
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

МАТЕНАДАРАН

ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МАШТОЦА
ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ АРМЯНСКОЙ ССР

АРТАШЕС МАРТИРОСЯН

МАШТОЦ

(ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ
ОБОЗРЕНИЕ)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1982

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ՄԻՆԻՍՏՐՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԻՆ ԱՌ�ընթեր
ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԱՐՏԱՇԵՍ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

ՄԱՇՏՈՑ

(ՊԱՏՄԱ-ՔՆՆԱԿԱՆ
ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ)

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1982

ԳՄԴ63.3(22)1
Մ394

Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրությամբ՝ ՀՍՍՀ ԳԱ ակադեմիկոս Լ. Ս. ԽԱՉԻԿՅԱՆԻ

Մարտիրոսյան Ա.

Մ 394 *Մաշտոց (Պատմա-քննական տեսություն)։ Պատ. խմբ. Լ. Ս. Խաչիկյան.—Եր.։ ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1982, 443 էջ։*

Գիրքը մենագրություն է՝ նվիրված V դարի քաղաքական-լուսավորական շարժմանը, Մաշտոցի գործունեությանը և գրերի գյուտին։

Այն տեղ է տրված նախաքրիստոնեական, դանիելյան գրերի նախամաշտոցյան և մաշտոցյան մատենագրության խնդիրներին։

Նախատեսված է մասնագետների և ընթերցող լայն հասարակության համար։

4603010000
Մ ——————105—82
703(02)—82

ԳՄԴ63.3(22)1+83.3Հ1
9(C43)1+8Ap1

© Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1982

Մ Ո Ի Տ Ք

Ինչպես յուրաքանչյուր մարդու, այնպես էլ յուրաքանչյուր ժողովրդի հետ պատահում են այնպիսի իրադարձություններ, որոնք հետագա ամբողջ ընթացքում ներգործում են նրանց ճակատագրի վրա, հաճախ՝ կանխորոշում այն։ Դրանք գտած կամ կորսված պահեր են, և ճակատագիրն այդ պահերով է կերտվում։

IV—V դարերում հայ ժողովրդի համար եղան այդպիսի երկու պահ՝ քրիստոնեության ընդունումը և գրերի գյուտը։

Արարատի շուրջը բուն դրած մի հին ժողովուրդ, որն իր էթնիկական նկարագիրն ուներ և իր պատմությունը, հայտնվեց բարդ և կարծես անել վիճակում։ Նրան հետևում էր մահը։ Եվ ահա, ցեղի ընդերքից հառնեցին ուժեր, ներգոյ և ինքնակա, որոնք նրան պատեցին դիմադրողականության շերտով։ Դա հավատն էր և դպրությունը։

Մաշտոցի և նրա մեծ գործի մասին շատ է գրվել. Կորյունից մինչև Ա.Ճաուայան և միշտ՝ ժամանակին։ Եվ թվում է, թե այլևս ոչինչ չկա ասելու, բայց ամեն դար և, թերևս, ամեն տասնամյակ այդ իրողության մեջ մի նոր բան է տեսնում։

«Յուրաքանչյուր դարաշրջան անմիջական կապի մեջ է աստծո հետ»,— գրում է

Զբագինս նոցա կործանեսչիք և զարձանս նոցա փշրեսչիք և զանտառս նոցա կոտորեսչիք և զդրոշեալս դից նոցա հրով այրեսչիք։

Ելք. ԼԴ 13

Նրանց պատմությունը քարերի և իրենց երկրի ժայռերի վրա գրված արձանագրություն է։

Սեն Մարտեն

ՄԵՀԵՆԱ – ՀՄԱՅԱԿԱՆ ԳՐԵՐ

Ռանկեն։ Այսինքն յուրաքանչյուր դարաշրջան ունի իր դեմքն ու կերպարը։

Եթե ուզենանք օգտվել այդ արտահայտությունից, ապա հայ ժողովրդի համար կարելի է ասել. Յուրաքանչյուր դարաշրջան անմիջական կապի մեջ է Մաշտոցի հետ։

Յուրաքանչյուր դարաշրջան յուրովի է ընկալում Մաշտոցին, և բոլոր դարաշրջանները նրա հետ կիսում են միևնույն խորհուրդը։

Բայց բոլոր դարաշրջաններից ավելի Մաշտոցի հետ անմիջական կապի մեջ է մեր ժամանակը, երբ ազգային գիրն այնքան մեծ նշանակություն ձեռք բերեց և արժեք։

Գրերի գյուտը ժողովրդի հետագա գրեթե ամբողջ պատմության ընթացքում դարձավ ազգային պահպանության լծակ, և այբուբենը հնչեց իբրև ազգային երգ։ Ահա թե ինչու է Մաշտոցի մասին այդքան շատ գրվում։ Դրանք տուրք են, որ բերում է իր հետ ամեն մի դարաշրջան և միշտ՝ ժամանակին։

Այս գիրքն էլ նման մի տուրք է և չի ուշացած։

ՆԱԽԱԲԱՆ

Արևելյան Միջերկրածովքի մի հին ավանդություն, որ հետո դարձավ ուսմունք, պատմում է Քրիստոս-աստծո մասին, որ մարդեղացավ, տառապեց ու խաչվեց մարդու փրկության համար: Այդ ուսմունքի մեջ կար հուսադրող ու սփոփող մի բան: Բայց երբ ձկնորս առաքյալներին եկան փոխարինելու պապերն ու պատրիարքները, որոնք իրենց խաչանիշ գավազանը զուգորդեցին արքայական գայիսոնի հետ, հավատը դարձավ մղձավանջ:

Եվ հենց առաջին քրիստոնյաներն էլ բարբարոս էին: Նրանք իրենց մարգարեին նախ տանջեցին, խաչեցին, իսկ հետո ծունկի եկան նրա բզկտված դիակի առաջ: Այդ հավատը որդեգրեցին անանուն մարդիկ, սփյուռքի հրեաներն ու ասորիները: Նրանք անտուն էին և անհայրենիք: Նրանք ապրում էին նավահանգիստներում, բեռնաթափված հակերի տակ, Հռոմի հետնախորշերում, նրանք, կեղտոտ ու ցնցոտիապատ, լցնում էին շուկաները ու հրապարակները, նրանք ուտում էին նեխած բանան ու նարինջ և անցորդներին առաջարկում իրենց ծառայությունը: Մարիամի վարքը կասկածելի է, Պողոսը ոճրագործ էր, Մագթաղինացին՝ պոռնիկ, իսկ Հուդան աստծու որդու հետ միևնույն սեղանն է նըստել:

Եվ հարց է, ով էր ավելի բարբարոս, քրիստոնյա Ալարիկը, թե Աթիլլան, որ դեռ հավատ չուներ, բայց երկուսով կործանեցին Հռոմը:

Քրիստոնեությունը նման է Եգիպտոսի սրբազան դետին, որ տիղմ է ափ հանում: Այն հորդացավ և իր հետ բերած տիղմի տակ ծածկեց մի ամբողջ քաղաքակրթություն, որ դարձավ արգավանդ նոր հունդի համար:

Բարբարոս էին և Մահմեդի հետնորդները։ Բայց Աբդուլլահի որդին, որ ուներ հինգ ուղտ և մի եթովպացի ծառա, մերժեց փոխակերպման խորհուրդը և եղավ, ինչպես կար։ Նա ոչ թե բարձրացավ բարբարոսությունից, այլ բարբարոսությունը բարձրացրեց որպես կրոն։

—Մովսեսն ու Հիսուսն էլ մարգարեներ են,— հայտարարեց Մահմեդը,— բայց առաջինը ես եմ։

Եվ աստծո մարգարեները բաժանեցին աշխարհը։ Նրանք ոչինչ չէին զիջում իրար, բայց սահմանները կանխորոշ էին։

Իսլամի ծնունդը յոթ դար է բաժանում քրիստոնեությունից, որ արդեն վաղուց համաշխարհային կրոն էր։ Բայց երբ եկավ իսլամը, դեռ աննվաճ աշխարհներ կային։

Քրիստոնեությունը ընդգրկեց երկրներ, ուր հելլենիզմը հետքեր էր թողել և ավանդույթ, կամ ուր եվրոպական տարրն էր, և կանգ առավ բուն Արևելքի դարպասների առաջ։

Իսլամը հաղթական մուտք գործեց հենց այդ դարպասներով։

Եվ, վերջապես, Հռոմն ու Տիզբոնը նորից կանգնեցին իրար դեմ, բայց ուրիշ անվան տակ՝ Սաղիմ և Մեքքա։

Թերևս ինչ-որ բան կփոխվեր, եթե, ասենք, Խոսրով Ապրվեզը, կամ Հուլավու խաները գլուխ թեքեին աստծո որդու առաջ։ Դա անկարելի էր։ Նեստորական քարոզիչները, համառ ու եռանդուն, փորձեցին պարսից գահին խաչ ամրացնել, բայց ապարդյուն։ Եվ հետո հենց իրենք իրենց սառած հոգիները տաքացրին ատրուշանի կրակով։ Բայց իսլամը կլանեց այդ վիթխարի երկիրը կարծես մեկ օրում։ Պապի պատվիրակները բոլոր հնարներով փորձեցին դարձի բերել Ոսկե Հորդայի մեծ խաքանին, նորից ապարդյուն։ Նրանք հետ տվին խաչը, և կիսալուսնի ստվերը շողաց նրանց թաղիքե վրաններին։

Եվ եթե որևէ տեղ սխալ կար կամ վրիպում, որքան էլ ուշ, ժամանակն ուղղում էր։ Քրիստոնյա դարձած Կովկասի լեռնականները XIV—XV դարերում մերժեցին փրկագործության խորհուրդը, ինչ-որ տարօրինակ մի ծես, անիմաստ ու խորթ, և ունկընդիր եղան աստծո փեղամբարի պարզ ու աներկմիտ զրույցին։

Իսկ Արևելյան Միջերկրածովը— դա նույն օրինակը չէ։ Դա բոլորովին այլ է։ Դա այն վայրն էր, ուր զուգորդվում էին Արևմուտքի և Արևելքի քաղաքակրթությունները, և ծնվում էր նորը, ուր կայսրերը իրենց բախտն էին փորձում, որ հավաքատեղին էր հին ու նոր աստվածների, ուր հեգեցին առաջին այբուբենը, ուր իմաստունները բարբառում էին ոգու փոխակերպման և գոյի հավիտենության մասին, և մարգարեները հրապարակներում բարձրաձայն ավետում Մեսիայի գալուստը, և ուր խաչեցին Մեսիային։

Այստեղ, հենց այստեղ քրիստոնեությունը ժառանգեց հելլենիզմը, իսլամը փոխ առավ այն։

Իսկ Հայաստանը Առաջավոր Ասիայում մնաց հելլենիզմի հազվագյուտ ժառանգորդներից մեկը, նա դրա համար ոգորեց ու մաքառեց։

Մենք այդ մաքառումից մի դրվագ ենք պատմում։

ՆԱԽԱՅՈՂ ՄԵՀՅԱՆՆԵՐ

Ավանդությունն ասում է, որ Հայոց արքա Տրդատը և Հռոմի կայսր Կոստանդինը գրեթե միաժամանակ քրիստոնեություն ընդունեցին։ Տրդատը քրիստոնեությունը ճանաչեց 299 թվականին իբրև պետական կրոն[1], իսկ Կոստանդինը 313 թվականին հրապարակեց Միլանի հրովարտակը։ Նրանց երկուսին էլ երախտագետ հավատացյալները կոչեցին Մեծ։

Մեծ է կոչվել և Եդեսիայի Աբգար Ուքամա թագավորը։ Բայց նա շատ ավելի վաղ հաղորդակից եղավ Քրիստոսի վարդապետությանը։

Եվսեբիոս Կեսարացին, որ մկրտեց Կոստանդին կայսեր, Եդեսիայի գրադարանում կարդացել է Հիսուսին հղած նրա նամակը.

---

1 Դասական բանասիրությունը, հետևելով Խորենացուն, դարձի ժամանակն ընդունում է 298—304 թվականների միջև, ավելի կանգ առնելով 301 թվականի վրա (տե՛ս ՂԶ. 387—395, ՃԼԲ. 94, ՃԻ. 143, ԻԱ. 263 և այլն)։ Կան թվագրման և ուրիշ տարբերակներ։ Ա. Տեր-Միքելյանը գտնում է, որ դարձը տեղի է ունեցել 280—282 թթ. (ՃԳ. 266), Ա. Հառնակը հաշվում է 285—290 թթ., Ֆ. Տուրներիզը՝ 290—295 թթ. (ՄԽԲ. 428—444)։ Լեոն հավանական է համարում 280—290 թթ. (ՍԱ. 421), Ե. Քասունին՝ 291 թ. (ՃԻՀ. 75), Բ. Մակդերմոտը՝ 294 թ. (ՄԼԴ. 281—359), Հ. Գաթրճյանը՝ 305—310 թթ. (Լ. 477), Բ. Սարգիսյանը՝ 310—311 թթ. (ՃԲ. 71), Ս. Մալխասյանը հարմար է գտնում 279 թ. (Հ. 22—26), Հրանտ Արմենը՝ 276 թ. (ԻԴ. 174—189), Ն. Ակինյանը՝ 219 թ. (ԺԳ. 3—58), Ա. Աննինսկին դարձը փոխադրում է Միլանի հրովարտակից հետո՝ 316 թ. (ՃԼՁ. 80)։ Հ. Մանանդյանը հետևում է նրան, ընդունելով 314/5 թիվը (ՀՁ. 127)։ Այդ թիվը ժամանակակից պատմագիտության մեջ դառնում է գրեթե ընդհանրական։ Վերադառնալով պատմական ավանդույթին, մենք ճիշտ ենք համարում 299 թվականը։ Համենայն դեպս, 298 թվականից վաղ, 301 թվականից ուշ քրիստոնեությունը Հայաստանում չէր կարող ձեռք բերել պետական կրոնի իրավիճակ (տե՛ս ՀՀ. 45—57)։

«Աբգար՝ իշխան Եդեսիոյ, Յիսուսի փրկչի բարերարի, որ երևեցաւ յաշխարհին Երուսաղեմացւոց, ողջոյն։

Լուեալ է իմ վասն քո և վասն բժշկութեանդ, որ լինին ի ձեռաց քո, առանց դեղոց և արմատոց, զի որպէս ասի՝ տաս դու կուրաց տեսանել և կաղաց գնալ, զբորոտս սրբես և զայս պիղծս և դևս հանես, և որ մի անգամ չարչարեալ են ընդ երկար հիւանդութեամբք՝ բժշկես դու, և զմեռեալս յարուցանես։ Եւ իբրև լուայ վասն քո զայս ամենայն, եդի ի մտի իմում մի յերկուց. կամ թէ դու աստուած իցես իջեալ յերկնից և գործես զայդ և կամ որդի աստուծոյ իցես և զայդ առնես։ Արդ վասն այսորիկ գրեցի ես աղաչել զքեզ, զի աշխատ լիցիս և եկեսցես առ իս և բժշկեսցես զհիւանդութիւնս, զոր ունիմ ես։ Նա և լուայ զի հրէայք տրտնջեն զքէն և կամին չարչարել զքեզ։ Բայց քաղաք մի փոքրիկ և գեղեցիկ է իմ, և բավական է մեզ երկոցունցս» (ԽԲ. 61)։

Այդպես, թագավորը, որ գիտե թե Հիսուսը կամ աստված է, կամ աստծո որդի, հիվանդությունը բուժելու համար նրան է կանչում իր մոտ և ոչ թե ինքը գնում։ Իշխանությունը աստծուց էլ հզոր է[2]։

Քրիստոսը, սակայն, մեծ արժանապատվությամբ հրաժարվում է և ուղարկում Թովմաս ու Թադևոս առաքյալներին։

Սա պարզ զրույց է, որ նպատակ ուներ Միջագետքը դարձնելու քրիստոնեության առաջին օրրան։ Բայց զրույց չէ Տրդատի և Կոստանդինի դարձը, միայն դրանք էլ պարուրված են գեղեցիկ զրույցով։

Երբ Կոստանդինը մի օր գնում էր զորքի առջևից, հանկարծ այրվող հորիզոնում երևաց լուսավառ խաչ, որի վրա գրված էր՝ Սովաւ յաղթեսցես։ Եվ նա հաղթեց։ Ու երբ Հռոմ մտավ, հրամայեց կանգնեցնել իր արձանը՝ «զառնապատկերն ինքնակալին», որի աջ ձեռքին խաչ կար։

Նա կառուցեց Հռոմ՝ Հռոմի դեմ, որին տվեց իր անունը՝ Կոստանդնուպոլիս։ Դա հին Բյուզանդիոնն էր, որի հեթանոսական տաճարները մնացին կանգուն, իսկ գմբեթներին խաչ դրվեց։

2 Երբ ուրարտական թագավոր Սարդուրի Բ-ն հաղթանակած վերադառնում էր մարտից, հավասար զոհաբերություն էր սահմանում Խալդիի և իր աստվածության համար։ Նրա տարեգրության մեջ կարդում ենք. «Սարդուրին ասում է. ես հրաման տվեցի, թող զոհաբերվի մի ոչխար Խալդի աստծուն, մի ոչխար Սարդուրի աստվածությանը» (տե՛ս ՃՀԳ. 297)։ Սարդուրի II-ը արձանագրություններում իր անունը միաժամանակ օժտում էր և՛ անձնանվան, և՛ դիցանվան որոշիչներով։

Բայց նա էլ Աբգար Ուքամայի պես իրեն հավասար էր զգում աստծո հետ։ Նա իր տան մեջ ոսկե խաչ ուներ, իսկ հրապարակով կանգնեցրեց սեփական արձանը, որ պաշտեն։ Ու երբ մեռավ, քրիստոնյան նրան սուրբ հռչակեց, հեթանոսն՝ աստված։

Իսկ Տրդատը...

Նա հեթանոս էր, սիրում էր հայրենի աստվածներին, ու երբ մարտից տուն էր դառնում, գնում էր Երիզա, Ոսկեծին Անահիտի տաճարը, որ մայր է ամենայն զգաստութեանց։ Նա իր հետ տանում էր սպիտակ արջառներ ու սպիտակ երինջ, նա դալար ոստերից ու ծաղիկներից պսակ էր դնում Անահիտի պատվանդանին, իսկ վարդավառին ջուր ցողում ու թռցնում աղավնիներ։

Բայց մի օր հիվանդացավ, և առաջին, որ նրան կարող է օգնել միայն մի մարդ, որին ինքը պատժել էր աստվածներին անարգելու համար։ Դա Գրիգոր Պարթևն էր՝ Անակի որդին։ Նա խոստացավ բուժել, եթե արքան խոնարհվի իր աստծո առաջ, որի նշանը խաչն է։

Եվ Տրդատը խոնարհվեց։

Նախկին ըմբիշը, որ կարող էր ճկել ցուլի պարանոցը, դարձավ նախանձախնդիր մի սուրբ։ Նա անկեղծորեն հավատաց, իսկ հավատը իշխողի համար անհարկի թերություն է։

Եվ ուրիշ դրվագներ Տրդատի և Պարթևի վարքից. Գրիգոր Պարթևի տասներկու չարչարանքները, որ այնքան դաժան էին ու հնարամիտ, Հռիփսիմյան կույսերի նահատակությունը, Գրիգոր Պարթևի արգելումը Խորվիրապում, ուր ապրեց տասնչորս տարի օձերի ու կարիճների հետ։

Այդ ամենը զրույց է, բայց որ Տրդատը և Պարթևը դարձան «սուրբ հավատի» լծակիցներ ու խաչով ակոսեցին հայոց պատմությունը՝ ճշմարիտ։

Սկսվեց դարձը, և դարձի ճանապարհին ոտքի տակ տրվեց մի ամբողջ քաղաքակրթություն։

Գրիգոր Պարթևը դրդում է թագավորին քանդել, կործանել, ոչնչացնել ինչ հեթանոսական է, վերացնել մեջտեղից գայթակղությունը, որ այլևս ոտքի տակ խեթ ու խութ չմնա.

«Առնոյր այնուհետև խորհուրդ հաւանութեան ընդ թագաւորին և ընդ իշխանսն, նախարարօքն և զօրօքն հանդերձ՝ վասն խաղաղութեան հաստարակաց, քակել, կործանել, բառնալ զգայթակղութիւնսն ի միջոյ, ի բաց կորուսանել, զի մի ումեք լիցի խէթ

և խութ այնուհետև ընդ ոտս անկանել և խափան առնել՝ ելանել յազատութիւնն վերին» (Զ. 403)։

Վասն խաղաղութեան հասարակաց։ Այդ հոգածութեամբ են ծնվել բոլոր ջարդերն ու բարեուղիութեության գիշերները։

Եվ թագավորը համաձայնում է կեսարացի առաքյալին։ Նա հրամայում է, որ իր նախնիների և իր պաշտած հին ու հարազատ աստվածներին չաստվածներ համարեն և անհիշատակ առնեն.

«Իսկ անդէն վաղվաղակի թագաւորն ինքնիշխան հրամանաւ և ամենեցուն հաւանութեամբ, գործ ի ձեռն տայր երանելւոյն Գրիգորի, զի զյառաջագոյն զհայրենական հնամեաց նախնեացն և զիւր կարծեալ աստուածոն չաստուածս անուանեալ՝ անյիշատակ առնել, չնչել ի միջոյ» (Զ. 404)։

Երբ հավատը զուգորդում է իշխանության, ծնվում է ոճիր։ Եվ ծնվեց։

Արտաշատում և ապա՝ Երիզայում տապալվում ու հրդեհի են տրվում Մայր Անահիտի տաճարները. «Ամենայն շինուածք մեհենին ի հիմանց դղրդեալ տապալեցան և լուցեալ յանկարծօրէն փայտակերտն հրդեհեցաւ ի տէրունական նշանին զօրութենէ, և ծուխն ծառացեալ մինչև յամպս հասանէր» (Զ. 405)։

Նրանք գնում են Երիզա՝ «ի մեծ և ի բուն մեհենացն Հայոց թագաւորացն, ի տեղիս պաշտամանցն յԱնահտական մեհենին» և փշրում նրա ոսկե պատկերը, որի առաջ արքաներն աղոթել են և հաղթանակ հուսացել. «Ամենևին զտեղին քանդեալ վատնէին և զոսկին և զարծաթն աւար առեալ» (Զ. 409—410)։

Դարանաղյաց Անիում, որ թագավորների գերեզմանատեղին էր՝ «թագաւորաբնակ կայեանսն հանգստոցաց գերեզմանաց թագաւորացն Հայոց», վայր են բերում գահից Արամազդին՝ աստվածների հորը, որ Հայոց Զևսն էր՝ «Զևս դիցն Արամազդայ, հօրըն անուանեալ դիցն ամենայնի» (Զ. 409)։

Նա պաշտպանում էր Արշակունի աճյուններն ու ոգին։

Պատիժ են կրում Արամազդի դուստրը՝ Նանեն Թիլում. «Ընդ գետն Գայլ յայնկոյս անցանէին և քանդէին զնանէական մեհեանն դստերն Արամազդայ» (Զ. 410) և որդին՝ Միհրը, որ բնակվում էր Բագայաութիում. «Գայր հասանէր ի Մրհական մեհեանն անուանեալ որդւոյն Արամազդայ... Եւ զայն ի հիմանց բրեալ խլէին և զգանձան մթերեալս աւար հարկանէին» (Զ. 411—412)։

Իսկ Վահեվանյան մեհյանը...

«Մեհեանն մեծագանձ,— գրում է պատմիչը,— լի ոսկւով և արծաթով և բազում նուէրք մեծամեծ թագաւորաց ձօնեալ անդ, ուխերորդ պաշտօն հոչակաւոր, անուանեալն Վիշապաքաղն Վահագնի, յայտից տեղիք թագաւորացն Հայոց Մեծաց. ...որ և անուանեալ ըստ յաճախաշատ պաշտամանն տեղեացն՝ Յաշտիշատ։ Զի յայնժամ դեռևս շէն կային երեք բագինք ի նմա. առաջին մեհեանն Վահէվանեան, երկրորդն՝ Ոսկեմօր Ոսկեծին դից և բագինն իսկ յայս անուն անուանեալ Ոսկեհատ, Ոսկեմօր դից, և երրորդ՝ մեհեանն անուանեալ Աստղկան դից, Սենեակ Վահագնի կարդացեալ» (Զ. 421—422)։

Դա հայոց դիոսպոլիսն էր, աստվածների բնակատեղին։

Եվ գալիս է խաչով զինված առաքյալը. «...չոգաւ հարթեաց, տապալեաց, ընկէց զամենայն շինուածսն բագնացն։ Եւ այնչափ կորոյս, զի յետ այնորիկ ոչ ինչ ոք յայնմ տեղւոջ նշմարանս կարէր գտանել, ոչ քարի և ոչ փայտի, ոչ ոսկւոյ և ոչ արծաթոյ և ոչ բնաւ երևէր, թէ լեալ ինչ իցէ անդ» (Զ. 424)։

Պատմիչն այնուհետև ավելացնում է գոհությամբ. «Այս ամենայն գործեցաւ կամօք մարդասիրին Աստուծոյ ի ձեռն Գրիգորի» (Զ. 411)։

Ի ձեռն Գրիգորի։ Ինչ նախապես գնահատություն է, հետագայում շատ հաճախ կարող է հնչել իբրև մեղադրանք և հակառակը.

«Հրոյ գոյացութիւն է այրեցողութիւն։ Բայց այլ է հուր և այլ է լոյս»,— սովորեցնում է Հերմես Եռամեծը (ԿԶ. 300)։

Իսկ Գրիգոր Պարթևին, որ հին հայոց քաղաքակրթությունը հրով այրեց, կոչեցին Լուսավորիչ։

Այս ամենը՝ հալածված աստվածների, այրված բագինների և հառնող խաչերի մասին, պատմում է Ագաթանգեղոսը։ Դա, իհարկե, իրողություն է, բայց չափազանցված։

Եկեղեցին, առհասարակ, զարմանալի եռանդ գործադրեց իր համար անցյալ և պատմություն ստեղծելու, և ամեն ինչ այլ գույն ստացավ։ Առաջին քրիստոնյաներից շատերը, որոնք հանգիստ մեռել են իրենց մահճակներում, գնացին Կոլիզեյ կամ այլուր, որ հոշոտվեն գազաններից։

Քրիստոնեության ծնունդը և բախումը հին աշխարհի հետ բավական տաղտկալի էր և առօրեական։ Եկեղեցին դրան հաղորդեց հերոսականություն և պաթոս։ Այստեղ թերևս ամենից ավելի

դեր խաղաց Եվսեբիոս Կեսարացին, և շատ բանով խմբագրվեց Հռոմի ու հռոմեական արևելքի ոչ միայն եկեղեցական, այլև քաղաքական պատմությունը: Ներոնը այնքան էլ Ներոն չէ և Դիոկղետիանոսը՝ Դիոկղետիանոս:

Եթե անվերապահ հավատանք Ագաթանգեղոսին, ապա Տըրդատը և Լուսավորիչը երկիրը հեթանոսությունից մաքրեցին միայն հրով ու արյամբ: Դարձը, սակայն, անցումը քրիստոնեության հրով ու արյամբ: Դարձը, սակայն, անցումը քրիստոնեության ավելի հանգիստ ու անաղմուկ եղավ: Հայոց շատ եկեղեցիների տակ կարելի է տեսնել հեթանոսական տաճարների հիմքեր, իսկ խորաններում սրբազան կրակի մոխիր, որ հանգել էր, բայց չէր տրվել քամուն:

Դժվար է գտնել նման մի երկիր, որտեղ հին հավատը այնպես վերաճեր նորի մեջ, որքան հայոց մոտ: Քանդված բագինների վրա բարձրացան նոր աստծո տներ, քրմերի որդիները դարձան խաչակիր աստծո ծառաներ, վիշապաքաղ Վահագնը՝ Սուրբ Գևորգ, Վարդավառը՝ Այլակերպության տոն, միհրական հիմները՝ տիրամեծար աղոթք, արևագալի երգերը՝ շարական և զոհը՝ մատաղ:

Հեթանոս քաղաքակրթությունը կնքվեց խաչով ու մնաց քրիստոնյա շերտի տակ:

Մագաղաթը թանկ է և դժվարագյուտ: Հաճախ, երբ բնագիրն անօգտակար էր կամ հին, սպունգով լվանում էին, քերում և գրում նորը: Դա պալիմպսեստ է (հունարեն Παλιμψηστος — կրկին քերված): Իսկ այսօր շատ ավելի արժեքավոր է հինը, որովհետև հին է և դժվարիմաց: Բրիտանական թանգարանում պահվում է Գրանիա Լիցիանի նշանավոր պալիմպսեստը: Նրա բնագիրը (VII դար) ջնջվել է, և գրվել հռոմեական մի երկ, որ գալիս է IX դարից: Սա էլ իր հերթին XI դարում վերածվել է ասորական ըսդարից: Սա էլ իր հերթին XI դարում վերածվել է ասորական ըսդարից: Սանասարյան ավետարանի (986 թ.) շատ էջեր կըզբնաղբյուրի: Սանասարյան ավետարանի (986 թ.) շատ էջեր նույնպես պալիմպսեստ են: Նոր շերտի տակից երևում են տողեր, որ V դարի վաղեմություն ունեն:

Բայց ոչ միայն մագաղաթը: Պալիմպսեստ է և կտավը, որ հաճախ թաքցնում է հնագույն վարպետի մի գլուխգործոց: Էջմիածնի տաճարում ընթեռնվեց «պալիմպսեստ», որ Հովնաթան նկարիչների ձեռքով էր արված: Քաղաքներն անգամ պալիմպսեստ են: Տրոյան ընկած էր յոթերորդ շերտում:

Պալիմպսեստ է և հայ հեթանոս քաղաքակրթությունը, որ եղծված ու անպարզ երևում է քրիստոնյա բնագրի ետևից:

Եվ մենք կարդում ենք որոշ տողեր:

«Գիրքը մարդն է»,— ասում է Հյուգոն: Դա ճշմարիտ է: Ինչպիսին մարդն է, այնպես էլ նրա գիրքը, բայց և նրանք ունեն միևնույն ճակատագիրը, և նվաճողները միևնույն դաժանությամբ են վարվում գրքի հետ, ինչպես մարդու, հաճախ՝ ավելին: Մարդը կարող է հանձնվել, բայց գիրքը՝ ոչ: Գիրքն ավելի վտանգավոր է:

Բեդվինները կրքով ու հավատով ծունկի բերեցին աշխարհներ ու ժողովուրդներ, բայց հետո յուրացրին նրանց մշակույթը, քաղաքակրթվեցին ու ետ գնացին իրենց ավազուտները:

Հոները նույնպես ավեր էին սփռում, իսկ երբ ուզեցին խոփ բռնել, ցրվեցին ու փոշիացան ինչպես անձրևից թրջված հողաբեկոր:

Քաղաքակրթությունը բարբարոս ժողովուրդների համար կնոջ թովչանք ունի և կանացի մեղկություն: Անհագ վայելքի գիշերներից հետո նրանք դուրս են գալիս առագաստից անուժ ու մեղկ: Հաղթողներն այդ գիտեն և ինչ-որ չարությամբ, որի մեջ վախ կա, նրանք քանդում են առագաստը, նրանք ոչնչացնում են նվաճված երկրի արժեքները: Իսկ ամենամեծ արժեքը գիրքն է:

Օմարը մտավ Եգիպտոս և հրամայեց այրել Ալեքսանդրյան գրադարանը. «Եթե այդ գրքերում ասված է այն, ինչ կա Ղուրանում, ավելորդ են, բայց եթե ինչ-որ ուրիշ բան, որ չկա Ղուրանում՝ վնասակար են, երկու դեպքում էլ պետք է այրել»:

Սա ավանդություն է, բայց բոլորովին ոչ անտեղի: Իսկ Ալեքսանդրյան գրադարանը այրվեց ուրիշ հավատացյալների կողմից, որոնց ձեռքին խաչ կար:

Գիրքը այրում են ու քառատում, բայց միշտ, գրեթե միշտ մնում են հանցանքի հետքերը:

415 թվականին Կյուրեղի հրամանով հրդեհվեցին Ալեքսանդրիայի հեթանոսական գրքերը և դարձան մոխիր: Բայց նա չկարողացավ բոլորն այրել: Մնացին բեկորներ:

Հռոմեացիները որոշեցին Կարթագենն այնպես ավերել, որ ոչ մի հետք չմնա, որ լուի նրանց պատմությունը: Նրանք կրակի մատնեցին Կարթագենի հարուստ գրադարանները, բայց... փըրկվեց մի գիրք:

Կաթոլիկ քարոզիչ Դիեգո դե Լանդան ոչնչացրեց մայաների «դիվական գրքերը»: «Մենք բոլորն այրեցինք»,— գրում է նա բա-

վականությամբ: Բայց բոլորը չէր: Մադրիդի և ուրիշ գրադարաններում պահվում են երեք գիրք, որ գրվել են մայա լեզվով:

Անտիոք Եպիփանը այրեց հրեաների գրքերը, բայց Մեռյալ ծովի ավազուտներից, Կումրանի մոտ գտնվեցին փաթեթներ, որոնք գրեթե նույն շրջանի են և եկան պատմելու, որ Քրիստոսից առաջ քրիստոնեություն է եղել:

Թերևս մի տեղ Գրիգոր Պարթևն էլ գոհությամբ ասել է. Մենք բոլորն այրեցինք, և դարձյալ փրկվեցին մատյաններ ու հետո կորան ժամանակի մեջ[3]: Այսօր դրանցից ոչ մի հետք չկա:

Կրակը մոխիր է թողնում, ժամանակը՝ ոչինչ:

Կրակը մոխիր է թողնում: Բայց կրակը ճարակում է մագաղաթյա մատյանները, իսկ քարե մատյանները... կրակը թրծում է նրանց:

Ու այսօր հին հեթանոս դպրությունից ոչ մի մագաղաթ չի հասել մեզ, հասել է քար, հողմնահար ու խանձված, մի փերթ կամ մի բեկոր իբրև պատառիկ, կամ ամբողջ մի սյուն:

Գեղամա լեռների, Սյունիքի և Արագածի ժայռապատկերները, երկրաչափական ինչ-որ ձևեր գիր են հիշեցնում: Արմավիրի արձանագրությունը, խեցեղենի պատկերագրերը, Յուկերտի երկտողը և այլն (ՀԹ. 5—8) հնագույն գրի վկայություններ են, բայց տարամետ ու այլազան և, նույնիսկ, հազարամյակներով իրարից հեռու: Դրանք ենթադրում են զարգացման առանձին աստիճան և առանձին էթնիկական ձեռք:

Այդտեղ կան սեպագրեր՝ զուսպ ու միաշար, հիերոգլիֆներ՝ բազմաձև ու խորհրդավոր, հնչյունագիր տառեր, որ կարող ես հեգել... և դու կարդում ես Փոքր Ասիայի կամ Մերձավոր Արևելքի պատմության էջերը:

Ուրարտուում գրում էին սեպագրերով և հիերոգլիֆներով, խեթերը՝ հիերոգլիֆներով և նույնպես սեպագրերով: Գիտնականները խեթերի խոսքի մեջ գտնում են հայերեն արմատներ (ՄԻԵ), իսկ Հինքսը և Մորդմանը ուրարտական սեպագրերը փորձում են կարդալ հայերեն (ՄԻԱ. 337—449, ՄԼՋ):

Պատմության մեջ երբ լռեց ուրարտացիների ձայնը, լռեց և

[3] Մեհենական մատենագրությանը մենք դեռ կանդրադառնանք, նկատենք, սակայն, որ Ագաթանգեղոսը հիշատակություն չունի Լուսավորչի կողմից գրքեր այրելու մասին, և եթե հիրավի Լուսավորիչը կրակի տար մեհենական մատյանները, Ագաթանգեղոսն այդ «մեծագործությունը» չէր մոռանա: Մովսես Խորենացին դեռ V դարում իբրև աղբյուր մեհենական հեղինակ է հիշում՝ Ողիմպ քուրմ Հանուոյ: Հնարավոր է, որ նա իր պատմության որոշ հատվածներ նրա մատյանից է քաղել:

նրա սեպագիր լեզուն: Ժայռերի փորագրությունները, թվում է, միանգամից դարձան խորհրդավոր և անիմա: Իսկ արդեն մեր թվագրության V դարում հայ իմաստուն պատմիչը սեպագրերի մասին գիտի միայն որպես հեռավոր ու մշուշոտ ավանդություն: Շամիրամի կողմից Վանի կառուցման գեղեցիկ զրույցը («Թե որպէս յետ մահուանն Արայի Շամիրամ շինէ զքաղաքն և զամբարտակ գետոյն և զիւր տուն») Խորենացին ավարտում է այսպես.

«Իսկ զընդդէմ արեգական կողմն անձաւին, ուր և ոչ գիծ մի երկաթով այժմ վերագրել ոք կարէ, զայսպիսի կարծրութիւն նիւթոյ պէս պէս տաճարս և սենեակս օթից և տունս գանձուց և վիհս երկարս, ոչ գիտէ ոք թէ որպիսեաց իրաց պատրաստութիւն հրաշակերտեաց: Իսկ զամենայն երեսս քարին իբրև գրչաւ զմոմ հարթեալ՝ բազում գիրս ի նմա գրեաց. որոյ հայեցուածն միայն զամենայն ոք ի զարմանս ածէ: Եւ ոչ միայն այս, այլ և ի բազում տեղիս յաշխարհին Հայոց արձանս հաստատեալ, նովին գրով յիշատակ ինչ իւր հրամայէ գրել, և ի բազում տեղիս սահմանս նովին գրով հաստատէր» (Ղ. 54):

Ուրարտական թագավորի մեզ հասած առաջին արձանագրությունը փորագրվել է IX դարում Սարդուրի Ա-ի կողմից, իսկ վերջինը՝ VII դարի վերջին VI-ի սկզբին, որը միաժամանակ ուրարտական պետության վերջնագիծն է: 590-ը մ.թ.ա. համարվում է Ուրարտուի անկման տարեթիվը:

XIX դարում, երկարատև ու խորհրդավոր լռությունից հետո սեպագրերը նորից խոսեցին, վկայելով պատմությունից հեռացած աշխարհակալ տերությունների մեկի՝ Ուրարտուի փառքի և մեծության մասին: Բայց դա հայերեն չէր[4]:

Երբ Ա. Ն. Սեյսը գտավ, որ Փոքր Ասիայում եղել է և ուրիշ մեծ կայսրություն, ուր խեթերն են տիրել (ՄԽԳ), նրան չուզեցին հավատալ, բայց երբ պեղվեց Խատուսը և գտնվեց թագավորական արխիվը, տարակույս չմնաց: Մերձավոր Արևելքի պատմական քարտեզում նշմարվեց մի վիթխարի սահմանագիծ, որ հպվում էր Ուրարտուի, Ասորեստանի ու Եգիպտոսի ափերին և հաճախ մխրճվում նրանց մեջ:

[4] Ուրարտական սեպագրերը ընթերցվեցին գիտնականների մի ամբողջ սերնդի ջանքերով: 1828 թվականին Ֆ. Շուլցը Վանի շրջանում պատճենահանում է 42 արձանագրություն և ապանվում Ջուլամերիկի քրդերի կողմից: Նրա ընդօրինակությունները հրատարակվում են 1840 թվականին միայն (JA, IV, V, VII): Ուրարտական արձանագրությունների առաջին հաջող ընթերցումները XIX դարի 80-ական թվականներին տվել են Սեյսը և Գյուարը:

Խեթերենը ընթերցվեց Բ. Հրոզնու ջանքերով։ Թերևս նրանք հայոց նախորդներն էին, թերևս ճիշտ է, որ հատ (խատ) և հայ անունների մեջ կա հարազատություն և մեկից փոխանցվել է մյուսին, թերևս, բայց խեթերենը նույնպես հայերեն չէր։

Եվ ուրիշ գրեր, անծանոթ կամ չընթեռնված, որ գտնվել են հայոց լեռներում և ժայռաբեկորների վրա, փորձեցին կարդալ հայերեն, բայց ապարդյուն։ Դրանք կամ գրեր չէին կամ հայերեն չէին։ Եվ եթե որևէ մեկը լրացներ հայոց աշխարհի վիմագրական քարտեզը հազարամյակ առաջ մինչև մ.թ. V դար, ապա այն անքարտեզը հազարամյակ առաջ մինչև մ.թ. V դար, ապա այն անվերջ կծածկվի բազմաթիվ կետերով. ինչ-որ անծանոթ հիերոգլիֆ, խուրրի-ուրարտերեն, ասսուրա-բաբելերեն, արամեերեն, հունարեն, լատիներեն, բայց ոչ՝ հայերեն[5]։

Վիթխարի ժայռերի վրա, հարթ կամ տարերքից հղկված սալաքարերին, մի՞թե տեղ չկար, որ հայերեն գրանցվեր։

Զարմանալի գյուտեր են արվել հողաշերտերի տակ թաղված ավերակների մեջ, ստորգետնյա գրադարաններում։ Երբ բացվեց Ասուրբանիպալի մեծ գրադարանը, Լոնդոն տարված աղյուսների վրա կարդացին Գիլգամեշի վեպը, բայց պարզվեց, որ կիսատ է։ Ջորջ Սմիթը որոշեց անձամբ գտնել պակաս տեղիները և... գրտավ։

Դարեհը գրում էր, որ Բիհիսթունի հրովարտակը տարածել է շատ լեզուներով և, հիրավի 1906—1907 թթ. Օ. Ռուբենզոնի և Ֆ. Յուկերի կողմից էլեֆանտինը պեղելիս հրեական զինվորական գաղութի արխիվից հայտնաբերվեց Բիհիսթունի արձանագրության արամեական օրինակը։ Խորենացին պատմում է, որ Արտաշես Ա-ն տարբեր տեղերում սահմանաքարեր դրեց։ 1906-ից մինչև 1976 թ. գտնվեցին ութ սահմանաքարեր, որ Արտաշես Ա-ն հրամայել էր կանգնեցնել[6]։

Կարնակի տաճարի պատին փորագրվել է Ռամսես Մերնամոնի և Խատուլիս Գ-ի խաղաղության պայմանագիրը. «Նայիր,

[5] *V դարից առաջ հին վրացերեն գիր նույնպես չի հայտնաբերված։ «Մծխեթում հնագիտական պեղումների ժամանակ գտնվել են հունական, հրեական, պարսկական և արամեական արձանագրություններ, իսկ վրացական առայժմ չի երևում»,— գրում է Գ. Վ. Ծերեթելին (Մէ—59)։*

[6] *Արամեական արձանագրությամբ Արտաշես Ա-ի սահմանաքարերը կարդում են Ա. Բորիսովը (ՃԽԱ. 97—107), ապա Դյուպոն Սոմմերը (ՄԺՋ. 53—66) և համապատասխանաբար՝ Ի. Դյակոնովը և Կ. Ստարկովան (ՃՋէ. 161—174), Գ. Տիրացյանը (ՃՂՔ. 88—90, ՃԻՋ. 254—259), Ա. Փերիխանյանը (ՃՋՐ. 123—138, ՃՋէ. 107—128, ՄԽԱ. 169—174)։*

ես՝ խեթերի կառավարողս, Ռամսես Մերնամոնի՝ Եգիպտոսի մեծ տիրակալի հետ հաստատում եմ անկեղծ խաղաղություն և անկեղծ եղբայրություն»։ Դա հայտնի էր հնագետներին։ 1906 թվականին Հյուգո Վինկլերը սկսեց պեղել Խատուսասի ավերակները և 20 օր հետո կարդաց երկու մեծ տիրակալների միևնույն պայմանագիրը, բայց այս անգամ խեթերեն։

Հողն այնքան էլ գաղտնապահ չէ, իսկ հարազատ հողը՝ առավել։ Եվ եթե հնագետը մինչև այսօր հայոց գիր չի գտել, ուրեմն պետք է մտածել, որ այն չկար։

Ժայռերը հին Մերձավոր Արևելքի Սպիտակ գիրքն են։ Արքաներն իրենց կամքը դրոշմում էին այնտեղ, և էջեր, որոնք պետք էր ընդգծել, որ լավ երևա, գրվում էին ոչ մեկ լեզվով։ Դրանք գրքի ընդգծված էջերն են։

Դարեհը գահը խլեց Բարդիայից և իր հաղթանակի մասին հրամայեց փորագրել Բիհիսթունի բարձրադիր ժայռին (Մէ)։

Դարեհ թագավորն ասում է. Մոգ Գաումատան ապօրինի էր քազմել գահին և իրեն դրել Կամբիզի եղբոր՝ Բարդիայի տեղ, որին Կամբիզը մինչ այդ սպանել էր։ Ոչ ոք չէր համարձակվում նրան դիմակայել. «Ահրամազդն ինձ օգնեց։ Բագայադիշ ամսի 10-ն էր։ Հետո մի քանի մարդով սպանեցի այն Գաումատա մոգին... Ահրամազդի շնորհիվ ես թագավոր դարձա։ Ահրամազդն ինձ թագավորություն շնորհեց» (§ 13)։

Դարեհը իր գահակալելու իրավունքն է հավաստում։ Ի՞նչ իմաստ ով է ճշմարիտ, Դարե՞հը, թե Գաումատան։ Գուցե Գաումատան հենց Բարդիան է, և Դարեհը սպանեց Բարդիային և խլեց Աքեմենյան գահը։ Բայց ամեն դեպքում հաղթողն է ճշմարիտ։

Եվ նա հրամայում է փորագրել իր ճշմարտությունը, թող բոլորն իմանան։

«Դարեհ թագավորն ասում է. Դու որ հետագայում կարդաս այս արձանագրությունը, հավատա իմ կատարածին, այն սուտ չկարծես» (§ 56)։

«Դարեհ թագավորն ասում է. Ահրամազդը վկա, որ այս ճըշմարտություն է, սուտ չէ» (§ 57)։

«Դարեհ թագավորն ասում է. Այժմ դու կհավատաս իմ կատարածին, ուստի մի թագցնի։ Եթե այս հրովարտակը չթագցնես և ժողովրդին հաղորդես, Ահրամազդը քեզ բարեկամ կլինի և քո սերունդը կբազմապատկվի և կապրես երկար» (§ 60)։

«Դարեհ թագավորն ասում է. եթե այս հրովարտակը թագ-

ցընես և ժողովրդին չհաղորդես, թող Ահրամազդը քեզ սպանի և քեզ սերունդ չլինի» (§ 61)։

Ինչ-որ շատ է մտահոգված։ Բայց դա մեզ ինչ։ Դարեհն ուզում էր, որ իր հրովարտակը տարածվեր, և արձանագրությունը հրամայում է փորագրել մեկից ավելի լեզուներով։

Բիհիսթունը հեռու չէ Մարաստանից, որ Մարաստանի քաղաքամայրն է, իսկ Մարաստանը առաջին տեղ ունի Աքեմենյան աշխարհակալության մեջ։ Դա երևում է և Բիհիսթունի արձանագրությունից. «Սուտը երկրում շուտ տարածվեց. թե՛ Փարսում, թե՛ Մարաստանում և թե՛ ուրիշ երկրներում» (§ 10), «նրան հարեցին և՛ Փարսը, և՛ Մարաստանը, և՛ ուրիշ երկրներ» (§ 11), «նա խլեց և՛ Փարսը, և՛ Մարաստանը, և՛ ուրիշ երկրներ» (§ 12), «չկար մի մարդ ո՛չ փարսեցի, ո՛չ մարաստանցի, ո՛չ մեր սերնդից որևէ մեկը, որ այն Գաումատա մոգից իշխանությունը կարողանար վերցնել» (§ 13), «ես ժողովրդին իր տեղը դրեցի և՛ Փարսում, և՛ Մարաստանում, և՛ ուրիշ երկրներում» (§ 14)։

Փարս, Մարաստան և ուրիշ երկրներ։ Զուգահեռ արձանագրությունը սովորաբար նախ գրվում է այն երկրի լեզվով, ուր հուշարձանն է։ Փարսում Պերսեպոլսի երեքլեզվյան արձանագրությունը հին պարսկերեն է, էլամերեն և հունարեն, Ուրարտուում Բոփուզավայի և Կելեշինի երկլեզվյան արձանագրությունները՝ ուրարտերեն և ասուրերեն, Եգիպտոսում ռոզեթյան արձանագրությունը՝ եգիպտերեն և հունարեն[7], և եթե այդպես չէ, ապա այդ երկիրն, անշուշտ, գիր չունի։ Դարեհը Մարաստանի կենտրոնում իր եռալեզու արձանագրությունը գրում է հին պարսկերեն, ակկադերեն և էլամերեն, բայց ոչ մարերեն։

Ենսենը, Հյուզինգը և ուրիշներ ենթադրում են, որ Բիհիսթունյան սեպագիրը մարականից է ծագել (ՄԻԴ. 239, ՄԻԳ. 365), Ստրուվեն՝ նույնպես (ՃՂՉ. 191), Ի. Դյակոնովը ավելի զգուշավոր է (ՃՉԵ. 367), իսկ Մ. Դանդամաևը կասկածում է դրան։

Խնդիրը ենթադրությունների ոլորտից դուրս չի գալիս և չկա ոչ մի ուղղակի տվյալ, որ գոյություն է ունեցել մարական գիր։

«Բիհիսթունյան արձանագրությունը փորագրված է մի քարա-

[7] Նշանավոր Ռոզեթյան արձանագրությունը դարձավ եգիպտական հիերոգլիֆների վերծանման բանալին։ Արձանագրությունը գրված էր եգիպտերեն և հունարեն, եգիպտերենը՝ հիերոգլիֆներով և դեմոտիկական գրով։ Բնագիրը ներկայացնում է քրմական դեկրետ (հրապարակված մ. թ. ա. 197—196 թթ.)։ Արձանագրությունը (Ռոզեթյան քարը) այժմ պահվում է Բրիտանական թանգարանում։

ժայռի, որ գտնվում է Մարաստանի ուղղակի կենտրոնում, և կասկած չի հարուցում, որ գրագետ մարերը, ինչպես պարսիկները, կարող էին կարդալ այդ արձանագրության հին պարսկական բնագիրը։ Այլապես պետք է որ երեք տարբերակների (հին պարսկական, էլամական, բաբելական) կողքին և մարականը լիներ»,— նկատում է Ռ. Ֆրայը (ՄԳ. 110)։

Մարական գիր չկար, գոնե Դարեհի ժամանակներում, այլապես Բիհիսթունի բարձրադիր ժայռին Դարեհն իր արձանագրությունը կդրոշմեր Փարսի, Մարաստանի և ուրիշ երկրների լեզուներով, որ բոլորն իմանան։

Հայաստանում և շրջակա տարածքում V դարից հետո զուգահեռ արձանագրությունները նույնպես անխտիր ընդգրկում են տեղական լեզուները։

Ավանի եկեղեցու արձանագրությունը, որ հրամայել է փորագրել Եզր կաթողիկոսը VII դարի սկզբին, հայերեն է և հունարեն (ԿԹ. 68), Գարսեջայի քառալեզու արձանագրությունը (1352 թ.)՝ հայերեն, վրացերեն, պարսկերեն և ույգուրերեն (ԶԳ. 31—38), Անիի Մանուչեի մզկիթի արձանագրությունը՝ արաբերեն, պարսկերեն, ապա՝ վրացերեն և հայերեն (ՃՀԴ. 118), Գրիմի հայոց եկեղեցու եռալեզու արձանագրությունը (շուրջ 1593—1599 թթ.)՝ հայերեն, վրացերեն և պարսկերեն (ՃՉԴ. 97—98)։ Այդպիսի զուգահեռ արձանագրություններ կան Դեմիր-Բուլախում, Հոփսիմեի վանքի գերեզմանատանը, Գայանեի վանքի պարսպի տակ (ՄՀԹ. 34—38) և այլուր։ Մարիամ Իսահակյան Մելիք-Աղամալյանի՝ վրաց արքայազն Ալեքսանդրի կնոջ շիրմաքարի եռալեզու արձանագրությունը ռուսերեն է, հայերեն և վրացերեն (ՃՉԴ. 98)։

Բայց մինչև V դարը և ոչ մի արձանագրություն չունի հայերեն։ Դրանք կազմված են ուրիշ լեզուներով՝ արամեերեն և հունարեն, միաժամանակ երկու lingua Franca։ Դա այդպես է, որովհետև մինչ այդ հայերը չունեին գիր՝ «քանզի ցայն վայր ոչ ունէին գիր հայք» (ԿԳ. 15)։

ԱՔԵՄԵՆՅԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ԳԻՐԸ

Գրի եռևում կանգնած է երկու ուժ. հավատը և իշխանությունը։ Հավատը գրի մայրն է։ Նա ծնեց գիրը և բարուրի մեջ սրբացրեց, որպեսզի մարդիկ չհպվեն անմաքուր ձեռքերով, իսկ իշ-

խանությունը տարավ ծառայության, իբրև վարձու զինվոր, որի էքնիկական բնույթը և սրբազան ծագումը նրան չէր հետաքրքրում:

Գրեթե չկա գիր, որի ծագմանը աստվածային կամ անսովոր բնույթ չտրվեր: Եգիպտացիներն իրենց գրի հեղինակ են համարում Թոթ աստծուն, ինչպես և Իզիսին, բաբելացիները՝ Նաբուին՝ Մարդուկի որդուն, որը միաժամակ մարդկային ճակատագրի աստվածն է, հույն դիցաբանության մեջ գիրը կապվում է Հերմեսի, Պրոմեթևսի, Օրփեոսի և ուրիշ աստվածությունների հետ, բայց ավելի շատ գրի հեղինակ է ճանաչվում Կադմոսը, մուսուլմանական ավանդույթը արաբական գիրը տալիս է Մահմեդի մերձավոր ազգականներից մեկին: Եգիպտացիներն իրենց գիրն անվանել են mdw-ntr—աստվածների բարբառ, իսկ հույները՝ ἱερὰ γράμματα—փորագրված սրբազան տառեր, հնդկական դեվանգարին նույնպես նշանակում է աստվածների բարբառ, ճապոնական գիրը կոչվում է kami no modzi՝ սրբազան նշաններ, կամ սրբազան դարաշրջանի նշաններ: Գրի ծագման մասին կան զրույցներ, որ արտահայտում են նրա խորհրդավոր բնույթը: Մովսեսը բարձրացավ Սինա, որպեսզի իր անհնազանդ ժողովրդին կանոններ բերի, և աստված իր պատվիրանները դրոշմեց տախտակի վրա, որ չմոռացվի և չչփոթվեն: Իսկ Ուլանգա ցեղը իր գիրը (նախիբիդի) սովորեց կապիկներից, որ բոլորել էին խարույկի շուրջ: Այդտեղ նույնպես աստվածային ծագում կա: Բայց շումերների աշխարհում, ուր աստվածներն իրար կարագ քսած գարեհացով էին հյուրասիրում, որոնք աղյուսի աստված ունեին՝ Կաբտա, և կինը բանաստեղծուհյուն էր նվիրում ... ամուսնուն, գրի ծագման մասին պատմում են շատ սովորական: Էնմերկարը սպառնալից խոսքեր էր ուղում հղել Արատտի կառավարչին, բայց որպեսզի բանբերը չմոռանա և ճիշտ փոխանցի, գիր է հնարում և դրանք փոխադրում աղյուսի վրա (ՃԿէ. 35): Աստված էլ Սինա լեռան վրա Մովսեսին իր պատվիրանները գրով տվեց, որ չմոռացվեն: Այնտեղ աստծո օրենքներ էին, այստեղ հզորի կամք, որ նույնպես աստծո օրենք է:

Իսկ չինացիներն իրենց հանգուցային գրի համար պարտական են Սյուի-գին-աս թագավորին: Ավանդությունը չինական գրի հեղինակ է ճանաչում Ֆու-Սի, Շեն-Նուց, Խուան-Դի կայսրերին և Խուան-Դի կայսեր քարտուղարներ Ցյու-Սուն, Յան-Ցզեին, որոնք հետո ճանաչվեցին իբրև գրի աստվածներ (ցզի-շեն): Կորեական ազգային գիրն ստեղծել է Սին-լո արքաներից մեկը,

տանգուտական գրի հեղինակն է Ջժաո Յուան-խաո թագավորը: Կարելի է նկատել մի օրինաչափություն: Դեղին Արևելքում գրի ծնողը կարծես իշխանությունն է, բայց դեղին Արևելքում իշխանությունն էլ հավատ է:

Այնտեղ, ուր գիրը մնաց հավատի ձեռքին, դարձավ քրմական խորհուրդ, հմայական նշաններ կամ թալիսման, խորհրդավոր և անիմա: Ոչինչ ավելի պահպանողական չէ, քան հավատը, և գիրը նրա մոտ քիչ փոխվեց: Հետագայում, իհարկե, եկեղեցին օգտվեց հնչունային գրից, բայց հնչունային գրի ստեղծման գործում թերևս նա դեր չունի: Իսկ իշխանության մոտ գիրն ազատ զարգացավ և դարձավ այբուբեն:

Բայց միշտ չէ, որ այդ ուղին անցել է պարզ և անկախ: Հավատն ու իշխանությունը միանձնավորված են կամ՝ համերաշխ, և ավելի արևելք իշխանությունը սրբագործվում է հավատով, ավելի արևմուտք հավատը միտում է իշխանության, հաճախ՝ ինքնին իշխանություն է:

Հարկ չկա մտնելու հին հույների կարգերի մեջ, որոշելու աստվածների ու մարդկանց, աստվածների ու արքաների փոխհարաբերությունները, բայց նրանք ուղղակի մոտ էին իրար, և աստվածները հանգիստ քայլում էին մարդկանց հետ հրապարակներում, կրելով նրանց բոլոր կրքերը: «Հույն դիցաբանությունն էր հույն արվեստի հողը»,—ինչպես և գրի, որ ազատ էր և հենց դա նրան հաղթանակ բերեց, հունարենը դարձավ lingua Franca:

Իսկ Եգիպտոսը,—այստեղ նույնպես արքաներն ու աստվածները համերաշխ էին: Բայց նրանք շատ ավելի ապրում էին անհերկրային կյանքով և ձեռք բերեցին խորհրդավոր մի իմացություն, որ և տարան իրենց հետ որպես գաղտնի դեղագիր:

Եգիպտացիներն իրենց կյանքը դարձրել էին պատկեր և խորհուրդ և հենց այդպիսին էլ նրանց գիրն է: Հիերոգլիֆ այսօր անընթեռնելի է նշանակում: Եվ չնայած նրանք աշխարհներ նվաճեցին և երկար տիրեցին մեծ ծովի վրա, բայց երբեք եգիպտական հիերոգլիֆը դուրս չեկավ Նեղոսի ափերից: Խեթերի և ուրարտացիների հիերոգլիֆները նրանց հետ կապ չունեն:

Կալխուի և Նինվեի ավերակներից բարձրանում է Ասորեստանի ստվերը, մի երկիր, որ այնքան սիրում էր ավերակներ: Նրանք շումերներից Բաբելոնի միջոցով փոխ առան նրանց գիրը: Նրանք պատերազմներով էին զբաղված և ժամանակ չունեին իրենք ստեղծելու: Բայց դա հարմար էր նրանց ոգուն. չոր ու գծա-

յին՝ սեպ, և ինչպես սեպ նրանք մխրճվում էին օտար սահմաններն ու թշնամու կուրծքը։ Ասորեստանցիները սեպագրերում նորամուծություն չարեցին, բայց սեպագրերով կարողացան ստեղծել մի պոեզիա, որ իր նմանը չունի՝ մահվան ու ավերի պոեզիա։ Ասորեստանյան արձանագրությունները, որոնք պատմում են արյունոտ արշավանքների մասին, զարմանալի պերճախոս են։ Ասորեստանյան գիրը, ավելի ճիշտ՝ բաբելական գիրը լայն տարածում գտավ Մերձավոր Արևելքում և երկար ապրեց։

Այդ երկրները Մերձավոր Արևելքում վաղուց իջել էին քաղաքական ասպարեզ։ Նրանք ունեին միատարր էթնիկական կազմ և ամբողջական էին հավատով ու իշխանությամբ և այդ պայմաններում ստեղծեցին սեփական գիր։ Բայց այլ էր Փոքր Ասիայի հյուսիսային և արևելյան ափերին։ Այդտեղ էթնիկական շերտեր կային. արիք և անարիք, և որքան լեզու։ Կովկասն անվանել են լեզուների լեռ[8], որտեղ «ժողովուրդը ժողովրդին, ցեղը ցեղին է նըստած» (ՃՁ. 1387—1388)։ Դեռ այսօր Իրանի սարահարթը լեզուների խճապատկեր է։ Այդ պայմաններում դժվար էր միավորվել, և հաճախ արդեն գրեթե բոլորվող շրջագիծը կտրվում կամ ճեղքվում էր էթնիկական նոր հոսանքով։

Ուրարտուն թերևս Փոքր Ասիայի արևելքում առաջին մեծ պետությունն էր, որ կանգնեց բազմաթիվ ցեղերի վրա, որոնք շարունակում էին ապրել իրար հետ և մեկուսի։ Ուրարտուն հզոր պետական միավոր էր, բայց ոչ՝ էթնիկական, և այդ պետությունը ավելի շուտ բարձրացել էր քաղաքական աստիճաններով։ Նրբ ուրարտական արքաները վերադառնում էին պատերազմից, գոհ էին բերում խալդիին, Թեյշեբաին և ուրիշ լեզուների աստվածների։

Ուրարտուի պետության և հավատի միջև չկար խզում, բայց կար տարածություն։ Հավատը ցեղի մակարդակ ուներ։ Նրա կաճառում ապրում էին սեփական և ուրիշ լեզուների աստվածներ, և նրանք թերևս գրում էին սեփական և ուրիշ լեզուների նշաններով։ Ուրարտական խեցեղենի վրա կան հիերոգլիֆներ, որոնք տեղական ծագում ունեն՝ անկատար և անվարժ։ Դրանք մնացին որպես քրմերի սեփականություն, իսկ Ուրարտուն փոխ առավ իր մեծ թշնամու՝ Ասորեստանի գիրը։

[8] Ստրաբոնը հաշվում է 70 լեզու (Geogr. XI. 2,16), Ալ-Մասուդին գրում է, որ Կաբխ լեռներում (Կովկասում) 72 ցեղեր կան, և ոչ մեկը մյուսին իր լեզվով նման չէ («Caucasica», հտ. 1, 1924, էջ 107)։

Ուրարտուն կարծես աշխարհ էր եկել մի խորհրդով՝ փակել հյուսիսից բարբարոսների ճանապարհը, որպեսզի չներխուժեն Փոքր Ասիա կամ Մերձավոր Արևելք, իսկ հարավից՝ պահել դաժան ու անհանդուրժող սեմիտներին։ Ուրարտուն իր ամբողջ գոյության ընթացքում կատարեց այդ դերը և ընկավ։ Նրա հետ ընկավ նրա գիրն ու մոռացության տրվեց։

Ուրարտացիներին եկան փոխարինելու հայերը, որոնք ժառանգեցին նրանց երկիրն ու մշակույթը։

Թե ինչ ծագում ունեին նրանք, հարկ չկա այստեղ քննել, միայն հայոց կազմավորման մեջ դեր խաղացին բազմաթիվ բաղադրիչներ։ Կորյունը (V դար) իր ժողովրդին կոչում է Ասքանազյան ազգ։ Դրանք թերևս սակերն են՝ սկյութները։ Պատմագիտությունը դա էլ հավանական չի համարում։ Բայց գուցե նրանք էլ մասնակցել են հայ ժողովրդի կազմավորմանը։ Խորենացին հայերին կոչում է Թորգոմյան։ Դա Տեգարամա կամ Թիլ-Գարիմմու տունն է, որ ենթադրել է տալիս փոյուգիական ծագում։ Այդ ժողովուրդն ունի և ուրիշ անվանադրիներ. Արամ, Հայկ։ Արամ,— թերևս ուրարտական Արամե թագավորն է։ Չէ՞ որ հայք կարող են ունենալ ժառանգորդի իրավունք, կամ թերևս արամեննների նախահայրը։ Իսկ Հայկը։ Հայերը իրենց կոչում են նրա անունով և ունեն ավանդություն։ Հայկը չուզեց ապրել Բելի հետ և եկավ հյուսիս։ Նա հյուսիսում տեսավ և ուրիշ մարդկանց, և նրանք միացան,— եկվոր ու տեղաբնիկ։ Հայերի ծագման մասին կա ուրիշ հիշողություն, որի արձագանքը մնացել է Հերոդոտի մոտ. նրանք փոյուգիացի էին, իսկ Ստրաբոնը ընդունում է նրանց թեսալական ծագումը։ Հին աշխարհի պատմական քարտեզը նույնպես զուգորդումներ է առաջացնում. Հայասա,— թերևս հենց հայոց օրրանն է, Արմե-Շուպրիա,— թերևս այդտեղ էին ապրում առաջին հայերը, իսկ հատ և հայ զուգորդությունը ինքնին շատ է հրապուրիչ։ Ինչևէ, թող պատմաբանները վճռեն, բայց ամեն դեպքում ոչ մի ժողովուրդ չի ծնվում, նրանք ծնունդ են առնում։ Այդպես և հայք։

Հայոց մասին առաջին անգամ հիշվում է Բիհիսթունյան արձանագրության մեջ։ Հայաստանը այն 23 երկրներից մեկն էր, որ չուզեց ընդունել Դարեհի իշխանությունը։ Դարեհը հայոց դեմ արշավանք է ձեռնարկում վեց անգամ և խաղաղեցնում միայն յոթերորդ անգամ։ Նրա բանակներին առաջնորդում էր մի հայ։ Դա ցույց է տալիս, որ նրանք արդեն ուժ էին իրենց համար և իրենց դեմ։ Արձանագրության բաբելական օրինակի մեջ, այնտեղ, ուր

պետք է լիներ Հայաստան (Armina) գրված է Ուրարտու (Urašṭu)։ Այդ նշանակում է, որ Ուրարտուից Հայաստան բաժանող գիծ չկա։ Եվ, վերջապես, Դարեհը տալիս է երկու հայ մարդու անուն, մեկը՝ Թշնամի, մյուսը՝ բարեկամ։ Այդպես նրանք մտան պատմության։ Ասորեստանը կործանեցին մարերը։ Նրանց դաշնակից էր Ուրարտուն։ Նրանք երկար չապրեցին իրենց ուրախությունը։ Ուրարտուին փոխարինեց Հայքը, Մարաստանին՝ Պարսը։ Այդ անցումը թերևս միատեսակ էր, դինաստիական տեղաշարժ միևնույն արմենական՝ ուրարտա-հայկական և իրանական՝ մարա-պարսկական ցեղերի միջև։

Աստիագնը իր գահը զիջեց Կյուրոսին, ոչ իր կամքով, ոչ ոք իր կամքով գահը չի զիջում։ Եվ դրվեց Աքեմենյանների տիրապետության սկիզբը։ Մարական հզորությունը չկորավ, այն փոխանցվեց Պարսին և մնաց Իրան։ Դա մի աշխարհակալություն էր, որի սահմանը ձգվում էր Միջերկրականից մինչև Հնդկական սարահարթ։ Նրա կազմի մեջ կային երկրներ, որոնք վաղուց արդեն ունեին պետականություն և գիր և երկրներ, որոնք նոր էին մտնում քաղաքական ասպարեզ։ Այստեղ էլ զոհ էին մատուցում Ահրամազդին և ուրիշ լեզուների աստվածների։ Իսկ իրար հետ հաղորդակցվում էին մեկ լեզվով և գրով։

Մերձավոր Արևելքը Աքեմենյան գույն ստացավ։ Իսկ Հայոց աշխարհը հին Մերձավոր Արևելքի մի բեկորն էր։ Նրա էթնիկական աճը վաղուց էր սկսվել, երբ իշավ քաղաքական ասպարեզ՝ Արևելքն արդեն Աքեմենյան էր։ Եվ նա ընդունեց ու յուրացրեց Աքեմենյան աշխարհի գիրը։

ԵՐԿՈՒ LINGUA FRANCA

Հին աշխարհում առանձին տոհմեր կամ տներ, որոնք բարձրացել էին իշխանության, հաճախ էթնիկապես կամ արյամբ կապ չունեին այն երկրի հետ, որտեղ իշխում էին և անտարբեր էին նրա ներքին կյանքին կամ՝ անհաղորդ։ Այդպես էր, նույնիսկ, եթե ունեին միևնույն էթնիկական ծագումը։ Դինաստիական և ազգային շահերը կարող էին համընկնել, բայց նրանք միշտ չէ, որ պայմանավորված էին իրարով, և դինաստիական հետաքրքրությունները պետք չէ շփոթել ազգայինի հետ։ Դինաստիաները նման էին թափառիկ սյուժեների, օտար, բայց ընդհանուր և տեղայնացված։ Ավանդությունը Ալեքսանդրին դարձրեց Նեկտանեբոսի որ-

դին, որպեսզի նրան կապի եգիպտական փարավոնների հետ։ Ինքը՝ Ալեքսանդրը, բոլորովին չքաշվեց իրեն հռչակելու Դարեհի ժառանգորդ և ուզում էր իր արքայանիստ քաղաքը դարձնել Բաբելոնը։ Աքեմենյանները զարմանալի լայնախոհ էին։ Իսկ Տիգրանի մայրաքաղաքը Անտիոքն էր, թե Արտաշատը, դժվար է ասել։ Հայ Երվանդունիները իրենց ծագած էին համարում Աքեմենյաններից, իսկ Արտաշիսյան դինաստիայի հիմնադիրը՝ Արտաշես Ա-ն գրվում էր Երվանդունի, որպեսզի կապի իրեն հին թագավորական սերնդի հետ։ Օտար ծագումը նույնիսկ հմայք ուներ։ Արշակունիները պարթև էին։ Այդ ընտանիքը արքաներ էր տալիս և ուրիշ շատ երկրների։ Արծրունի իշխանական տունը տոհմական ավանդությամբ սերում էր Ասորեստանի Սենեքերիմ թագավորից, ինչպես և Գնթունիները, Բագրատունիները իրենց համարում էին հրեից Դավիթ արքայի սերունդ, իսկ Մամիկոնյանները հանդես էին գալիս իբր հին արքայական տոհմի ժառանգներ։

Դինաստիաները կազմում էին մի տեսակ շերտ կամ կեղև էթնիկական պլազմայի վրա, և այդ կեղևի տակ պլազման ապրում էր իր գոյությունը։ Ամբողջ խնդիրն այն է, թե պլազմայի զարգացման ինչ հնարավորություններ էին առաջանում։

Երկրի վարչական և էթնիկական սահմանները չէին համընկնում։ Պետությունը փնտրում էր այնպիսի միջոցներ, որոնք համընդգրկող բնույթ կրեին։ Այն անտարբեր էր կամ անտարբեր էր պահում իրեն ազգային, տեղական ձևերի նկատմամբ և հեշտությամբ փոխ էր առնում ամեն ինչ, նույնիսկ լեզու, գիր և պաշտամունք, որ շերտ էր դառնում, իսկ էթնիկական-ազգայինը մրնում էր դրա տակ, ուր կարող էր վերապրել իրեն կամ դանդաղ մահանալ։ Այս պայմաններում փոխառություն, օտար կամ սեփական ըմբռնումները այլ էին, քան այսօր։

Դարեհը Բիհիսթունի ժայռին նախ հրամայեց փորագրել պարսկերեն։ Գիտնականները նույնիսկ ենթադրում են, որ այդ կիսահնչյունային սեպագիր այբուբենը ստեղծվել է Դարեհի մերձավորների կողմից[9]։ Բայց այդ գիրը չապրեց։ Այն երևաց արքա-

[9] Գիտնականները պարսկական սեպագիրը Դարեհի ժամանակների ստեղծագործություն են համարում, հենվելով Բիհիսթունյան արձանագրության § 70-ի վրա։ Դարեհն ասում է. «Ահրամազդի կամքով ես ուրիշ եղանակով կազմեցի գրությունը՝ արիերեն, որ առաջ չկար, ինչպես գրծված աղյուսի, այնպես էլ կաշվի վրա»։

Դեռևս Հելանիկոսը պարսից գրերի գյուտը վերագրում էր Դարեհի կնոջը՝ Ատոսին (ՃԵՖ. 58—60)։

յական արձանագրություններում և մոռացության տրվեց, չնայած դրա թիկունքում կարծես պետք է կանգնած լիներ այնպիսի հզոր պետականություն, ինչպիսին Աքեմենյանն էր, և եկավ դրան փոխարինելու մի փոքրիկ երկրի գիր՝ արամեերենը։

Արամեերենը Աքեմենյան աշխարհի ամենամեծ lingua Franca-ն է։ Այն համակեց ամբողջ Մերձավոր Արևելքը և մտավ, նույնիսկ, Եգիպտոս ու Միջին Ասիա։ Էլեֆանտինի հրեաներն անգամ դրում էին արամեերեն, երբ վաղուց արդեն ունեին իրենց սեփական գիրը։

Արամեերենի ծավալմանը օգնեց երկու հանգամանք։ Նախ՝ այն հնչյունային այբուբեն էր և գալիս էր փոխարինելու. սեպագիրը, որ ծանր էր և դժվարիմաց և ապա՝ պատկանում էր քաղաքական կշիռ չունեցող մի ժողովրդի, ուստի և չեզոք էր ու քաղաքական շահագրգռություններից դուրս[10]։

Արամեացիները ակտիվ դեր էին խաղում միջազգային առևտրի մեջ, ունեին մեծ շփման եզրեր, ընդգրկված էին արքունիքում դիվանական ծառայության մեջ և կարողացան աննկատելիորեն իրենց լեզուն դարձնել միջազգային հաղորդակցության միջոց՝ lingua Franca։

Արամեերենը ծավալվեց այնպիսի արագությամբ, ինչպես կարող էր որևէ դինաստիա իր իշխանությունը հաստատել, բայց ոչ մի դինաստիա այդքան տևական չեղավ։

Մ.թ.ա. VIII դարում արամեերենն արդեն նկրտում էր աշխարհակալության։ Ասուրա-արամեական երկլեզու արձանագրությունները, այրված պապիրուսների կնիքները, Նաբուգոդոնոսորի և Նաբոնիդի ժամանակներից եկող սեպագիր պնակիտները, որոնք ունեն արամեերեն ամփոփագրեր, դրա արտահայտիչ վկայությունն են։

---

10 Միջազգային հաղորդակցման լեզվի՝ Lingua Franca-ի խնդիրը այսօր էլ կա, բայց այն չի լուծվում քաղաքական պատճառներով։

«Տարեցտարի պահանջ է աճում մի այնպիսի լեզվի, որով մարդկության ճնշող մեծամասնությունը կկարողանար հաղորդակցվել,—ասում է ՍՍՀՄ ԳԱ թղթակից-անդամ, ՍՍՀՄ ԳԱ ռուսաց լեզվի ինստիտուտի դիրեկտոր Ֆ. Պ. Ֆիլինը։—Այդպիսի լեզու առայժմ չկա, չնայած, որ անգլո-սաքսերն այդ պրոբլեմն արդեն լուծված են համարում։ Նրանց կարծիքով անգլերեն լեզուն աշխարհում հիմնականն է։ Բայց ո՛չ մենք, ո՛չ ֆրանսիացիները, ո՛չ գերմանացիները, ո՛չ իտալացիները, ո՛չ ուրիշ շատերը, հասկանալի է, այդպես չեն կարծում։ Նույնիսկ միտք արտահայտվեց հիմնական լեզու դարձնել որևէ փոքր ժողովրդի բարձր զարգացած լեզու։ Եվ անցյալ տարի Տոկիոյում ազգագրագետների կոնգրեսում առաջ քաշեցին հայերենը այդպիսի լեզու դարձնելու գաղափարը» (ՄԻՐ. 4)։

Թերևս արամեերենին ծանոթ էր և Ուրարտուն։ Որոշ հիմքեր կան այդպես կարծելու (ՃՂ. 75—76) և եթե Ուրարտուն հարատևեր, արամեերենն անշուշտ դուրս կվաներ նրա սեփական գիրը և կիշխեր միայնակ, ինչպես էլամում և Բաբելոնում։

Արամեերենն արդեն ընդհանրական էր Աքեմենյաններից առաջ, դեռևս Ասորեստանի տիրապետության ժամանակ, և պահեց իր դիրքերը Աքեմենյաններից հետո, երբ Փոքր Ասիան հելլենիզմով էր տոգորված։

Արամեերենի աշխարհակալության սկիզբը նշանավորվում է աքադա-արամեական երկլեզու արձանագրություններով, իսկ վախճանը արամեա-հունական, բայց և՛ սկիզբը, և՛ վախճանը տարբեր թվական ունեն տարբեր երկրներում։ Կանդախարի արձանագրությունը հաշվվում է մ.թ.ա. III դարի կեսերը (ՄԽԴ. 1—48), իսկ Արմազինը՝ մ.թ. II դար (ՄՉ. 49—57)։

Հայոց մեջ արամեերենի առաջին հիշատակությունը երկրորդաբար պահպանվել է Դիոդոր Սիցիլիացու մոտ։

Էվմենեսը Անտիգոնոսի դեմ նամակ է գրում հայոց սատրապ Օրոնտեսի անունից։ Նամակը հղված է Պևկեստասին, որ Պերսիս սատրապն է, և գրված է ասորական տառերով (ՄԺԲ. XIX. 23)։ Բայց ոչ միայն ասորական տառերով (արամեատառ), այլ հենց արամեերեն։ Հայերեն չէր կարող, քանի որ հասցեագրված է Պևկեստասին և ոչ՝ պարսկերեն։ Արամեատառ պարսկերենն ավելի ուշ է թվագրված՝ III դար մ.թ.ա. (ՄԺԲ. 24)։ Ճշմարտանման լինելու համար Էվմենեսը, անշուշտ, պետք է գրեր արամեերեն (Մ. 106)։ Ուրեմն, մեր թվագրությունից առաջ IV դարում հայոց դիվանական լեզուն արամեերենն էր։ Դա հենց Աքեմենյանների դիվանական լեզուն է, որ ապրեց դիադոխների ժամանակ և հետո։

«Յետ ամենայն առաքինութեանց և գործոց ուղղութեանց Արտաշիսի, հրամայէ զսահմանս գիւղից և ագարակաց որոշել, քանզի բազմամարդացոյց զաշխարհս Հայոց, եկամուտս բազումս ածելով ազգս, և բնակեցուցանելով ի լերինս և ի հովիտս և ի դաշտս։ Եւ նշանս սահմանացն հաստատեաց այսպէս. հրաման տալով քարինս կոփել չորեքկուսիս, և պնակաձև փոսել զմէջսն, ծածկելով յերկրի, և չորեքկուսիս ի վերայ յուրացանել ամբարտակս, սակաւ ինչ բարձրագոյն յերկրէ» (Ղ. 186)։

Այս պարբերությունը քաղում ենք Մովսես Խորենացուց, որ հայոց պատմահայրն է։ Եվ երբ Սևանի ավազանում և այլուր գտնվեցին ինն այդպիսի կոթողներ, պատմիչի նկարագրությունն

այնքան էր ճշգրիտ, որ թվում է սահմանաքարերը մինչև Խորենացին, այսինքն՝ յոթ դար կանգուն են եղել, և նա տեսել է անձամբ։

Այդ կոթողներն այսօր պատմիչի հավաստիության վկայություն են։ Բայց դրանք վկայում են և մի ուրիշ բան։ Նոր Արտաշիսյան դինաստիայի առաջին գահակալը (մ.թ.ա. 189—160) սահմանաքարերի վրա փորագրել է արամեերեն։ Այդ նշանակում է արամեերենը հայոց մեջ մեր թվագրությունից առաջ II դարում մնում էր իբրև վարչա-դիվանական լեզու։

Արամեերենը շարունակեց ապրել, մինչև, թերևս, նույնիսկ մեր թվագրության առաջին դարերը։ Գառնիի արամեերեն արձանագրության տողերից (գտնվեց 1961 թվականին) կարդացվում է. «Թագավոր հայոց մեծաց, որդի թագավորի Վաղարշի»։ Եթե դա Վաղարշ Բ-ն է, ապա արձանագրությունը պետք է որ գրված լինի մ.թ.ա. II դարի վերջին կամ III դարի սկզբին (ՃՁՐ. 125)։

Այդպես։ Երեք դինաստիաների տիրապետության միջոցին (երվանդունիներ, Արտաշիսյաններ, Արշակունիներ) արամեերենը հայոց մեջ մնաց իբրև դիվանագիտական և դիվանական, ասա՝ թերևս միայն դիվանական լեզու։

Բայց այդ ընթացքում, հատկապես Արտաշիսյանների օրոք, ծաղկում էր և հունարենը։ Դա հելլենիզմի հաղթանակն էր։ Տիգրան Ա-ն իր դրամների վրա փորագրում էր հունարեն. «Արքայի Տիգրանի հելլենասերի», «Արքայի Մեծի Տիգրանի հելլենասերի» (ԿԴ. 694)։ Իսկ Տիգրան Բ-ն, որ իրավամբ Մեծ է կոչվել, փորձում էր իր մայրաքաղաքը դարձնել հելլենիստական քաղաքակրթության կենտրոն։

Հռետոր Ամփիկրատոսը բարյացակամորեն ընդունվեց Տիգրանի կողմից, գրող և փիլիսոփա Մետրոդորոս Սկեպսացին Տիգրանի բարեկամն էր և նրա հյուրը (ՃՂԱ. 190—191)։ Նա գրեց Տիգրանի պատմությունը, որը չի հասել մեզ[11]։ Տիգրանակերտում կար հունական թատրոն, ուր խաղացի էին գալիս նշանավոր դերասաններ։ Արտավազդ արքան՝ Տիգրանի որդին, հունարեն ողբերգություններ էր գրում։ Նրանց հաջորդները ևս չէին թաքցընում իրենց մեծ համակրանքը հելլենիզմի նկատմամբ։ Տիգրան Գ-ի և Տիգրան Դ-ի դրամների վրա դարձյալ կարդում ենք հունարեն. «Արքայի Մեծի Տիգրանի հելլենասերի», «Արքայի Մեծի Տիգրանի հայրասերի և հելլենասերի» (ԿԴ. 697)։ Դինաստիական և

[11] Ե. Քասունին գտնում է, որ Մետրոդորոս Սկեպսացու Պատմությունը ծանոթ էր Ստրաբոնին և Թրոգոս Պոմպեոսին, որից օգտվել է Հուստինոսը (ԺԻԲ. 170)։

քաղաքական նախասիրություն։ Բայց ո՞ւր մնաց ազգային պատիվը։ Այսօր և ոչ մի կառավարող իր դրամի վրա այդպես չէր մակագրի։ Հին աշխարհը հասկանալու համար պետք է վերապրել այն։ Համենայն դեպս, Արտաշիսյան Հայաստանի շեշտված հելլենիզմը քաղաքական մեծ նախապայման էր, որով հետագայում հնարավոր եղավ պահպանելու սեփական քաղաքակրթությունը։

Արմավիրում գտնվել են յոթ հունարեն արձանագրություններ, որոնք պատկանում են մ.թ.ա. II և I դարերին (ՃԽ. 35—61. ՀԳ)։ Արձանագրություններից մեկը քաղվածք է Հեսիոդոսի «Աշխատանք և օրեր» երկից։ Արձանագրություններ են գտնվել Տիգրանակերտում, Վաղարշապատում և այլուր։

Արշակունիների ժամանակ հունարենը հարատևեց մինչև մ.թ. I—IV դդ.։ Գառնիի նշանավոր արձանագրությունը պատկանում է Տրդատ Ա-ին, որ մ.թ. I դարի երկրորդ կեսին է թագավորել (ՀԴ, ՄԲ. 174—211, ԻՋ. 229—234), իսկ Ֆարկին—Տիգրանակերտի արձանագրությունը հրամայել է փորագրել Տրդատ Գ-ն իր գահակալության առաջին տարիներին, 287 թվականից ոչ շուտ[12]։

Եթե արամեերենը հայոց մոտ դիվանական լեզու էր, ապա հունարենը ընդգրկում էր քաղաքական և ավելի մշակութային ոլորտներ։ Նրանք հարատևում էին զուգահեռ։

Արամեերենը պարսից մոտ թվագրվում է մ.թ.ա. III դար։ Այն կանգ առավ, երբ սկսվեց պահլավերենը, կամ վերաճեց պահլավերենի, իսկ Հայաստանում արամեերենը շարունակեց մինչև մ.թ. III դարը։ Դա հենց ցույց է տալիս, որ պահլավերենն այնտեղ դեր չի ունեցել։

Աքեմենյանները հովանավորում էին արամեերենը։ Այն նրանց իշխանության շրջանում չէր կարող տեղայնանալ և փոխել իր դեմքը, որովհետև վիթխարի տիրապետության մեջ այլուր կդադարեր հասկանալի լինելուց և կկորցներ իր ընդհանրական դերը։ Այդպես էր և Սելևկյանների ժամանակ։ Սելևկյանների կառավարման շրջանում բարձրացավ հունարենը, բայց աքեմենյան որոշ ավանդույթների հետ միասին պահպանվեց նաև նրանց lingua Franca-ն՝ արամեերենը։ Արամեերենը արդեն քաղաքացիություն ուներ լայն

[12] Արձանագրությունը հայտնաբերել է Լեման-Հաուպտը 1899 թ. և վերագրում է Պապին (ՄԼՐ. 418—419)։ Մանանդյանը գտնում է, որ Տրդատ Գ-ի արձանագրության ժամանակը պետք է ենթադրել III դարի վերջերին, հավանորեն՝ 298 թ. (ՀՋ. 120)։ Արձանագրությունը, սակայն, բավական պարզ հուշում է 287 թվականի իրազարձությունները և պետք է գրված լինի այդ շրջանում (ՀԷ. 162—170)։

տարածքի վրա, նրա ետևում կանգնած էր գրագիրների մի ամբողջ դաս, ստեղծվել էր պաշտոնավարական համընդհանուր կարգ, և պետք չէր այն խախտել։

Իսկ հունարենը ընդգրկեց լայն ոլորտներ։

Երկու lingua Franca.

Բայց երբ ընկավ Սելևկյան իշխանությունը, պարսիկները հունարենը ետ մղեցին և վերասերեցին ավանդույթը՝ արամեերենը։

Աքեմենյանների ժամանակ կար միայն մեկ lingua Franca, որ իր հետ քաղաքական ազդեցություն չէր բերում և չէր ծառանում իրանական ոգու դեմ։ Սելևկյանների և նրանց պետական լեզվի՝ հունարենի դեմ բարձրացած ընդդիմությունը տարավ ավանդույթի և առօրյայի դանդաղ միակցման, որից ծնվեց ընկեցիկ։

Այդ շրջանում հայոց մոտ ևս կար երկու lingua Franca։ Եվ դրանք շարունակեցին ապրել պարզ հարևանությամբ։ Հելլենիզմը հետո Հայաստանում չմեռավ, և նրա լեզուն՝ հունարենը ետ չմղվեց։ Հայ պետականությունը հասավ, նույնիսկ, աշխարհակալության, և հունարենը մնաց իբրև lingua Franca։ Եվ որովհետև ետ չմղվեց հունարենը՝ պահպանվեց արամեերենը։ Հունարենի դեմ չկար թշնամանք, որ միջոցներ որոնեին նրան դիմակայելու, ինչպես պարսից մոտ։ Եվ արամեերենը Հայաստանում մնաց իբրև արամեերեն և ոչ՝ ἑτερογλωσσία մի ուրիշ լեզվի համար։ Իսկ դա իր հերթին վկայում է, որ ἑτερογραφική հայերեն չի եղել և ոչ էլ՝ միջին պարսկերեն։ Այդպիսին չի եղել և հարևան Վրաստանում։ Արմազի արձանագրությունները դրա լավագույն վկայությունն են։

Արամեերենի տևականությունը արտահայտում է տեղական լեզուներով գրի բացակայություն, բայց այն չի պայմանավորված տեղական լեզուներով գրի բացակայությամբ։ Ընդհակառակը, տեղական լեզուներով գրի բացակայությունն է պայմանավորված արամեերենի տևականությամբ, այն հանգամանքով, որ չէր խախտվում ավանդույթը, և արամեերենը հունարենի հետ միասին շարունակում էր մնալ իբրև lingua Franca, և տեղական լեզվով գրի պահանջ չկար։

Իսկ պաշտամունքի լեզուն։ Այս հարցը մեզ վերադարձնում է Տիրին և մեհենական դպրությանը։

ՏԻՐ

Ինչպես արքաները, այնպես էլ աստվածները կարող էին ունենալ, բայց հյուրընկալվել տեղական դիցարա-

նում։ Էմինը կարծում է, որ Տիրը գալիս է ասուրա-բաբելական Նաբու-Նեբոից (Եէ. 23)։ Որոշ երկմտությամբ այդպես է մտածում և Տաշյանը։ Տիգրան Մեծը Հայաստան բերեց Բարշամինի՝ Բել-Մարդուկի արձանը։ Նրա հետ եկավ նաև նրա դպիրը՝ Նաբուն (ՃԻԲ. 114)։ Բարսեղ Սարգիսյանը Էմինի հետ համաձայն չէ։ Պետք է նրա ծնունդը փնտրել այլուր (Ճե. 130)։

Յուստին հակված է Տիրին բերելու պարսից աշխարհից (ՄԻէ. 325), Ալիշանը թողնում է անորոշ (ԺՔ. 309—314), Հյուբշմանը դժվարանում է կարծիք հայտնել (ՄԻԲ. 89), իսկ Ենսենը գրտնում է, որ Տիրը բուն խեթական՝ նախահայոց աստվածություն է (Te=տեր և ur) (ՄԻե. 185—187)։

Ինչպիսին էլ լիներ Տիրը, նա հանդես է գալիս իբրև ազգային աստվածություն։

Ագաթանգեղոսը Տիրի պաշտոնավայրը կոչում է Երազամոյն տեղի և միաժամանակ՝ ուսման ճարտարության մեհյան.

«Եւ որ յԵրազամոյն տեղիսն անուանեալ կայր։ Նախ դիպեալ ի ճանապարհի երազացոյց երազահան պաշտաման Տրի դից, դպրի գիտութեան քրմաց, անուանեալ Դիւան գրչի Որմզդի, ուսման ճարտարութեան մեհեան»— գրում է պատմիչը։

Տարբեր և երկուական է Տիրի բնույթը՝ երազացոյց, երազահան, որ կապվում է Երազամոյն տեղի հետ և՝ դպիր գիտութեան քրմաց, Դիվան գրչի Որմզդի, որ կապվում է Մեհյանի հետ։ Երկու պոռումներ և երկու պաշտամունք, որ միացած են իրար։

Տիրը Որմզդի դպիրն է («Դիւան գրչի Որմզդի»)։ «Որմզդի անունը պատկանում է քրիստոնյա Հայաստանը կործանող Սասանյաններին»,—գրում է Լագարդը (ՄԼԱ. 292), իսկ մինչև Սասանյանները այն Արամազդ էր. «Աստից կարելի է հետևցնել,—գրում է Գելցերը,— թէ հեթանոս դիցաբան ճարտասանից դպրութեան միացած Երազամոյն պատգամատեղւոյն հետ, գրեթե բոլորովին նոր և վերջին ժամանակաց հաստատութիւն մը է» (ԼԲ. 42)։

Արտաշեսը Հունաստանից բերել է տալիս աստվածների արձաններ, որ իր մահից հետո Տիգրանը բաշխում է մեհյաններին. «Կանգնեաց զՈղիմպիական պատկերն Դիոսի յամուրն յԱնի, և զԱթենայն ի Թիլ, և զԱրտեմիդայ զմիւս պատկերն յԵրիզայ, և զեփեստոն ի Բագայարինջ...» (Ղ. 127)։

Աքեմենյան Արամազդին զուգորդեց հելլենիստական Դիոսը կամ Զևսը, իսկ աքեմենյան Արամազդին և հելլենիստական Զևսին եկավ փոխարինելու սասանյան Որմիզդը։ Իշխողներն ամենուր և՝

պաշտամունքի մեջ իրենց նախասիրությունն են բերում: Բայց անունների իրար ծածկող շերտի տակ պահվում է աստված, որ հարազատ է, բնիկ, որի անունը քերվել է ժողովրդի հիշողությունից, բայց պաշտամունքը՝ ոչ: Աստվածներն էլ պալիմպսեստ են:

Արամազդը, Դիոսը, Որմիզդը փոխանուններ են բուն հայոց աստծո, որ կոչվում էր Հայկ, որ և ժողովրդի անվանադիրն է: Հայկի՝ իբրև աստծո մասին բավական հստակ հիշողություններ են պահպանված: Հայոց երկնքում կա Հայկ կամ Խեկ համաստեղություն, նրա հետ կապվում են բազմաթիվ տեղանուններ, նրա շուրջ հյուսվել են ավանդություններ, որոնք դիցաբանական զրույցների բնույթ ունեն:

Տիրը ուղիղ գծով կապվում է Հայկի հետ: Նա հայոց չորրորդ ամիսն է՝ տրե և Հայկի որդին (ԺԲ. 154): Նա Հայկի գրողն է, որ հետո դարձել է Որմիզդի դպիր: Երազամոյնը հայոց հին պաշտամունքի տեղ էր, ուր գուշակություն էին անում և լսում աստծո պատգամները, ինչպես Արծվյաց դաշտը Ասորեստանում: Տիրը՝ երազացույց, երազահան պաշտաման դից, գրի էր առնում մարդու գալիքը և մահվան օրը:

Այդ պաշտամունքը ուներ ցեղի մակարդակ, երբ Հայկն էր աստվածների հայրը:

Մարդու առաջին իմացությունը կապվում է կախարդանքի և հմայության հետ: Հին բաբելացիները ու քաղդեացիները փորձում էին մոլորակների շարժման, արծվի թռիչքի, ծառերի սոսափյունի, զոհի ջղաձգումների և ուրիշ ամեն ինչի մեջ կռահելու աստծո կամքը: Նրանք ուզում էին հասկանալ աստվածների լեզուն, նրանք հաղորդակցվում էին ոգիների հետ, և ծնվում է հմայությունն ու կախարդանքը:

Դա իմացության առաջին քայլերն են: Բայց աստծո լեզուն մատչելի չէ բոլորին: Քրմերի ձեռքին այն մնում էր գաղտնի և խորհրդավոր: Հմայությունը ոգու ալքիմիա է և ունի դեղագիր, որ չի ընթեռնվում: Նինթիդիի շատ նշաններ բոլորը չէին կարող ճանաչել, այլ միայն նրանք, որ անցել էին հատուկ կրոնական ծեսերով, իսկ եթե ոչ՝ նշանները կարող էին աղետ բերել: Փաստորեն նրանք կկորցնեին իրենց խորհրդավորությունը: Այդպես աղետաբեր հայտարարվեց մայա ժողովրդի գիրը և ոչնչացվեց մայա քրմերի կողմից: Դրաուերը պատմում է մանդեացիների (գալիլեացիների) մասին, որ նրանց համար ավելի ուժ ուներ անծանոթ լեզվով գրված հմայիլը, քան սեփական: «Դրանց մեծ

դրամ էին վճարում»,— ասում է նա (ՃՄԴ. 347): Գիր, մանդեերեն՝ աբադա, նշանակում է նաև հմայություն: Իսկ ռուն՝ գերմաներեն նշանակում է գաղտնի:

Այս հանգամանքը արգելում է գրի հետագա զարգացումը քրմության գրկում և հաճախ ազգային գիրը կանգնեցնում փակուղու առաջ:

Ջերնոզրեց հրաբերը՝ սլավոնական Կորյունը, գրում է. Прежде убе словене не имеху книг, но чротами и резами четеху и гатааху (считали и гадали) погане суще (будучи язычниками) («Սլավոններն առաջ գիր չունեին, բայց երբ հեթանոս էին, հաշվում էին ու գուշակություններ անում գծերով ու խազերով» (ՃՂԴ. 37):

Հայոց մեջ ևս նախնաբար գիրը գուշակության և հմայական նշան է եղել: Գրողը ոչ թե դպիր է, այլ՝ որ բախտ է գրառում: «Գրողը տանի», «գրողի ծոցը», «գրողի բաժին» կամ հենց «գրող» արտահայտությունները այդ ըմբռնման վերապրուկ են:

Այդպես, գրող և գիր նախնաբար պաշտամունքային և արարողական իմաստ ունեին և ոչ՝ դպրության: Տիրը արձանագրում և կանխորոշում էր ինչ-որ խազերով ու նշաններով՝ чротами и резами, որ դեռ այբուբեն չէր:

Բայց հետո երազամույն տեղը մեհյան կանգնեց, և Տիրը, որ նախապես բաց երկնքի տակ աստծո խորհուրդն էր հաղորդում, գնաց մեհյան: Դա մի շրջան էր, երբ հավատը դառնում է կրոն, և պաշտամունքը մեհենական բնույթ է ստանում: Հայկին ծածկեց Արամազդը: Ցեղի հավատը պետական կրոնի բնույթ կրեց: Այդ ընթացքը համընկնում է հայ ժողովրդի քաղաքական ճանապարհին, ավելի ճիշտ՝ գնում է նրա հետքերով: Նոր բարձրացած պետական կրոնը ընդունում է աքեմենյան աշխարհի ձևերն ու լեզուն՝ արամեերեն:

Նշանագրերը, որոնցով երազացույց, երազահան Տիրը մարդկանց ճակատագիրն էր ցույց տալիս, կամ՝ գուշակություն անում, փոխվեցին արամեերեն այբուբենի: Սեփական գիրը մի կողմ մընաց, կամ կանգ առավ կես ճանապարհին: Դա անօրինակ չէր: Ուրարտացիները գտան, որ ասորեստանյան սեպագիրն ավելի հարմար է, քան իրենց հիերոգլիֆը, իսկ հետո տեղայնացրին այն: Պարսիկներն իրենց կիսահնչյունային սեպագիրը փոխարինեցին արամեերենով, որ հետո գաղափարագիր դարձավ տեղական լեզվի համար, գերմանական ռուները տեղի տվեցին լատիներենի

առաջ, որ հետո ընկավ ազգային այբուբենի հիմքում: Գրեթե բոլոր օրինակներում, երբ ցեղը կամ ժողովուրդը մտնում է լայն պատմական հունի մեջ, որևէ անցման ժամանակ մի կողմ է թողնում կամ մոռանում է սեփական գիրը և դիմում փոխառության:

Փոխառությունները, սակայն, սոսկ գրի բնույթով չեն պայմանավորված, այլև՝ դերով, և որովհետև հայոց կամ, կարելի է ասել՝ հայկյան նշանագրերը մնում էին անհասկանալի, ճանապարհ բացվեց արամեերենի համար, որ նույնպես անհասկանալի էր, բայց այբուբեն էր, որով կարելի էր գրականություն ստեղծել:

Երազամույն տեղին դարձավ ուսման-ճարտարության մեհյան, իսկ նրա հովանավոր աստված մնաց նույնը՝ Տիր, բայց դարձավ երկպաշտոն: Հայկյան նշանագրերը բավարար էին նրա մեկ դերի՝ հմայության և գուշակության, բայց ոչ մյուս՝ դպրության համար:

Արամեերենը կարող էր ծառայել և՛ հմայության, և՛ դպրության և պահել իր խորհրդավորությունը, որովհետև օտար էր և անմատչելի: Դա համաձայն է քրմապետական ոգուն: Եվ այդպես, արամեերենի տակ ծածկվեցին և մոռացության տրվեցին նախաարամեական հայոց նշանագրերը, որոնցով Տիրը գուշակություն էր անում երազամույն տեղում[13]:

ՄԵՀԵՆԱԿԱՆ ԴՊՐՈՒԹՅՈՒՆ

Մեհենական դպրության մասին մենք ուղղակի տեղեկություններ չունենք:

Խորենացին հաղորդում է, որ քրիստոնյա հերձվածող Բարդածանը հեթանոսներին դարձի բերելու համար՝ «զի աշակերտել զոք կարասցէ ի խուժ հեթանոսացն», գալիս է Հայաստան: Բայց երբ նրան չի հաջողվում, գնում է Դարանաղյաց Անի, ուր ծանոթանում է մեհենական մատյաններին և քաղում իր պատմությունը. «Եմուտ նա յամուրն յԱնի, և ընթերցեալ զմհենական պատմութիւնն, զորում և զգործս թագաւորացն, յաւելլով իւր և որ ինչ առ իւրեան, և փոխեաց զամենայն ի լեզու ասորի, որ և ապա անտի յեղաւ ի յոյն բան»,—գրում է պատմիչը (Ղ. 201): («Մտավ նա Անի ամրոցը, կարդաց մեհենական պատմությունը, որի մեջ նաև՝ թագավորների գործերը. նա իր կողմից ավելացրեց իր ժամանակի անցքերը, բոլորը փոխադրեց ասորի լեզվի, ապա՝ հունարենի»):

Այստեղից պարզ է, որ Հայաստանում մեհենական դպրությունը չի եղել ո՛չ հունարեն և ո՛չ ասորերեն, այլապես Բարդածանը Անիի մեհենական դիվանից քաղված նյութերը չէր վերածի նախ՝ ասորերենի, ապա՝ հունարենի:

«Չորրորդ դարում օտար լեզուներով Հայաստանում քաղաքացիություն ունեին հունարենը և ասորերենը: Եթե Բարդածանի արտագրածը ո՛չ ասորերեն էր և ո՛չ հունարեն, ապա մնում է ենթադրել, որ նա գրված պետք է լիներ տեղական լեզվով՝ հայերեն»,—եզրակացնում է Ա. Գ. Աբրահամյանը (Գ. 17):

«Բարդածանի փոխադրած մեհենական պատմությունը ամենայն հավանականությամբ եղել է պարսկերեն լեզվով: Հայտնի է, որ պարսկերենը մի ժամանակ այնքան տարածված էր Հայաստանում, որ Քսենեֆոնը Հայաստանից անցնելիս գյուղացի կանանց ու աղջիկների հետ խոսում էր պարսիկ թարգմանի միջոցով: Մեհենական գրականությունը հենց այս՝ Հայաստանում լայն տարածում ունեցող պարսկերենով պետք է որ եղած լինի»,—ենթադրում է Էմ. Պիվազյանը (ՂԲ. 158):

Մեհենական դպրությունը, սակայն, չի եղել ո՛չ հայերեն, ո՛չ պարսկերեն:

Նախ, IV դարում հիրավի քաղաքացիություն ունեին հունարենը և ասորերենը: Բայց Բարդածանը II—III դարի պատմիչ է և չէր կարող IV դարում մատյաններ կարդալ և եթե փորձեր՝ մեհյաններն արդեն հրդեհված էին:

«Կամիմ զանխմաստասէր բարս առաջնոցն մերոց նախնեացն ոչ առանց յիշատակի բամբասանաց թողուլ»: Այսպես է սկսում Խորենացին իր Պատմության առաջին գլուխներից մեկը: Նա այդտեղ մեղադրում է մեր թագավորներին և մյուս նախնիներին՝ «թագաւորացն մերոց և այլոց առաջնոցն», որ անփույթ եղան և թողեցին, որ մոռացվի իրենց պատմությունը:

«Բազում գործք արուեստեան գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի, զոր և ոչ մի ոք ի նոցանէ պէտ յանձին կալաւ մատենագրել»,—դժգոհում է պատմիչը (Ղ. 10):

[13] Ա. Սամվելյանը բերում է նախնական գրի օրինակներ և գտնում, որ դրանք, անկախ ասորեստանյան սեպագրերից, կիրառվել են իբրև տեղական նշանակություն ունեցող գրեր՝ հիերոգլիֆային ձևի յուրահատուկ նշանագրեր (ԺԴ. 183—190):

(«Մեր աշխարհում էլ քաջության շատ գործեր կան գործված, գրելու և հիշատակելու արժանի, որ նրանցից ոչ ոք հոգ չտարավ գրի առնելու»)։

Խորենացին կանխում է ամեն մի հնարավոր արդարացում. «Այլ ասիցէ ոք արդեօք. վասն ոչ լինելոյ գիր և դպրութիւն ի ժամանակին, կամ վասն պէս-պէս պատերազմացն, որ կուռ զմիմեանց զկնի ի վերայ գային։ Այլ ոչ արդարև այսոքիք կարծեցեալ լինի, քանզի գտանին և միջոցք լեալ պատերազմացն, և գիր Պարսից և Յունաց, որովք այժմ գիւղից և գաւառաց, ևս և իւրաքանչիւր տանց առանձնականութեանց, և հանուրց հակառակութեանց և դաշանց այժմ առ մեզ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք, մանաւանդ որ ի սեպհական ազատութեան պայազատութիւն» (Ղ. 11)։

(«Բայց գուցե մեկն ասի. այն ժամանակ դիր ու գրականություն չլինելու պատճառով այդպես եղավ, կամ զանազան պատերազմների, որ անընդհատ մեկը մյուսին էին հաջորդում։ Բայց արդար չի լինի այսպես մտածելը, որովհետև պատերազմներն ընդմիջումներ էլ են ունեցել, և կային պարսից և հունաց գրեր, որոնցով գրված այժմ մեզ մոտ կան անթիվ քանակությամբ գրություններ, գյուղերի ու գավառների, յուրաքանչյուր տների սեփականության, ընդհանուր վեճերի ու դաշինքների, մանավանդ սեպուհական ազնվականության ծագման վերաբերյալ»)։

Ճիշտ է, հայոց գիր ու գրականություն չի եղել, բայց մեր նախնիները կարող էին հունարենով և պարսկերենով թողնել իրենց երկրի պատմությունը, որ չեն արել։

Աղբյուրների զուգորդման մի օրինակ մեզ հնարավորություն է տալիս որոշելու նրանց բնույթը։

Շարադրելով իր Պատմության Բ գրքի ԽԸ գլուխը, Խորենացին գրում է.

«Եւ զայս մեզ ստուգապէս պատմէ Ուղիմպ քուրմ Հանուոյ, գրող մեհենական պատմութեանց, և զայլ բազում գործս՝ զոր ասել կայ մեզ առաջի, որում և Պարսից մատեանքն վկայեն և Հայոց երգք վիպասանաց» (Ղ. 176)։ («Այս բանը մեզ հաստատապես պատմում է Հանիի Ողյումպ քուրմը, որ գրել է մեհենական պատմություններ և ուրիշ շատ գործեր, որ մենք պատմելու ենք, որին վկայում են նաև Պարսից մատյանները և Հայոց վիպասանների երգերը»)։

Խորենացին իբրև համազոր աղբյուրներ թվում է մեհենական

պատմութիւնք, Պարսից մատեանք և Հայոց երգք վիպասանաց՝ հայ վիպասանների երգեր։ Ինչպես տեսնում ենք, առաջին երկուսը մատենագրական բնույթ ունեն, երրորդը՝ բանահյուսական (հայոց երգք վիպասանաց)։ Խորենացին հայ մատենագրական աղբյուր չի հիշում, այն չկար՝ «վասն ոչ լինելոյ գիր և դպրութիւն ի ժամանակին»։

Այստեղ կարելի է ենթադրել նաև, որ պարսից մատյանները և մեհենական պատմութիւնքը տարբեր են, և մեհենական պատմութիւնքը պարսկերեն չեն, այլապես դրանք նույնպես կլինեին Պարսից մատեանք։

Խեյրիսոփոսը՝ Քսենեֆոնի զինակիցը, հայ կանանց հետ խոսեց պարսից թարգմանի միջոցով (ՃԼԱ. 95—96)։ Բայց նրանք իրար հետ արտահայտվել են բանավոր։ Եթե գրավոր լեզուն պայմանավորվեր խոսակցական լեզվով, ապա այն, անշուշտ, հայերեն պետք է լիներ, որովհետև, միևնույն է, հայ կանայք ավելի լավ կխոսեին հայերեն, քան թե պարսկերեն։

Բացի այդ, մ.թ.ա. V դարում, երբ Քսենեփոնը 10 հազար հելլենների հետ Հայաստանի վրայով կտրեց իր երթուղին՝ պարսից աշխարհն էլ չէր գրում պարսկերեն։ Նրանց դիվանական լեզուն էլամեերենն էր և արամեերենը, իսկ պարսկերենը, որ կիսահնչյունային սեպագիր էր, կրում էր անցողիկ բնույթ և արագ դուրս եկավ կիրառումից։

Վերջապես, մեհենական դպրությունը պաշտամունքային դպրություն է, որ չի պայմանավորվում խոսակցական լեզվով և նույնիսկ կարող է չհամընկնել պետական գրին և դպրությանը։ Սանսկրիտը երբեք խոսակցական լեզու չի եղել։ Այն վեդաների լեզուն էր միայն։

Պարսից վարկածը, սակայն, չի կարելի թեթևորեն շրջանցել։ Լինելով քաղաքական կապի և հարևանության մեջ, Իրանի և հայոց քաղաքակրթությունները հաղորդակից էին իրար։ Հայ դիցարանի անվանացանկը հիմնականում պարսկական ծագում ունի և բոլորովին էլ անսպասելի չէ, եթե մեհենական դպրությունն էլ պարսկերեն լիներ։

Բայց միշտ չէ, որ ճիշտ է գնահատվում փոխազդեցության գործոնը։ Հաճախ ազդեցության փաստերը կուտակվում են մի տեղում, առանց կապակցությունների, մաքուր ձևերի մեջ, որ հետո ճնշում է։ Փոխազդեցությունը դիտվում է միայն իբրև մշակութային կապերի օրինակ, բայց այն նաև, կամ ավելի շատ՝ դիմադրողականություն է։

Մի քաղաքակրթությունը զարգանում է մի ուրիշի հիմքի վրա։ Մի քաղաքակրթությունը նաև կլանում է մի ուրիշին։ Այս տարբեր իրողությունները իրարից հեռու չեն։ Դրա նախահիմքը ոչ թե ազդող քաղաքակրթության մեջ է, այլ նրա, որ կրում է ազդեցություն։ Եղել են ռուսական քաղաքակրթության ուսուցիչը։ «Հույները եղել են ռուսական ուսուցիչը»,—ասում է Մարքսը։ Դա ճշմարիտ է։ Բայց նրանք եղել են ուսուցիչը և ոչ թե ծնողը։ Իսկ ռուսական անհատականությունը պետք է փնտրել ոչ թե ուսուցչի, այլ ծնողի մոտ։ Ամբողջ խնդիրն այն է, թե ծնողից ժառանգաբար ինչ է փոխանցվել։ Եթե նախահիմքը կամ ծագումնային սկիզբն ուժեղ է, փոխառությունը մեծացնում է նրա կարողությունը, եթե թույլ՝ կորցնում։

Փոխառությունը ոչ թե արժեքների պարզ անցում է, այլ դիմադրողականություն, և դիմադրությունը կատարում է որոշչի դեր։

Ռուսները ապրում էին Ասիայի սահմանագծին, և ասիական քաղաքակրթության հետ շփումների շատ առիթներ կային, շուրջ երեք դար Ոսկե Հորդայի հետ նրանք կապված էին ակամա հարեվանությամբ։ Դա արտահայտվեց նրանց բարքերում, լեզվի, բանահյուսության մեջ՝ բիլինաներում, նույնիսկ՝ ազգագրական շերտերում։ Բայց նրանց պաշտամունքի և մատենագրության մեջ ասիական ազդեցության որևէ հետք չկա։

«Այդ, անկասկած, կապվում է հին Ռուսաստանի մշակույթի՝ Ասիայի նկատմամբ տածած դիմադրողականության հետ»,—գրում է Դ. Լիխաչովը (ՃԿՐ. 176)։

Նույն երևույթը կարելի է դիտել և այլուր[14]։ Եթե մենք փորձենք եզրակացության գալ իրանական շերտի պարզ չափումներով, ապա դժվար է հասկանալ, ինչպես երկիրը չկորցրեց իր ինքնությունը և ինչպես է, որ, Ստրաբոնի վկայությամբ, I դարում մ.թ.ա. հայերն արդեն միալեզու էին, երբ շուրջը լեզուների խճանկար էր, և հարևան ժողովուրդներն այդ ճանապարհն անցան ավելի ուշ։ Բաբելոնի աշտարակը, թվում է, փշրվել էր Կովկասի և Իրանի սարահարթի վրա, բայց հայոց աշխարհը, որ փուված էր այդ տարածքում, կարծես նրանց հետ ոչ մի կապ չուներ։

Աստվածանունները Աքեմենյան շրջանից դարձան իրանական, կամ՝ իրանական ձևեր ընդունեցին, բայց պաշտամունքը մնաց նույնը, պաշտամունք, որ շատ ավելի փոքրասիական կամ միջագետքա-արևմտյան գծեր ուներ։ Պարսից հավատքն ու կրոնը, որ հառնում է դուալիզմի շեշտված նախահիմքի վրա, հայերին խորթ էր և անհարազատ։

Սասանյան Որմիզդ Արտաշիրը Հայաստանում վարում է ըզգուշավոր և մեղմ քաղաքականություն։ Պատմիչը գրում է, որ երբ նա իշխանության հասավ, պահպանեց նախկին կարգերը՝ «ի կարգ առաջին հաստատէր»։ Նա նույնիսկ ձեռք չի տալիս Արշակունիներին. «Նա և զԱրշակունիսն, զմեկուսացեալսն ի թագէն և յԱյրարատն բնակելոյ, կարգէ ի նոյն տեղիս մտիւք և ոճկօք, որպէս և էինն»։ Բայց միջամտում է պաշտամունքին։ Դա, անշուշտ, նշանակում է, որ այն վտանգ էր ներկայացնում։ Արտաշիրը հորդորում է մեհենական պաշտամունքը և փորձում դրան տալ իրանական բնույթ։ Բագավանի բագնի հուրը հրամայում է անշեջ վառել։ Ուրեմն մինչ այդ անշեջ չէր կամ հանգեցվել էր ավելի վաղ և փորձում է վերջ տալ արևի ու լուսնի և նախնիների պաշտամունքին, որ բացահայտ փոքրասիական բնույթ ունի։ «Եւ զմեհենիցն պաշտամունս առաւել ևս յորդորէ,—գրում է պատմիչը,—այլև զհուրն որմզդական, որ ի վերայ բագնին, որ ի Բագաւան, անշէջ հրամայէ լուցանել։ Բայց զանդրիսն զոր արար Վաղարշակ պատկեր իւրոց նախնեացն հանդերձ արեգակամբ և լուսնիւ յԱրմաւիր, և փոխեցան յԱրմաւիրայ ի Բագարան և դարձեալ յԱրտաշատ՝ զայնոսիկ փշրէ Արտաշիր» (Ղ. 216)։

Դա պարզ ցույց է տալիս, որ հայ և պարսից պաշտամունքները քրիստոնեությունից առաջ էլ նույնը չէին։

Պաշտամունքը և լեզուն,— դրանք այն նախադրյալներն էին, որ հայոց պատմությունը, չնայած պարսից հետ այնքան հաճախ խաչաձևումներին, տարան այլ ուղիով։

Աքեմենյաններից հետո հելլենիզմը ընդգրկեց ամբողջ իրանական աշխարհը։ Իրանը այն ընդունեց բարյացակամորեն, բայց, թերևս, անտարբեր, իսկ երբ Սելևկյան հարստությունն իրեն ըսպառեց, բարձրացած իրանական պետականությունը գնաց այլ ուղիով և Սասանյան շրջանում լիակատար ձևավորվեց իբրև արեվելյան իշխանություն, հեռանալով հելլենական սկզբունքից։ Կարծես այն չէր էլ եղել։

Սասանյաններն իրենց համարում էին Աքեմենյանների իսկական ժառանգորդ։ Դա ճշմարիտ է։ Լայնախոհ Աքեմենյաններին և նախանձախնդիր Սասանյաններին միավորող մի բան կար՝ Իրանի պետականությունը, բազմաշերտ ֆիլտր, որ անթիվ թափանցումներից զտեց ու պահպանեց իրանիզմը։

[14] *Լ. Գումիլևը նկատում է, որ կենտրոնական Ասիայի ժողովուրդները հրաժարվեցին չինական մշակույթից, որովհետև նրանց նկատմամբ դիմադրություն էին տածում (ՃԿԷ. 42—43)։*

Դա մի տեսակ գորգուղի էր, որ պետք է փռվեր Մահմեդի՝ աստծո փեղամբարի, ոտքերի տակ։

Իրանի հետ Հայաստանը նույնպես մտավ հելլենիզմի շրջապտույտի մեջ։ Այստեղ էլ, ինչպես պարսից մոտ, գրեթե միաժամանակ Սելևկյաններն իրենց վախճանը գտան։ Բայց դա, հակառակ Իրանի, չնշանավորվեց իբրև հելլենիզմի վախճան։ Արտաշիսյանները, որոնց առաջին գահակալը ապստամբեց Սելևկյանների դեմ և հաստատեց իր հարստությունը, հարազատ մնացին հելլենիզմին։ Իզուր չէ, որ նրանց դրամների վրա, իբրև հավատարմության երաշխիք, փորագրվում էր հունարեն։

Հելլենիզմի համար Հայաստանում ինչ-որ նախահիմքեր կային, որ, թերևս, պետք է փնտրել նրա էթնիկական շերտերում, բայց ինչ էլ լինի, Սելևկյաններից հետո հայերը շարունակեցին մնալ հելլենիզմի կրողներ, և դա լայն բացված դարպաս էր, որով հաղթական ու հանդիսավոր մուտք գործեցին Քրիստոսի առաջին պատվիրակները[15]։

Պարսից մատյանները և մեհենական պատմությունները տարբեր են, և մեհենական պատմությունները պարսկերեն չեն։ Խորենացու տողերից ոչ մի կերպ չի կարող հետևել նաև, որ դրանք հայերեն էին, որովհետև պատմիչը վկայում է, որ հայոց գիր և դպրություն չի եղել։ Բայց, որ կարևոր է, Խորենացին մեհենական դպրության վրա նույնիսկ աղգային առանձնակի շեշտ չի դնում, և կարծես դա նաև հայկական չէ։

Հենց իր՝ Խորենացու տվյալներով մեհենական դպրության մեջ բավական լայն տեղ է գտել հայոց պատմությունը։ Անիի Ողիմպ քուրմը հայ թագավորների և նրանց գործերի մասին ստույգ տեղեկություններ է տալիս՝ «ստուգապէս պատմէ», իսկ Բարդածանն իր պատմությունը քաղել է Անիի մեհենական մատյաններից, որից և օգտվում է Խորենացին. «Յայսմ պատմութենէ առեալ երկրորդեսցուք»,—գրում է նա։ Եթե մեհենական պատմությունները հայկական են, այդ դեպքում մեր նախնիների անհմաստասեր բարքի մասին պատմիչի մեղադրանքը հնչում է անտեղի, որ հոգ չեն տարել իրենց երկրի պատմությունը շարադրելու այլ լեզուներով։

15 Ա. Աբրուցեզեն (Abruzzese) գրում է, որ հայ ազնվականությունը պարթևներից ավելի էին հակված արևմտյան քաղաքակրթության, որին կարող է ապացույց ծառայել ոչ միայն՝ Արտավազդի դասական կրթությունը, այլև՝ այնքան վաղ քրիստոնեության մուտքը Հայաստան (Մժթ. 12)։

Խորենացին միշնորդաբար օգտվում է մեհենական ուրիշ աղբյուրներից ևս.

«Սկիզբն արասցուք պատմել քեզ ի հինգերորդ գրոցն Ափրիկանոսի ժամանակագրի, որում վկայէ Յովսեպոս և Հիւպողիտայ և այլք բազումք ի Յունաց։ Քանզի նա բովանդակ փոխադրեաց որ ինչ ի քարտէսս դիւանին Եդեսիայ, որ է Ուռհայ, որ յաղագս թագաւորացն մերոց պատմէր, որ մատեանքն ի Մծբնայ էին փոխեալ անդր և ի Սինոպայ Պոնտոսէ ի մեհենական պատմութեանցն։ Մի ոք անհաւատասցի, քանզի և մեզէն իսկ ականատես եղաք այնմ դիւանի» (Ղ. 120)։

Այստեղ էլ նույնն է։ Պատմիչը տալիս է տեղագրական որոշիչ, բայց ոչ տեղային. Պոնտական Սինոպ, Մծբին, ինչպես՝ Դարանաղյաց Անի։ Դրանք ոչ թե Պոնտական Սինոպի և Մծբնի մեհենական դպրություններ են, այլ Պոնտական Սինոպում և Մծբինում գտնվող մեհենական դպրություններ։ Դրանք նաև՝ հունաց կամ ասորոց չեն, ինչպես Անիի մեհենական մատյանները՝ հայոց չեն. նկատենք, որ Ափրիկանոսը Պոնտական Սինոպի մեհենական գրքերն էլ փոխադրում է հունարենի։

Բայց դրանք ունեն որոշակի տեղագրական սահման, ընդհանուր բնորոշ գծեր։ Ինչպես Դարանաղյաց Անիի, այնպես էլ Պոնտական Սինոպի և Մծբնի մատյաններում արտացոլված էր հայոց նախնիների պատմությունը, իսկ, օրինակ, Ասորեստանի մեհենական գրքերում՝ ոչ։

Խորենացին, պատմելով Արամի և նրա գործերի մասին, գրում է.

«Թէ ընդէ՞ր այսոքիք ի բուն մատեանս թագաւորացն կամ ի մեհենից պատմութիւնս ոչ յիշատակեցան, մի ոք ընդ այս երկբայացեալ տարակուսեսցի... Մի՝ զի յառաջ քան զնինոսի ժամանակ թագաւորութեանն է, յորում ոչ ոք այսպիսի իրաց փոյթ յանձին ունէր, երկրորդ՝ զի ոչ հարկ ինչ և ոչ պէտք կարևորք էին նոցա՝ զազգաց օտարաց և զաշխարհաց ի բացեայ և զհամբաւս հինս և զզրոյցս նախնականս յիւրեանց թագաւորաց կամ մեհենից մատեանս գրել, մանաւանդ զի և ոչ պարծանք ինչ նոցա և ոչ բարգաւաճանք՝ օտար ազգաց քաջութիւն և գործք արութեան» (Ղ. 47)։ («Թե ինչո՞ւ այս բանները թագավորների բուն մատյաններում կամ մեհենական պատմություններում չհիշատակվեցին։ Թող այս մասին ոչ ոք չտարակուսի, կասկածի չգնա։ Նախ՝ որ այս ժամանակը Նինոսի թագավորությունից առաջ է, երբ ոչ ոք այսպիսի

բաների հոգ չէր տանում, երկրորդ՝ որ նրանք հարկավոր և կարևոր չէին համարում օտար ազգերի, հեռավոր աշխարհների հին լուրերն ու նախնական զրույցներն իրենց թագավորների կամ մեհյանների մատյաններում գրել, մանավանդ որ պարծանք և պատիվ չէր օտար ազգերի քաջությունը և արիական գործերը հիշատակել»):

Իսկ Պոնտական Սինոպի կամ Մծբինի մեհենական գրողները հարկավոր և կարևոր են համարել: Նրանք անտարբեր չէին հայոց պատմության նկատմամբ:

Պոնտական Սինոպ, Դարանաղյաց Անի, Եդեսիա, Մծբին: Եթե այդ տվյալներով մենք քարտեզ գծենք, ապա սահմանը կձգվեր Միջագետքից դեպի հյուսիս-արևմուտք: Հետաքրքիր է, որ հայոց պաշտամունքի խոշորագույն կենտրոնները նույնպես ընկած են այդ գծի վրա: Իսկ արևելքում, իրանական ափերի մոտ, փռված է մի ծավալուն սպիտակ շերտ:

Դա հուշում է ինքնակա պաշտամունքային կարգ, որ պարսից դենի հետ սահմանագիծ ունի: Հելլենիզմը ետ մղվեց, իսկ քրիստոնեությունը կանգ առավ հենց այդ սահմանագծին:

Մեհենական դպրության և փոքրասիական այդ շրջանի պաշտամունքային լեզուն արամեերեն էր: Թվում է, այլևս տարակույս չկա: Դա հայերեն չէր, որովհետև չկար հայերեն գիր և դպրություն, հունարեն չէր, քանի որ Ափրիկանոսը Պոնտական Սինոպի և Մծբինի մատյանները թարգմանեց հունարեն և ոչ՝ ասորերեն, այլապես Բարդածանը հոգ չէր տանի Անիից մեհենական մատյաններից քաղված նյութերը ասորերենի վերածելու, բացատրելու համար: Պարսկերենը, մեհենական պատմությունը խորենացին համադրում է պարսից մատյանների հետ, և պարսից մեհենական դպրության մասին ոչ մի խոսք չունի: Բարդածանը Դարանաղյաց Անիի մատյանները կարդացել է արամեերեն, ապա՝ «փոխել զամենայն ի լեզու ասորի»: Դա հասկանալի է: III դարում Եդեսիայում, որի քաղաքացին էր Բարդածանը, ասորերենն ու արամեերենը արդեն տարբեր էին: Արամեերենն Ասորիքում կենդանի լեզու էր և ապրել էր իր զարգացումը, հեռանալով այն վիճակից, երբ կատարում էր lingua Franca-ի դեր: Արամեերենը իբրև lingua Franca մի քանի դար միայն գրավոր լեզու էր և, ինչպես ամեն մի սոսկ գրավոր լեզու, մնացել էր մի աստիճանի վրա, իսկ Ասորիքում այն որպես կենդանի խոսվածք որոշ փոփոխություն էր ապրել:

II—III դարերում Եդեսիայում քրիստոնեական գրականությունը մեծ ծաղկման հասավ, և լեզուն, որ արամեերեն էր, կոչվում էր Եդեսիայի արամեական բարբառ:

Եվ այդպես, արամեերենը հայոց մեջ դարձավ ոչ միայն վարչա-դիվանական, այլև հավատքի ու մեհենական դպրության լեզու:

ՀՄԱՅԱԿԱՆ ՆՇԱՆՆԵՐ

Արժեքներն հաճախ փրկում են նրանք, ովքեր ավելի մեծ կըրքով ոչնչացնում են: Դա այն չէ, որ մարդիկ գիտակցում են ոճիրը և ետ կանգնում: Դիեգո դե Լանդան այրեց մայա գրքերը և զղջաց, բայց արդեն ուշ էր:

Թերևս ավելի ստեղծարար է անզեղջ չարությունը...

Թոնդրակյանների մասին տեղեկությունները պահպանեցին եկեղեցու հայրերը, որ հրամայում էին խարանել նրանց աղվեսադրոշմով: Արիստակես Լաստիվերցին իր Պատմության մեջ դառնությամբ է խոսում նրանց մասին և մերժում ճարակող վարակը: Նա տալիս է Սմբատ Զարեհավանցու անունը՝ իբրև չարագործ, իսկ այսօր մեր պոեզիայում նրան հուշարձան կանգնեցրին: Եզնիկ Կողբացին «Եղծ աղանդոց» գրեց, որ եղծի աղանդները, բայց հենց դրանով նրանք պատմության մեջ անեղծ մնացին: Հովհան Մայրիվանեցին իր քարոզներում մերժում էր հին հայոց թատրոնը՝ իբրև սատանայի արվեստ, և դրանով հաստատեց նրա վաղեմի գոյությունը:

Պատմության այս ոճիրների մեջ ինչ-որ մասնագիտական անկատարություն կա: Գրեթե միշտ կարելի է վերականգնել զոհի ինքնությունը: Լուսավորիչն էլ ավերեց հայ հեթանոս տաճարները, ոչնչացրեց մի ամբողջ պաշտամունք, փշրեց աստվածների պատկերները և հրամայեց նրանց անունները անհիշատակ առնել, բայց հենց դրանով նա պահպանեց նրանց անունները: Ագաթանգեղոսը ուզեց ցույց տալ Լուսավորչի մեծագործությունը և այդ առթիվ հայ դիցարանի մասին չափազանց կարևոր տվյալներ թողեց:

Իսկ Տիրի մատյանները: Դրանց մասին չարության ոչ մի խոսք: Այրվում են գրքերը, իսկ գաղափարնե՞րը... Քրիստոնյա եկեղեցին եթե ձգտում էր ինքնահաստատման, այրելուց առաջ և՝ հետո, պետք է մերժեր: Նա դրա հարկը չունեցավ: Առհասարակ եկեղեցին մեհենական երկերի դեմ չստեղծեց իր եղծը, իր հեր-

քումը, իր հակաճառությունը, չնայած քրիստոնյա առաջին մատենագիրները դեռ տեղյակ էին հեթանոս դպրությանը:

Զարության հիշողությունը մեծ է, բայց մեհենական մատյանները վտանգ չէին ներկայացնում, և եկեղեցին նրանց մոռացության տվեց: Դրանք օտարալեզու էին, անհաղորդ և մնացին անհիշատակ:

Եվ եթե Տիրը մոռացվեց այդպես հեշտ՝ իբրև դպիր Որմըզդի, ապա շարունակեց ապրել իր հին պաշտոնում՝ իբրև ճակատագրի աստված և երազամոլն դից:

Աստվածները մոռացվում են, բայց չեն մեռնում, և երազամոյն Տիրի դեմ եկեղեցին անհաշտ պայքարի մեջ մտավ ու հետքեր թողեց:

Քրիստոնեությունը հենց սկզբից չի ընդունում ճակատագիրը և այն գուշակելու կամ ըմբռնելու ամեն մի փորձ:

«Այսուհետև... երազք և հմայք և յուսութք և բաջաղանք և դիւթութիւնք և թովչութիւնք և հարցուկք և ձեռնածուք և դեղատք և խտիրք և որ ինչ նման են սոցին, նզովեալ են ի սուրբ հ

Ջրույցներ, աղոթքներ, անեծքի բանաձևեր, բուժական հմայագրեր, որ կարող են խափանել կամ հարուցել բարի և չար ուժերը. «Գիր սիրոյ, որ այրն կնոջն չի ուզի», «Գիր չար լեզուկապի», «Այս գիրն կապէ զքո թշնամին», «Թէ կուզես, որ չարակամն բարի լինի», «Գիր թպղայի և չար դևի», «Գիր ջանի և ամենայն ցեղ ցաւի, ուր գիրս այս հասանի, չունի իշխանութիւն ամենայն ելոյն շարժիլ և կամ զօրանալ, այլ չորանայ և ի չիք դառնայ», «Աղոթք պահպանութեան որ ոչ վնասի դիւաց», «Գիր բախտ արձակելոյ», «Այս թլիսմս... կապուի լեզուն չարակամին» (Ի. 448—459):

Դա Տիրն է, մոգության իմացաբանությունը:

Հմայիլներն ունեն ինքնահատուկ արտահայտչամիջոցներ, խորհրդավոր բանաձևեր, անծանոթ անուններ, որ թերևս հին դիցաբանական աշխարհի վերապրուկ են:

Դրանք նաև հաճախ արտահայտվում են անորոշ, անհասկանալի նշաններով:

Լ. Խաչիկյանը 1963 թվականին ութ ձեռագրերից քաղում և հրատարակում է հմայական նշանների մի ցանկ, որ պարունակում է 233 միավոր:

«Ձենք կասկածում,— գրում է նա,— որ Մատենադարանում պահվող մյուս հմայիլների ուսումնասիրությամբ հնարավոր կլինի այս ցանկը լրացնել հմայական այլ նշանագրերով և դրանց քանակը հասցնել մի քանի հարյուրի» (ՄՁ. 156):

Թերևս դրանք հայոց հնագույն գրեր են՝ чроти и рези, որոնցով Տիրը թովում և գուշակություն էր անում: Հմայիլները կապված են հին դիցաբանական ավանդույթի հետ և փոխանցվել են արտաեկեղեցական ճանապարհով, հնարավոր է, որ իրենց հետ բերեին և քրմական նշանագրերը: Բայց դրանք անկարող էին հարատևելու, վաղուց պետք է, որ ետ մղվեին արամեերենի կողմից և մոռացության տրվեին: Արամեերենը լիովին փոխարինում էր վաղեմի նշանագրերին, որովհետև նույնքան և թերևս ավելի անհասկանալի էր և խորհրդավոր: Իսկ քրիստոնյա Հայաստանում նույն հաջողությամբ օգտվեցին հունարենից և ասորերենից: Մենք առիթ ունեցանք այդ մասին խոսելու: Եթե գտնվեր հնագույն որևէ հմայիլ պալիմպսեստ, ապա քրիստոնյա հայոց գիրը կկազմեր չորրորդ կամ հինգերորդ շերտ: Նրա առաջին գրիչը պետք է լիներ մի քուրմ, որ գուշակություն է արել Երազամոյն տեղում, բաց երկնքի տակ:

Նկեղեցու գործիչները և առաջին մատենագիրները, որոնք այնպես կրքով ծառանում են հմայական արվեստի դեմ, որևէ տվյալ չեն տալիս, որ կախարդներն ու հմանները օգտագործում էին օտար կամ անծանոթ նշաններ:

Եղիշեն «արտաքոյ քրիստոնեութեան» է հայտարարում, եթե օտար խորհրդով նշանագրեր գծեն կամ մարգարեանան (ԼԲ. 376), իսկ Կեսարիայի «Կանոնքը» հոդված է սահմանում նրանց դեմ, ովքեր փորձում են «գիտակ լինել և ուսանել գիրս կախարդութեան» (ՍՀ. I, 172):

Եղիշեի մոտ խոսքը ոչ թե օտար նշանագրերի, այլ օտար խորհրդով նշանագիր գծելու և մարգարեանալու մասին է, այսինքն՝ հմայագրության և գուշակության՝ իբրև ախտարքի տեսակներ կամ սեռեր: Նշանագրեր գծել՝ նշանակում է գրել: Մեր առաջին մատենագիրների մոտ նշանագիրը այն ըմբռնումը չունի, ինչ այժմ, իբրև հին ոչ հնչյունային կամ այբբենական գիր: Այն ուղղակի հոմանիշ է գրին: Կորյունը հենց այդպես էլ գործածում է: «Նշանագիրս հայերէն լեզուին» (Կ. 48), «զամենայն ընտրութիւնս նշանագրացն» (Կ. 48), «առաջի արկեալ նոցա զնշանագիրս աստուածատուրս», «առնոյր կարգել նշանագիրս վրացերէն լեզուին» (Կ. 62), «առնէր ապա նշանագիրս» (Կ. 68): Խոսքը ամենուր մաշտոցյան այբուբենի մասին է:

Եղիշեն «արտաքոյ քրիստոնեութեան» է համարում օտար խորհրդով նշանագիր գծելը, ուրեմն, եթե նշանագրերը գծվեին ոչ օտար խորհրդով, ապա արտաքո քրիստոնեության չէին լինի: Խնդիրը վերաբերում է բովանդակությանը: Նույն իմաստն ունի և Կեսարիայի կանոնքում. «ուսանել գիրս կախարդութեան», այսինքն՝ ուսանել հմայիլների արվեստը, «թուղթ ու գիր անել»: Հմայիլը կոչել են նաև «դիւաց շունչ ծրար», «գրեալ պահարան» կամ «սատանայական փաթեթ» (ՄՁ. 149), արտահայտելով ժրխտական վերաբերմունք, իսկ ախտարքում պարզապես գիր է կամ թլիսմ. «Այս է պահպանութեան գիրն, մեջքն պահէ», «Վասն աներևութից պահպանութեան գրէ» (համեմատիր՝ «Գրեալ պահարան»), «Գիր վասն հացի, ոջիլ ոչ ուտէ աստուծով», «Թլիսմն այս է, որոյ վերայ լինի՝ զնդան ոչ մտանէ աստուծով» և այլն:

Աթանաս Աղեքսանդրացու անվամբ «Կանոնքը» հոդված ունի «պահպանաց» դեմ՝ «վասն պահպանաց», որոնք «երդմունս իմն եւ պահպանութիւնս գրեն եւ անուանս ազգիս ազգիս, զոր մեք ոչ գիտեմք» (ՍՀ. I, 322):

Եթե կանոնը հարկ է համարում ցույց տալ անհասկանալիության տեղի, ապա չէր մոռանա, որ հմայիլները գրված են ինչ-որ խազերով ու գծերով, եթե այդպես լիներ։ Անհասկանալի են զանազան անունները միայն՝ «անուանս ազգիս ազգիս»։ Ինչպես տեսնում ենք, խոսքը վերաբերում է դարձյալ նյութին և բովանդակությանը։ Եվ, հիրավի, հմայիլներում բազմաթիվ բառերի և անունների ենք հանդիպում, որոնք անծանոթ են՝ «զոր մեք ոչ գիտեմք», բայց գրված են սովորական այբուբենով (ՄՋ. 150—151)։

Վերջապես, բերենք Հովհան Մայրագոմեցու «Վասն դիւթականաց» ճառից մի քաղվածք, որ վկայության արժեք ունի. «Արդ եթե ասես՝ եթէ և նոքա քրիստոնեայք են եւ Քրիստոսի անուամբն ուրքեն, այլև զգիրն ևս սպասաւորք եկեղեցւոյ եւ աբեղայք գրեն, արդ միտ դիր աւետարանչին. Բազում մարգարէք, ասէ, ասեն յաւուրք յայնմիկ՝ եթէ տէր յանուն քո մարգարէացաք, և յանուն քո դևս հանաք, և զօրութիւնս բազումս արարաք, բաց և մեզ, և տէրն ասէ՝ ոչ գիտեմ զձեզ։ Վասն զի զայն արարին, զոր նայն ոչ հրամայեաց» (ՂԴ. 192)։

Ինչպես տեսնում ենք, արտաքուստ ամեն ինչ թուլլատրելիության սահմաններում է, և Մայրագոմեցու համար խնդիրն այդ չէ, այլ որ նրանք աստծո համար անհաճո բան են կատարում՝ «զայն արարին զոր նայն ոչ հրամայեաց»։

Եթե «սպասաւորք եկեղեցւոյ եւ աբեղայք» պահպանել են պատշաճությունը և չեն շեղվել, ուրեմն և հայ այբուբենով են գրել։

Մաշտոցյան այբուբենը իր ծննդից ոչ շատ հետո եկեղեցու ջանքերով հենց նույն դարում սրբացավ և աստվածային ծագում ձեռք բերեց։ Նրանով գրվեց աստծո խոսքը և խոսք ընդ աստծո՝ Աստվածաշունչն ու Հայր մերը։ Եվ եկեղեցու սպասավորներն ու աբեղաները չէին կարող դա անտեսել։ Եվ եթե այդպես լիներ, ապա քարոզիչը կարող էր նշել, որ նրանք օտար խորհրդով և օտար սատանայական նշանագրոք գծեին զթուղթս պատիրս, իբրև սրբապաղծություն։

Խոսքը հուդայության մասին է, արտաքո քրիստոնեական արարքի և ոչ թե՝ արտաքո քրիստոնեական ձևի։ Նրանք անում են այն, ինչ աստված չի հրամայել։

Այս շրջանի և հետագա ախտարական գրականության մեջ տարբերություն կա, որ միայն ժամանակային բնույթ չունի։ Անծանոթ նշաններով հմայական ձեռագրերը գալիս են XVI—XVII դարերից և հազվադեպ բարձրանում մինչև XV դար։ Դա համընկ-

նում է միջնադարյան հայ մշակույթի խոր անկմանը, մի շրջան, երբ արևելքից վարգող քոչվորների բարձրացրած փոշին նստեց շմաքներին և փակեց լույսը։ Եվ ահա ոգու այդ անձավում, ուր մարդն այնպես տագնապած է և դյուրաբեկ, ճակատագրի աստված վառում է իր մարխը։ Հենց այդպիսի պահերին, կարծես ճիշտ ժամանակին, հայտնվում է մի փրկիչ և բարբառում աստծո բերանով, իսկ մի ուրիշը գուշակում է Նեռի գալուստը, ինչ-որ երազատես կին պատմում է մռայլ ու խորհրդավոր տեսիլներ, և որևէ ընկնավոր մարգարեանում աշխարհի կործանման մասին։ Գրքացները, դուլերը, բախտագուշակները այնպես արագ են աճում, ինչպես ձարխոտը խոնավ դաշտի մեջ։ Հանգող մատենագրության և պոեզիայի դիմաց լայն ծավալ է ստանում ախտարքը և աշուղությունը, որոնք ընդհանուր արևելյան երանգ ունեն։

Մինչմաշտոցյան գրերը. ուրարտա-հայկական հիերոգլիֆներ, արամեական հնչյունագիր, կամ նոր արամեերեն (ասորերեն), կամ հունարեն, հայոց մոտ ունեին նեղ կիրառական ոլորտ և լայն խավերի համար մնում էին անհասկանալի, ուստի և՝ խորհրդավոր։ Մաշտոցի այբուբենը և գրաբարը, իբրև Աստվածաշնչի գիր ու լեզու, նույնպես խորհրդավորություն ունեին, և եկեղեցու գրկում շարունակում է ախտարքը, փորձելով քրիստոնեացվել և հարմարվել նոր կրոնին, ինչպես հեթանոսական այլ երևույթներ, ասենք Վարդավառի տոնը կամ զոհաբերության ծեսը։ Նախկին քրմական ընտանիքները լրացրին քահանայական դասը և պատահական չէ, որ հուդեությամբ կամ հմայությամբ դեռ Մայրիվանեցու ժամանակ (VII դար) զբաղվում էին «սպասաւորք եկեղեցւոյ և աբեղայք»։ Նրանք եթե հմայում էին որևէ նշանով, դա կարող էր լինել արամեերեն, որով գրում էին իրենց հայրերը, բայց նոր եկեղեցու ճրնշման տակ նրանք կարող էին գրել միայն մաշտոցյան հայերենով։

Ուշ միջնադարում գրագիտությունից զուրկ և խարդավամիտ մարդիկ, որոնք վխտում էին շուկաներում և վանքի պատերի տակ, կամ՝ սրբի դռներին, չգիտեին գրաբար։ «Միչին հայերենը», այն լեզուն, որով խոսում էին, ծանոթ էր և չէր կարող որևէ հմայք ունենալ, և նրանք դիմում են գաղտնագրի։ Ստեղծվեցին հատուկ արտահայտչամիջոցներ։ Նրանք թուղթ ու գիր էին անում ինչ-որ գծերով ու նշաններով, պայմանական, ինքնաստեղծ և մտացածին։ Դրանք ծածկագրեր էին, հայելու մեջ վերաբեկված, օտարամույծ կամ անճանաչելիորեն փոխված հայերեն տառեր, չկարդաց-

վելու և ոչ թե կարդացվելու համար։ Չէ՞ որ հենց դրա մեջ է հմայիլի ուժը։

Ինչպիսի շերտեր էլ նկատվեն հմայական նշաններում. հայկական թե օտար այբուբենների վերաձևում, մտացածին կամ ինքնահնար տառաձևեր, պայմանական կամ չգիտակցված, միևնույն է, ուշ շրջանի են և կապ չունեն հին հայկական խազերի ու գծերի հետ։ Նրանց միջև կարող են, իհարկե, զուգահեռներ լինել, բայց այդ դեպքում նոր հմայական նշանները հանդես կգան իբրև կրկնակ, և ոչ՝ վերապրուկ։

«ՆՇԱՆԱԳԻՐՔ ԻՄԱՍՏՆՈՑ»

Միջնադարյան ձեռագրերում հաճախ ենք հանդիպում «նշանագիրք իմաստնոց» ցանկերի, որոնց մեջ նույնպես բանասերները փորձում են փնտրել հին հայոց գրի հետքերը։

1784 թվականին Միքայել Չամչյանը խոսում է ինչ-որ նշանների մասին, «որոնք հնարեալ էին փոխանակ ամբողջ բառից, զոր կան և այժմ ի հին ձեռագիրս այդպիսիք աւելի քան զերկու հարիւր» (ՂՉ. 761)։

Մկրտիչ Էմինը ուշադրություն է դարձնում այդ նշանագրերի վրա և ընդունում, որ դրանք եղել են նախնի հայոց մեհենագրերը։ Նա հրատարակում է 84 նշանագրերի մի ցանկ (ՄԺԱ. 361—376)։

Այնուհետև այդ խնդրի շուրջ սկսվում է լայն հետաքրքրություն։ Ի. Սրապյանը Հովհան Դամասկացու աստվածաբանական երկերը պարունակող մի ձեռագրից բերում է նշանագրերի փոքրիկ մի ցանկ (24 նշանագիր) և նկատի ունենալով Գ. Սրվանձտյանի հրատարակած նշանագրերը (ՃԺԳ. 537—540), հարց է առաջադրում. «Արդյո՞ք թե՛ այն թե՛ այս նշանագրերը մնացորդներն են դանիելյան ըսված նշանագրերուն, կամ թե՝ առնչություն ունի՞ն նույնիսկ հատյան նշանագրերու հետ» (ՃԺԲ. 202)։

Իսահակ Հարությունյանը, որ ջերմորեն պաշտպանում է նախամաշտոցյան գրերի գոյությունը, նշանագրերին հնագույն ծագում չի տալիս (Կե. 108—109)։

Նշանագրերի խնդրով զբաղվում է Հրաչյա Աճառյանը։ Ձեռագիր և տպագիր 14 աղբյուրների հիման վրա նա կազմում է նշանագրերի ցանկ (367 բառիմաստի դիմաց 454 նշանագիր (ԺՀ. 460—482) և իրեն բնորոշ հետևողականությամբ քննում նրանց վավերականությունը իբրև հնագույն գրի տեսակներ։

«Վերոհիշյալ ցուցակին մեջ գտնված բոլոր նշանագիրները,— եզրակացնում է գիտնականը,— պատկերագիր, թե համառոտագրություն եմեսրոպյան շրջանին հայերեն տառերու վրա ձևված կամ առարկային պատկերեն առնված նշաններ են և բնավ կապ չունին մեհենադրոշմներու և հատյան կամ դանիելյան նշանագրերու հետ» (ԺՀ. 56)։

Նա հրատարակում է նաև ծածկագրերի մի աղյուսակ «դավթյան», «նախաարշակունյան», «նախավրացական», «նախամեսրոպյան», «ներսիսյան» և այլ պայմանական անուններով։

Հարցը դրանով չփակվեց։ Աճառյանը իր ցանկի 104 նշանագրերի դիմաց աստղանիշ է դրել, որ նշանակում է, թե նրանց ծագումը մնում է անհայտ։

Գ. Սևակը ուշադրություն է դարձնում Աճառյանի կողմից պայմանականորեն «նախաարշակունյան», «նախավրացական» և «նախամեսրոպյան» կոչված ծածկագրերին, գտնելով, որ դրանք ծածկագիր չեն, այլ այբուբեն, որոնց և մեծ վաղեմություն է տալիս. «Այդ այբուբենները դիտվել են որպես հետին և հնարված գրեր և չեն առնվել ուսումնասիրության ոլորտի մեջ,— գրում է նա,— մինչդեռ դրանք մեծ չափով կարող են նպաստել մեսրոպյան գրերի հետ կապված կնճռոտ հարցերի լուսաբանմանը» (ՃՀ. 206)։

Սևակը հպանցիկ համեմատություններ է կատարում մաշտոցյան այբուբենի և այդ ծածկագրերի միջև, վերջիններս դիտելով իբրև նախատիպեր։ «Այս համեմատությունները կատարում ենք ոչ թե որևէ հարց լուծելու,— գրում է նա,— այլ գիտականորեն շահագրգռված մասնագետների ուշադրությունը հրավիրելու նպատակով» (ՃՀ. 208)։

Բայց ավելի շեղվում է մասնագետների ուշադրությունը։

Հեղինակն իրեն ճիշտ է չի պարտավորեցնում, բայց առաջադրած խնդիրը չափազանց անսպասելի է։ Նա ուղղակի ընդունում է, որ Աճառյանի կողմից պայմանականորեն «նախաարշակունյան», «նախավրացական» և «նախամեսրոպյան» կոչված ծածկագրերը իսկապես նախաարշակունյան, նախավրացական և նախամեսրոպյան գրեր են։ Եթե այդպես է, ուրեմն Սևակը գտել է երկու հայոց և մեկ վրաց նախամեսրոպյան գիր, որ հնչյունական արժեքների այնպիսի կատարյալ համաձայնություն ունեն մաշտոցյան այբուբենի հետ, որ պետք է ընդունել, թե Մաշտոցն

իր այբուբենն ստեղծել է Մաշտոցից առաջ։ Դա, իհարկե, անմտածելի է։

Սևակը բերում է երեք փաստարկ.

ա. «Նախ մյուս ծածկագրերը հայոց այբուբենի յուրաքանչյուր տառի դիմաց տալիս են համապատասխան մեկ պայմանական նշան, մինչդեռ սրանց մեջ հաճախ մեկ տառի դեմ տրված է կան նշան, որ, իհարկե, ոչ մի իմաստ չէր ունենա ծածկագրի համար»։

բ. «Երկրորդ, այս տառերը մեծ մասամբ նման են մեսրոպյան, հին վրացական և մանավանդ նորահայտ աղվանական գրի շատ տառերին և հանդիսանում են անպայման ավելի հին ձևեր, որոնցից իրոք կարող էին ծագել մեզ ծանոթ հայկական, հին վրացական և աղվանական ձևեր»։

գ. «Երրորդ, այդ հավելվածական տառերը հարմար են գալիս իբրև վրացական և աղվանական այն տառերի նախատիպար, որոնց համարժեքը չկա հայերենում» (ՃՂ. 206—207)։

Առաջինը՝ որտեղի՞ց է հայտնի, որ ծածկագրերը անպայման տալիս են յուրաքանչյուր տառի դիմաց մեկ պայմանական նշան։ Ծածկագիրն այդպիսի օրինաչափություն չունի։ Այն ծնվել է մի պահանջից. գիրը վերաձևել սահմանափակ կիրառման համար, և եթե հանդիպենք ծածկագրի, որ մեկ տառի դեմ երկու նշան է դրված, ապա ծածկագրի համար դա հենց շատ ավելի իմաստ է ըստանում, որովհետև այն դառնում է բարդ և դժվարընթեռնելի։

Երկրորդը տպավորություն է և ոչ՝ փաստարկ (argumentum)։ Եթե ծածկագրի նշանները մեծ մասամբ նման են մեսրոպյան, հին վրացական և մանավանդ նորահայտ աղվանական գրի շատ տառերի, ապա կարելի է մտածել, որ նրանցից ստեղծված ծածկագրեր են, և անհասկանալի է, ինչո՞ւ են դրանք հանդիսանում «անպայման ավելի հին ձևեր»։

Գ. Սևակը բերում է գծագրական մի քանի օրինակ. «բ-ի դիմաց ունենք «նախաարշակունյան» և «նախամեսրոպյան» Բ, որը կարող է շրջագծի ծայրը բացվելով իրոք տալ մեր բ-ն», կամ «գ-ի համար ունենք «նախամեսրոպյան» Գ և «նախավրացական» Ձ որոնցից մեսրոպյան Գ ստանալու համար հարկավոր է աջ կողմի մեջտեղի թևիկի (Գ—Գ) իսկ հին վրացական Գ-ի համար՝ շրջանակի բացում և ներքևի թևիկի զարգացում (Գ—Ղ)» և այլն։ Բայց նույն հաջողությամբ շրջագծի ծայրը փակելով Բ-ն կարող է տալ Բ, թերևս այդպես ավելի բնական է, կամ Գ-ից առանց աջ կողմի

մեջտեղի թևիկի, իսկ հին վրացական Ղ-ից շրջանակը փակելով և ներքևի թևիկի հապավմամբ ստանալ «նախամեսրոպյան» Գ և «նախավրացական» Գ։ Ամեն դեպքում այդպիսի պլաստիկ վիրահատումները ոչինչ չարժեն։

Հեղինակը հիշեցնում է, որ ծածկագրությունների և մաշտոցյան այբուբենի ձևերը ավելի նման են իրար, քան մաշտոցյան և հունական այբուբենի ձևերը։ Բայց դա հենց ցույց է տալիս, որ այդ նշաններն ուղղակի ծագել են մաշտոցյան այբուբենից և այլ բան չի վկայում։

Մենք չգիտենք երրորդ փաստարկը ինչ է ապացուցում։ «Այդ հավելվածական տառերը հարմար են գալիս իբրև վրացական և աղվանական այն տառերի նախատիպար, որոնց համարժեքը չկա հայերենում»։ Ի՞ր հարմար են գալիս, ամեն ինչ ամեն ինչին կարող է հարմար գալ։

«Նախաարշակունյան» ծածկագիրը նշաններ ունի «եւ» , «օ» «ֆ» տառերի համար, իսկ «նախամեսրոպյանը»՝ «եւ»-ի ու «ֆ»-ի համար։ Այդ նշանները, որոնց այբուբենային համանիշերը Մաշտոցից շատ ուշ, XIII դարից հետո են մտել այբուբենի մեջ, ինչի՞ն են հարմար գալիս, դժվար է ասել։ Բայց դա ցույց է տալիս, որ «նախաարշակունյան», «նախավրացական» և «նախամեսրոպյան» պայմանական անուն կրող ծածկագրերը ստեղծվել են XIII դարից հետո, մաշտոցյան այբուբենի օրինակով։

Ա. Աբրահամյանը անդրադառնում է բուն նշանագրերի խընդրին։ Նա գտնում է, որ իմաստնոց ցանկի նշանագրերը ոչ մի կապ չունեն հին հայկական գրերի հետ, իսկ ապա՝ ընդունում, որ դրանք հենց հին հայկական գրերն են։

Ա. Աբրահամյանը «նշանագիրք իմաստնոց» ցանկի առանձին օրինակներ համեմատում է խեթական, եգիպտական և հնդկական Մոխենջո Դարոյի հիերոգլիֆների հետ և անսպասելի գրում. «Եթե հետագա ուսումնասիրություններն ու հայտնագործությունները գան փաստելու մեր եզրակացության ճշտությունը, այն ժամանակ վերջնականապես լուծվում է հայագիտության մեջ հարյուրամյակներ տևող վեճը՝ նախամեսրոպյան հայ մատենագրության գոյության մասին» (Գ. 166)։

Բայց ինչ եզրակացություն է, որի ճշտությունը հետագա ուսումնասիրություններն ու հայտնագործությունները պիտի դան փաստելու, մնում է անպարզ, որովհետև մինչ այդ նա որևէ եզրակացություն չի անում, այլ պարզապես նմանություն է տեսնում

նշանագրերի և եգիպտական, խեթական ու հնդկական հիերոգլիֆների միջև, իսկ միայն նմանությամբ չի կարելի լուծված համարել նախամեսրոպյան հայ մատենագրության գոյության մասին հարյուրամյակներ տևող վեճը:

Անհասկանալի է հնդկաց օրինակը. «Ըստ որում,—գրում է Աբրահամյանը,—առաջին դարից Հայաստանում հիմնվել էր հնդկական գաղթավայր և հավանական է, որ այս գաղթավայրից հնդկական գաղթավայր և հավանական է, որ այս գաղթավայրից էին ժառանգաբար ընտրվում Հայաստանի քրմապետները» (Գ. 166):

Ասենք թե ճիշտ է պատմականորեն կասկածելի այս տեղեկությունը, ուրեմն նշանագրերը հնդկաց նշանագրեր են: Այդ դեպքում կարելի է խոսել հնդիկ և ոչ թե հայ դպրության մասին: Բացի այդ, Մոհենջո Դարոյի նշանագրերը գալիս են մ. թ. ա. 2400—2100 թվականներից և արդյունք են նախահնդկական մշակույթի, որի կրողը անհայտ մի ժողովուրդ է և կապ չունի հետագա հընդկական գրի հետ: Մեր թվագրության առաջին դարում Հայաստան գաղթած հնդիկներով անիմաստ է բացատրել Մոհենջո Դարոյի և հայոց նշանագրերի ազգակցությունը:

Հ. Մարտիրոսյանը 1973 թ. առանձին աշխատանք է նվիրում նշանագրերին. «Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները» վերտառությամբ, ուր փորձում է պարզել այն նշանների ծագումը, որոնց գրաֆիկական նախահիմքերը մնում են անհայտ (ՀԹ):

Նա հնագույն նախապատմական շրջանի ժայռապատկերներում և ուրարտական մշակույթին պատկանող կավե և բրոնզե առարկաների վրա պահպանված հիերոգլիֆների մեջ ցույց է տալիս ավելի քան 50 նշանների սկզբնօրակները կամ նախաձևերը:

Սյունիքի, Արագածի և Գեղամա լեռների ժայռապատկերները մի տեսակ քարե Բիբլիա են, նախնադարյան մարդու Բիբլիան: Այդտեղ արտահայտվել են նրա պատկերացումները աշխարհաստեղծման և տիեզերքի մասին, նրա հավատալիքները և կրոնը, նրա կենցաղն ու աշխարհըմբռնումը: Եվ այդ Բիբլիան, որ գրված է գծային, պարզ, բայց վաղուց արդեն անըմբռնելի լեզվով, գիտնականը փորձում է կարդալ և մեկնել:

Տարբերակելով պատկերների երկրաչափական ձևերը, սյուժետավորելով դրանք, ավելի ճիշտ՝ տեսնելով սյուժետային և թեմատիկ պարզ կապակցություններ այնտեղ, ուր սովորական աչքը միայն կարող է սահել, գիտնականը ցույց է տալիս, թե ինչպես

աստիճանական բացասմամբ խորհրդապատկերը դառնում է խորհրդանշան և խորհրդանշանը՝ նշանագիր:

Հ. Մարտիրոսյանի առաջադրած կրկնակների վարկածը հնարավորություն է տալիս ճշտելու գրի հետ առնչվող մի քանի հարցեր:

Եթե նախամայր լեզվի և նրա հայրենիքի խնդիրը այնքան զբաղեցնում է գիտությանը և ջանքեր է խլում, ու այսօր էլ ծնվում են նոր տեսություններ, ապա ոչ պակաս կամ նույնքան հետաքրքրքրում է նախամայր կամ մայր գրի խնդիրը: Արդյոք այդպիսին եղել է թե ոչ: Հնչյունային այբուբենի մայրը համարվում է փյունիկյան գիրը, թերևս միջերկրածովյան կամ փոքրասիական որևէ այլ գիր: Ամեն դեպքում դրա ծավալման համար կան ժամանակային և տարածական որոշակի սահմաններ: Այդպիսի սահման ունի նաև սեպագիրը, որի մայրը նույնպես կարելի է ենթադրել:

Բոլորովին այլ է հիերոգլիֆային գիրը, ուր կարելի է տեսնել գծագրական այնպիսի համապատասխանություններ, որոնք դժվար են ենթարկվում բացատրության, և փաստերի պակասը լրացվում է երևակայությամբ:

Գ. Հևեշին հետաքրքիր զուգահեռ է բերել Հնդկական հովտի և Ջատկի կղզու գրերի միջև (ՄԻ), որոնք հեռու են իրարից երեք կամ երեք ու կես հազարամյակով և վիթխարի տարածությամբ, բայց իսկապես նման են իրար: Ա. Աբրահամյանը նմանություն գտավ նույն հնդկական հովտի գրերի և «նշանագիրք իմաստնոց»-ի միջև: Ուրեմն, «նշանագիրք իմաստնոց»-ը ուղղակի կապվում է Ջատկի կղզու հետ: Դա որևէ պատկերացում չի կարող վերցնել: Հեռավոր «Կապույտ երկնքի թագավորության» կամ թուրքական ռուների և գերմանական ռուների միջև նույնպես դիտվում է անհասկանալի նմանություն:

Այս օրինակների վրա ստեղծվում են բազմաթիվ տեսություններ, որոնց մեջ հաճախ ավելի շատ պատվախնդիր և քաղաքական մղումներ կան, քան գիտական հետաքրքրություն:

Հ. Մարտիրոսյանի վարկածը տալիս է այդ նմանությունները բացատրելու հավանական տարբերակ:

Քարե Բիբլիայի ընթերցումները ցույց են տալիս, որ այն չի գրվել մեկ ձեռքով և մեկ ժողովրդի համար և ունեցել է շատ «խմբագրություններ»: Դա մարդու առաջին շփումն է բնության հետ, հասարակական մարդու աշխարհըմբռնումը՝ պարզունակ և տարրական ու միանման տարրերից:

վաղ՝ Աքեմենյան շրջանում, երբ արդեն նախածրվում էր հայոց քաղաքական պատմությունը, նրանք որդեգրեցին հնչյունային այբուբեն՝ արամեերեն: Տեղական հիերոգլիֆների զարգացումը պետք է, որ կանգ առներ: Կարող էին զուգահեռ հարատևել թերևս մեկ-երկու տասնյակ օրինակ, պատահական և ցրիվ և ոչ թե՝ բազմաթիվ ցանկեր, որոնց մեջ հաշվվում են հարյուրավոր նշանագրեր: Եվ դրանք սոսկական ցանկեր չեն, այլ բառարան, ուր տրված է նշանագիրը և նրա իմաստը:

Եթե «իմաստնոց ցանկերը» պարունակում են նախամաշտոցյան գրեր, և ցանկերով մեզ են հասել մի քանի հարյուր նշանագրային միավոր, համայագրերի հետ միասին՝ երկու հազարից ավելի, ուրեմն պետք է, որ արտահայտվեին մատենագրության մեջ, որպեսզի հետագայում քերականները ցանկ կազմեին, նշելով նրանց արժեքները կամ իմաստները: Բայց ինչպես են նրանք պահպանվել և փոխանցվել, երբ մատենագրական ոչ մի օրինակ չունենք, և այդ մասին անտեղյակ են առաջին մատենագիրները և ինքը՝ հայոց գրի մեծ ստեղծողը:

Այնպիսի անընդմեջ զարգացում, որ ձգվեր ժայռապատկերներից մինչև նշանագիր իմաստնոց, գծագրորեն թերևս ճիշտ է, բայց իբրև գիր, որ հնարավոր լիներ մի տեղում վերջնագծի հասցընել՝ անհավատալի:

Դարերի մեջ հերթափոխի են եկել տարբեր ժողովուրդներ և ունեցել են զարգացման տարբեր աստիճան, պատմական տարբեր ճակատագիր: Նրանք, անշուշտ, որևէ չափով ժառանգել են իրենց նախորդի մշակույթը և շատ դեպքերում հիշեցնում են նրա դիմագիծը, բայց որ ամեն մեկը շարունակեր հենց այն տեղից, որտեղ մյուսը կանգնել էր, անհնարին է: Միևնույն ժողովուրդն էլ հաճախ ինքն իրեն չի կարող շարունակել: Շատ դեպքերում հարկ է լինում նորից սկսելու, կամ ընդհատելու և անցնելու մի այլ ձևի: Եթե ոչ, ասենք, հայերը պետք է, որ ժառանգեին նաև ուրարտական սեպագրերը: Եվ եթե գիրն այդպես միագիծ է ծնվել, սեպագիրը «նշանագիրք իմաստնոց» ո՞ր օղակն է կազմում:

Այդ նշանները միջնադարյան գրչության մեջ կիրառություն չեն ունեցել, մենք նկատի չունենք առանձին գրչախաղերն ու ծածկագրությունները, և նրանց մեծագույն մասը այնպես էլ ծվարել է ցանկերում: Դա մեռած և անհաղորդ խորհրդանշանավորում էր:

Ցանկերում հաճախ առարկան կամ գաղափարը արտահայտված է մեկից ավելի նշաններով, օրինակ.

Եվ այդպես էլ կարդում է Մարտիրոսյանը: Նա նշանագրերի կապը մոգա-հմայական նպատակներով արված ժայռանկարային բազմակցումների հետ, նրանց իմաստաբանությունը, արժեքն ու նշանակությունը փորձում է պարզել «հին արևելյան ու հայ ժողովրդական հավատալիքների, բանահյուսության և առասպելաբանության հիման վրա» (ՀՔ. 11):

Անդրադառնալով այծապատկերների իմաստներին, Մարտիրոսյանը գրում է. «Նկարագրված երեք խումբ պատկերներից ամեն մեկը յուրովի համընկնում է հայ ժողովրդական «ինքը էծ, մեջքը՝ պեծ» հանելուկին, որով սովորաբար ներկայացվում է ամպրոպ կայծակի երևույթը: Սրան պետք է ավելացնել, որ հին արևելյան և հունական դիցաբանության մեջ այծը բազմիցս հանդես է գալիս իբրև երկնային (շանթող) աստվածների ստնտու մայր: Կարևոր է այստեղ նաև այն, որ անկախ տեղից, ձևից, ոճից, ժամանակից, հարյուրավոր այծապատկերներ քանդակված են արևի բազմապիսի պատկերների վրա և երկնային մարմինների այլ խորհրդանշանների հետ, խորհրդանշաններ, որոնք շեշտում են կենդանակերպերի երկնային էությունը» (ՀՔ. 22):

Այսպես, խորհրդանշաններ, որոնք կարող են հանդես գալ տարբեր աշխարհագրական և էթնիկական հասցեներ:

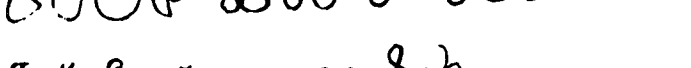
Նախնադարյան մարդու առաջին պատկերացումները և նրա կողմից որևէ տարր գործիքով ժայռերի վրա առաջին փորագրությունները նույնական են նման, որքան իրերի և երևույթների մասին միանման առաջին տեղեկությունները, նկարելու մանկան առաջին փորձերը: Պրան հետևել է ձևերի բազմացման ու վերացարկման միատեսակ ուղին: Բայց փնտրել նրանց միջև ընդհանրություններ, անիմաստ կլիներ: Պրանք երկնակներ են (двойники՝ գիտական ճշգրիտ բնորոշմամբ):

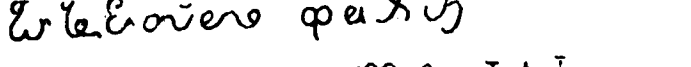
Մարտիրոսյանը տալիս է մոգության խորհրդանշանավորումը և նրա գործադրական ձևավորման ուղիները: Նա չի քննում դրանք իբրև գրավոր, միննույն է՝ գաղափարագիր, թե հնչյունագրային:

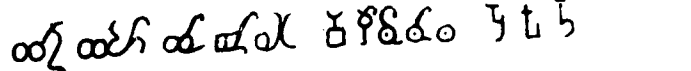
Իսկ ի՞նչ կապ ունեն այդ երկնակները նախամաշտոցյան գրի հետ:

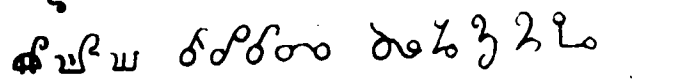
Իմաստնոց ցանկի նշանագրերը պիտակում են իրար վերջին ձևերը: Ամեն դեպքում տրվում է հայոց նշանագրերի արժեքները, ուրեմն դրանք գործածվել ու կատարելագործման են հասել հայ գաղափարագրության պայմաններում: Միակողմ, ինչպես տեսանք, շատ

ԱՌԱՎՈՏ 

ԱՍՊԱՐԵԶ 

ԲԱԶՈՒՄ 

ԴՐԱԽՏ 

ՃԱՆԱՊԱՐՀ 

Կարելի է շարունակել։ Նշանագրերն իրենց մեջ տարբերություններ են, բայց խմբերն իրար հետ գծագրական ոչ մի առնչություն չունեն, չնայած միևնույն առարկան կամ գաղափարն են արտահայտում։ Դա հուշում է նշանագրերի ստեղծման կամայական բնույթը։ Իսկ տարբերություններն այնքան շատ են և իրարից այնքան հեռացած, որ ցույց են տալիս, թե երբեք չեն գիտակցվել, որպեսզի ընդօրինակողները պահպանեին որոշ կայուն ձևեր։

Ճանկերում նաև, ընդհակառակը, միևնույն նշանագիրն արտահայտում է տարբեր գաղափար կամ առարկա, այսպես. Աստղ՝ ☽, մատանի ☽, ազգ՝ ☽, լուսին՝ ☾, Բյուզանդիոն՝ ☽, եթկինք ⌕, բազում՝ ⊙, սեղան՝ ⊙, արեգակ՝ ○։ Հիերոգլիֆային կարգերում դա հնարավոր է. մի առարկայի պատկերն է, իսկ մյուսի՝ վանկանիշը, կամ հնչյունային ցուցիչը, բայց եթե դա կարելի է եգիպտերենի համար, ապա հայերենը չի թեկադրում, և բերված օրինակներից ոչ մեկի մեջ այդպիսի համապատասխանություն չկա։ Դա դարձյալ ցույց է տալիս, որ նշանները քմածին են։

Կենսունակ էին միայն տերունական նշանները՝ $\overline{\text{Ած}}$—աստուած, $\overline{\text{Յս}}$—Յիսուս, $\overline{\text{Քս}}$—Քրիստոս, $\overline{\text{սբ}}$—սուրբ, $\overline{\text{Տր}}$—տէր, $\overline{\text{իէղ}}$—Իսրայէլ, $\overline{\text{Եղմ}}$—Երուսաղէմ։ Բայց դրանք բոլորն էլ ստեղծված են հայոց պարզ այբուբենի վրա իբրև հապավում և կային դեռևս ցանկերից առաջ։

«Նշանագիրք իմաստնոց» ցանկերում տեղ գտած նշանները ուրարտա-հայկական նշանագրերի հետ ծագումնային ուղղակի կապ չունեն, իսկ Մարտիրոսյանի կրկնակների վարկածը վերաբերում է նշանների իմաստային և գծապատկերային զարգացմանը։ Այն չի հաստատում նախամաշտոցյան գիրը։

«Նշանագիրք իմաստոց» ցանկերի ծագումը տարբեր է հմայագրերից, ավելի ճիշտ՝ հմայական նշաններից։ Հմայական նշանները հավատալիքային արտաեկեղեցական բնույթ ունեն։ Իմաստնոց նշանագրերը ստեղծվել են եկեղեցու կողմից ընդունված մատենագրական ոլորտներում։ Դա միջնադարյան մտքի արգասիք է և վերաբերում է միջնադարյան գիտությանը։

Միջնադարը, թերևս ավելի, քան ուրիշ որևէ շրջան, ձգտում էր խորհուրդների ու խորհրդանշանների, ամենուր, ծեսերում, բանաստեղծության և մանրանկարչության մեջ։ Խորհրդանշանային իմաստ ունեն անապակ սառը գինին և ջրախառն տաք գինին։ Նարեկացու համար սայլը, սոնին, ամոլ եզները ոչ սայլ է, ոչ սոնի և ոչ ամոլ եզ։ Մանրանկարչության մեջ մարդուն փոխարինում է նրա խորհրդանիշը, և մարմնի բոլոր մասերը ենթարկվում են խորհրդին։ Լիպսը պատմում է, որ մի եվրոպացի նկարիչ շատ հաջող նկարում է ծեր մարդու և ցույց տալիս պատկերը։ Մարդին արհամարանքով այն մի կողմ է դնում։ Նկարչի հարցին, թե ինչպես է ինքն իրեն մտովի պատկերացնում, ծերունին գծագրում է իր դեմքը զարդարող կտաւոր նախշերը և ասում. «Ահա սա եմ ես, իսկ այն ինչ դու նկարեցիր, հիմարություն է» (ՍԳ. 387)։ Դա հատուկ էր նաև քրիստոնյա միջնադարին։ Բոլորովին պատահական չէ, որ վերարծարծվեց պյութագորյան ինքնաբավ թվերի տեսությունը, տալով դրան քրիստոնեական խորհրդավորում։ Նույնիսկ հայոց այբուբենի յուրաքանչյուր տառը դարձավ խորհուրդ. «Աչքն աստծուն է նշանակ» և այլն։ Իմաստնոց նշանագրերն էլ այդպիսի բնույթ ունեին. պատկերներ և խորհուրդներ, որոնք փոխարինում էին առարկաներին և հասկացություններին, կամ ավելի ճիշտ առարկաներն ու հասկացությունները հանդես են գալիս պատկերների և խորհուրդների ձևով իբրև նոմեններ։ Հենց նոմինալիզմն էլ միջնադարյան ուսմունք է։

Իմաստնոց ցանկերի ձեռագրական օրինակները գալիս են XI—XII դարերից։ «Կան անժխտելի փաստեր այն մասին,— գրում է Լ. Խաչիկյանը,—որ «նշանագիրք իմաստնոց»-ների մեջ մուծված գաղափարագրերին մեր ձեռագրերում տրված իմաստները, իրենց գերակշիռ մեծամասնությամբ (եթե ոչ ամբողջովին) հորինված են հետագայում, XII դարից ոչ վաղ» (ՍՋ. 157)։ Դա համընկնում է միստիցիզմի խտացման շրջանին, որ ինքնին շատ բան է ասում։ Դիոնիսոսի քերականության մեկնություններ հետ տրվում էին նաև համառոտությունների ցանկեր, որոնք հետա-

գայում տարածվում են առանձին ընդօրինակություններով։ Այդպիսի ցանկեր ստեղծում էին նաև հույն քերականները և միևնույն սկզբունքով։ Դիոնիսիոսի քերականության հայացումը հանդեց հունական հապավումների հայկական կարգի ստեղծման[17]։

Մատենադարանի ձեռագիր № 3318-ում ընդօրինակված նշանագրերի ցանկն ունի այսպիսի խորագիր. «Բառք նշանագրաց Եփեստոսի» (Իե. 72ա)։ Դա, անշուշտ, հույն քերական Հեփեստոս Աղեքսանդրացին է, և անառիթ չէր կարող նշանագրերի ցանկը կապվել նրա անվան հետ[18]։

Այդպես, վիմագրական և մատենագրական ոչ մի տվյալ չի կարող հուշել նախամաշտոցյան հայոց գրի մասին։ Այն չկար։

Գառնիի քանդված պատերից կարելի էր հեգել հունարեն, իսկ Տիրի մեհյաններում մոխրացան արամեերեն մատյանները։ Դրանք արտահայտում էին հայոց արքայական մեծությունը և քրմական իմաստությունը։ Իսկ հայերենը,— հայերենը մնում էր իբրև հացի բույր, խոփի ձայն, ծխանի ծուխ և եղեգան փողից հառնող բոց։

* * *

Ոչ մի բնագավառ թերևս այնքան հրապուրիչ չէ և չի կլանում մարդկային հետաքրքրության ավելցուկը, որքան հնագիտությունը և գերը, որ հնագիտություն է։ Եգիպտական հիերոգլիֆներով են զբաղվել Գորապոլլոնից մինչև Շամպոլեոն։ Նրանց մեջ կային լուրջ հնագետներ, անզբաղ մարդիկ, աճպարարներ և՝ որոնք հանելուկ լուծելու առանձին սեր ունեին։ Հիերոգլիֆն էլ հանելուկ է։ Ֆեստի սկավառակի վրա իրենց հայացքն են սևեռել հնագետներ և հնագրագիտության հետ ամենևին կապ չունեցող մարդիկ, նշանավոր գիտնական Արթուր Էվանսը և դպրոցի աշակերտ։ Այստեղ է, որ հեշտությամբ կարելի է խառնել կռահումը և հնարանքը, վարկածը և ենթադրությունը, քանի որ ոչինչ ոչ մի կերպ չի պարտավորեցնում։ Ֆեստի սկավառակը, որ վերաբերում է միկենյան դարաշրջանին և թվագրվում է պայմանականորեն XVII դար մ. թ. ա., Կոնդրատովը և Շևորոշկինը կարդացին ռուսերեն. „Царя Миноса великие царевичу Мишуве, сыну моря, перевезти грузов корабль, хранн грузов все“ (ՃԿԵ. 101)։

Դա սրամիտ պարոդիա էր ամեն ինչ արհամարող փորձերի դեմ։ Բայց բոլորովին էլ պարոդիա չէր, երբ Կիրխովը չորս հատորում վերծանեց եգիպտական հիերոգլիֆը և ոչ մի բառ ճիշտ չէր, կոմս Պալենին «հաջողվեց» ողեթյան քարը կարդալ մեկ գիշերում։ Ֆեստի սկավառակի վրա Մարսել Օմենը ջրահեղձ մարդկանց ուրվագծեր տեսավ և որոշեց, որ այն Ատլանտիդայի կործանման վկայությունն է, իսկ Շերտելը, ընդհակառակը, գտավ, որ դա պետք է լինի մինոսյան հաղթանակի հիմն, բուլղարական Սլիվան քաղաքի մի բնակիչ նրա վրա կարդաց իր հարազատ գետի՝ Դանուբի անունը։

Հին հայոց գրի շուրջ ևս քիչ ջանքեր չեն գործադրվել և պակաս երևակայություն[19]։ Բայց այստեղ ո՛չ ողեթյան քար կա և ոչ՝ Ֆեստի սկավառակ. կա զրույց, որ Տավրոսի լեռներում բռնվել է մի հովազ, պարանոցին ոսկե մանյակ հայերեն մակագրությամբ՝ «Արշակ թագավոր, Նյուսիայի աստծուն», և Հիպոդիտեսը իր ցանկի մեջ, ուր թվում է դպրություն ունեցող ժողովուրդների, հիշում է նաև հայոց ու վրաց։

Իսկ հմայական նշանները, «նշանագիրք իմաստնո՞ցը», դանիելյան գի՞րը։

Իբրև փաստարկ առաջադրվում է և երկու նախադրյալ.

ա. Գիրը ստեղծվեց V դարում և միանգամից ու անմիջապես առաջացավ հարուստ գրականություն, որ անկարելի էր։ բ. Հա-

[17] Վ. Գարդհաուզենը իր «Griechische Palaeographie» գրքում բերում է հույն նշանագրերի օրինակներ, որոնց հայկական նշանագրերը մեծ նմանություն են միում։ Դա ինքնին ցույց է տալիս նրանց միջև ուղղակի ազգակցություն (Մժէ. 335—343)։

[18] Այս բնագրին նախորդում է նշանագրերի մի ցանկ այլ խորագրով՝ «Նշանագիրք նախնեաց մերոց, որովք վարէին ի գրուածս փոխան ի բառից»։ Դա կարծես հուշում է, որ հաջորդ՝ «Բառք նշանագրաց Եփեստոսի» բնագիրը չի պարունակում «նախնեաց մերոց» նշանագրեր, ինչպես և վերնագրից պետք է ընդունել։ Բայց այդ խորագրի տակ ներկայացված են գաղափարագրեր, պատկերագրեր և պարզ հապավումներ, կազմված հայկական այբուբենով։ Այսպես՝ աղանդ՝ ՝ (խաթարված եկեղեցու պատկեր), աղբյուր՝ , անդաստան՝ , անձն՝ , երաժիշտ՝ , եպիսկոպոս՝ , դրախտ՝ , Դանիել՝ , գաւազան՝ , այսուհետև՝ հ̄ւ̄, առաջնորդ՝ ո̄ղ̄, այնուափ՝ նո̄փ̄, այսուափ՝ սո̄փ̄, ամենեսին՝ և այլն։ Այս ամենը ցույց է տալիս այդ ցանկերի արհեստականությունը։

[19] Հ. Տաշյանը 1893 թվականին «Հանդէս ամսօրեայ»-ի 3-րդ համարում (էջ 88—92), գրախոսելով հանդես է գալիս Իսահակ Հարությունյանի «Հայոց գիրը» գրքի մասին։ Հարությունյանը ենթադրում է նախամաշտոցյան գրերի գոյությունը և գտնում, որ դրանք ոչնչացրեց քրիստոնեությունը։ Տաշյանը մերժում է Հարությունյանի վարկածը։ Նրա փաստարկները մնում են ուժի մեջ։ Այդ խնդրով հետաքրքրվող հետագա բանասերները նոր բան գրեթե չեն ավելացրել։

Ուրիշ ում կարելի է կոչել աստված կամ մարդ աստվածային, եթե ոչ նրան, որ առաջինը գիր գտավ։

ՊԼԱՏՈՆ

ԵԿԵՂԵՑԱ-ԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՐ

յաստանը ուներ քաղաքական ու մշակութային այնպիսի պայմաններ, որ առանց գրի անկարելի էր։

«Անկարելի է մինչև իսկ ենթադրել, որ մի այնպիսի կարճ ժամանակամիջոցում մի բոլորովին նոր գրական լեզու ստեղծվեր և կատարելության այդ աստիճանին հասներ»,— գրում է Ի. Աբրոյունյանը (կե. 161)։

«Հին Հայաստանը Արևելքի հզոր և ընդարձակածավալ այն երկրներից մեկն է եղել, որ մրցել է աշխարհակալ այնպիսի երկրների հետ, ինչպիսին Հռոմն էր և Պարսկաստանը։ Անկարելի է այդպիսի մի երկիր կառավարել առանց գրի և գրականության»,— գրում է Ա. Աբրահամյանը (ե. 133)։

Ձրույցը մնում է ձրույց, Հիպողիտեսի վկայությունն անվավեր է, եթե, նույնիսկ, սեփական ձեռքով է արված, հմայական նշանները դեռ գրեր չեն, «նշանագիրք իմաստնոցը» հետագա հորինվածք է։ Դանիելյան ձրույցը այլ խնդիր է, իսկ «անկարելինները»... դրանք փաստարկ չեն։

Բայց մի փոքրիկ դիտողություն.

«Հին Հայաստանը Արևելքի հզոր և ընդարձակածավալ այն երկրներից մեկն է եղել, որ մրցել է աշխարհակալ այնպիսի երկրների հետ, ինչպիսին Հռոմն էր և Պարսկաստանը».

Այդպես էր Տիգրան Բ-ի ժամանակ, իսկ նրանից հետո ոչ թե մրցել է, այլ մաքառել։

Եվ, որ հետաքրքիր է, երբ մրցում էր, չուներ սեփական գիր, իսկ երբ մաքառեց՝ ձեռք բերեց այն։

ՆԱԽԱԲԱՆ

Հայ ժողովրդի պատմական ծանր պահերը եկեղեցին բացատրում է մեղքով. նրան հետապնդում էր Ներսեսի անեծքը, իսկ պատմագիտությունը՝ աշխարհագրական դիրքով: Հայաստանն ընկած էր երկու մեծ տերությունների միջև, որոնք արտահայտում էին Արևելքն ու Արևմուտքը, և քառատվեց նրանց հարվածների տակ: Արարատը, որին այնքան երգեր են նվիրել բանաստեղծները, այդ ժողովրդի դժբախտության պատճառն է: Նրանք ծվարել են իրենց լեռան շուրջը, նրանք կապված են նրա հետ, շղթայված ինչպես իրենց արքան՝ Արտավազդը և դատապարտված, ինչպես իրենց արքան՝ Արտավազդը: Եթե թողնեին այդ սրբազան լեռը և գնային մի ուրիշ տեղ, ուրիշ հայրենիք, բոլորովին այլ կլիներ նրանց պատմական ուղին: Կամ եթե Հայկը իր աղխը վերցներ և չգար հյուսիսի կողմերը...

Բայց ովքեր դուրս եկան հեռավոր ափեր. Կիլիկիա, Իլախաց աշխարհ և այլուր, այժմ չկան, իսկ Արարատի տակ ծվարած ժողովուրդն ապրում է: Նոյան տապանն իջել է Արարատի վրա, և ով դուրս եկավ այնտեղից, խեղդվեց ջրապտույտի մեջ:

Կա մի հին ավանդություն, որ ստեղծվել է շմաթից թափանցող լույսի տակ: Արագածի չորս գագաթներին անպարան կախված է լուսավորչի կանթեղը և լույս է տալիս, որ կարող են տեսնել միայն արդարները: Այն վառվում է արցունքով:

Արցունքո՞վ, ինչո՞ւ արցունքով: Արցունքը երբեք լույս չի տա, թեկուզ աստծո չափ արդար լինես:

Երկիրն ընկած էր երկու տերությունների միջև և կրում էր իր վրա երկուստեք հարվածներ. սուր, ավերածություն, կոտորած,

արյուն, ամայացում և քաղց, գերեվարություն և ամեն արհավիրք» մինչև մի օր բանաստեղծը գտավ պատկերը. «Ողբի հայրենիք» որբի հայրենիք»: Դա դարձել է բնաբան, և հաճախ են այն պոկում բանաստեղծի տողերից, որպեսզի խոսքն ավելի իմաստուն դառնա:

Դատապարտվածություն երկրի անհաջող դիրքի պատճառով— աշխարհագրական պատճառականություն, որ բացատրություն չի պահանջում:

Երկրի դիրքը և աշխարհագրական պայմանները, անշուշտ, դեր ունեն նրա քաղաքական պատմության մեջ, բայց քաղաքական աշխարհագրություն և ոչ թե աշխարհագրական պատճառականություն:

Դժբախտություն է, եթե երկիրն ընկած է երկու մեծ տերությունների արանքում, բայց երկու մեծ տերությունների միջև՝ ինչ-որ չափով նույնիսկ ապահովության երաշխիք է:

Քաղաքական պատմության մեջ կան շատ օրինակներ, որ փոքր երկրի անկախությունը պահպանվում է երկու մեծ տերությունների հակամարտությամբ: Երրորդը դառնում է վկա կամ դատավոր. կողմերը իրար չեն զիջում, և տեղ է բացվում երրորդի համար, բայց հաճախ նաև՝ զոհ, եթե մնաց արանքում:

Հայոց պատմության մեջ եղան այդպիսի պահեր, բայց շատ անգամ հենց նրա դիրքը հնարավորություն էր տալիս պահպանելու իր պետականությունը: Հայաստանը միաժամանակ երկու տերությունների միջև խանգարող շերտ էր, որ փորձում էին վերացնել և ապահովության գիծ, որ ձգտում էին չջնջել: Եվ եթե որևէ կայսր երկիրը դարձնում էր Հռոմի նահանգ, մյուսը ետ էր կանգնում անխոհեմ քայլից: Այդպես և՝ արքայից արքաները: Եվ երբ հետագայում Բյուզանդիայի ջանքերով գիծը ընդհատվեց, աղետալի գարձավ հենց նրա համար: Պոլիսը ընկավ Մանազկերտում:

Այդ դիրքի շնորհիվ կամ դրա պատճառով երկրում պահպանվում էր բարձր դիմադրողականության մթնոլորտ: Երևույթներն այնտեղ հաճախ ավելի առաջ էին ընկնում և խտանում, թերևս դրանով պետք է բացատրել նրա էթնիկական կազմավորման արագ ընթացքը: Ստրաբոնի ժամանակ արդեն նրանք միալեզու էին, երբ նրանց շուրջը ազգացեղերի և լեզուների մի զարմանալի խճանկար էր: Երրորդ դարի վերջին, իրենց արևմտյան հարևաններից շատ վաղ, նրանք ընդունեցին քրիստոնեություն, իսկ մեկ հարյուրամյակ հետո ստեղծեցին սեփական գիր և մատենագրություն,

որ բացառիկ էր քրիստոնյա աշխարհում իր ազգային բնույթով և միտվածությամբ մինչև XV—XVI դարեր, մինչև եվրոպական ռեֆորմացիա:

Մենք այդ գրի մասին ենք պատմում:

«Գիրը քայլում է հավատի հետքերով»: Մի ամբողջ բազմածավալ աշխարհ ընդունեց իսլամ, ընդունեց նաև նրա գիրն ու լեզուն: Պարսիկները, որ ունեին հնագույն քաղաքակրթություն ու սեփական գիր, թողեցին իրենց այբուբենը և գրեցին Ղուրանի օրինակով: Քրիստոնյա աշխարհը մկրտվեց առաքելական երկու եկեղեցիների կողմից և ծունկի եկավ երկլեզու Բիբլիայի առջև:

Լատիներենը, որ սրբագործվում էր Վուլգատայով և պապի նախանձախնդիր հշխանությամբ, Արևմտյան Եվրոպայում տիրական դարձավ, ետ մղելով ազգային ոունագրությունը: Լատիներենն անհերթափոխ մնաց իբրև Եվրոպայի մատենագրության լեզու մինչև XIV—XV դարերը, իսկ պաշտամունքի մեջ դեռ շարունակում է հարատևել:

Արևելյան եկեղեցին, որ գլխավորում էին Բյուզանդիայի պատրիարքները, աստծո տաճարում պարտադրեց խոսել միայն աստվածաշունչ բարբառով՝ հունարեն:

Բայց այդ օրենքն ունեցավ իր բացասումը՝ ղպտիների և գոթերի մոտ, իր շեղումը՝ հայ իրականության մեջ և իր վերապահումը՝ սլավոնական աշխարհում:

ՄԱՔԱՌՈՒՄ ԵՎ ԳԻՐՔ

Քրիստոսը ծնվեց մսուրի մեջ, և Արևելքից մոգեր եկան երկրպագելու: Այդպես է ավանդում Բիբլիան: Իսկ քրիստոնեությունը ծնվեց հելլենական քաղաքակրթության ավազանում, և եթե եկան երկրպագելու՝ Արևմուտքից էր:

Երբ լրացավ ութ օրը, նրան թլպատեցին, ինչպես ամեն մի հրեա մանկան և տարան Աստծո տաճարը մի զույգ տատրակի կամ աղավնու երկու ձագերի հետ: Իրականում նրա մկրտությունը երեք դար տևեց և ավելի, և մկրտիչը ոչ թե Հովհաննեսն էր, ինչպես Սուրբ Գիրքն է վկայում, այլ Պողոսը:

Դա մի տեսիլ էր, որ ծագել էր հրեության մեջ փրկչի մասին, որ է հիսուս, բայց հետո դարձավ օծյալ՝ քրիստոս և նստեց աշխարհի գահերին: Նա երբեք չունեցավ իր անունը:

Եվ մի մարդ, որ անուն չուներ, իր անունով կոչվեց մի ամբողջ վարդապետություն։

Բայց քրիստոնեությունն ամենևին էլ չծնվեց։ Նա առաջացավ, դանդաղ ու անկանգ։ Նրա մեջ մի փոքր արևային միֆ կար, մեռնող և հարություն առնող աստծո առասպել, փրկագործության խորհուրդ և հաշտության ծարավ։

Հռոմեական կայսրությունը դուրս էր եկել իր հունից և դժվարանում էր վերագտնել այն։ Մի տեսակ տագնապ էր համակել բոլորին. ստրուկ և կայսր։ Հռոմը Մերձավոր Արևելքից և Նեղոսի ափերից գաղթած հին ու նոր աստվածների բնակատեղի էր դարձել։ Աստվածներն ու մարդիկ խառնվել էին իրար։ Ամեն մի կայսր փնտրում էր իր ճշմարիտ աստծուն։ Ներոնը և Վեսպասիանոսը նախապատվում էին Սերապիսին և Իսիդային, Հուլիանոսը խոնարհվեց Արեգակի և Կիբելլայի առջև, որ աստվածների մայրն է, Կլավդիոսը հիմներ նվիրեց Ատտիսին, որին երկրպագում էին և փարավոնները, Ավրելիանոսն իր հայացքն ուղղեց մեծ Արեգակին, Դիոկղետիանոսը, Գալերիոսը և Լիկինոսը իրենց ոգու անդորրը փնտրում էին Միթրայի խորհրդածհսերում։

Հռոմը լիքն էր աստվածներով, բայց Հռոմը աստված չուներ։

Եվ բոլորից աննկատ և կարծես բոլորին անտարբեր հառնում է քրիստոնեությունը։

Երբ նա հաղթանակ բերեց, եկեղեցու հայրերն իրենց անցյալը նվիրագործեցին զոհերի արյունով և առաքյալների նշխարներով, որոնք անվավեր են, սրբերի հրաշքներով, որոնք չեն եղել։ Բայց այդ անցյալում ավելի շատ մագաղաթ կար ու պապիրուս և սովորական թղթի փաթեթ, որոնք գրվում էին ու եղծվում, փոխվում էին ու նորացվում, տասնյակ հայտնություններ ու ավետարաններ, ջատագովություն և թուղթ առ Հռովմայեցիս կամ՝ առ կորնթացիս։

«Պատրաստ արարէք զճանապարհ Տեառն եւ ուղիղս արարէք զշաւիղս նորա»,—հորդորում է ավետարանիչը (Մատ. Գ. 3)։

Տիրոջ ճանապարհը թղթով էր բացվում։

Քրիստոնեությունը պետք է հաղթահարեր հին աստվածներին և բերեր միակ աստծո գաղափարը։ Իբրև պաշտամունք նա հեշտությամբ ճանապարհ գտավ։ Հեթանոսական բարդ ու հաճախ արյունոտ խորհրդածեսերը մաքրագործվեցին և դարձան մատչելի։ Բայց իբրև ուսմունք,— դա բոլորովին այլ էր։

Հելլենիստական աշխարհն ուներ իմացաբանության բարդ ու հակընդդեմ կառույցներ, և կար Հերակլիտ ու Արիստոտել, Պլատոն ու Լուկրեցիոս, իսկ ձկնորս առաքյալները, թվում է, իրենց պարզունակ աշխարհայեցությամբ անզոր էին նրանց առջև։

Կարթագենում ի ցույց էր դրված մի պատկեր, ուր ներկայացնում էին քրիստոնյաների աստծուն՝ պարեգոտ հագած, գրաստի ականջներով, իսկ ձեռքին՝ գիրք։

Ջար է, բայց ինչ արած, այդպես էին նրանք երևում հելլենական աշխարհի իմաստուններին։ Կայսր Հուլիանոսը (IV դար), որ կոչվեց Ուրացող և որի անունը քրիստոնյա եկեղեցու համար դարձավ անեծքի բանաձև,—«չար Հուլիանոս», ամենևին էլ ուրացող չէր և ոչ էլ չար։ Նա իսկական հելլեն էր, և նրա հելլենական ոգին ընդվզում էր ինչ-որ պարզունակ կրոնի դեմ, որ «վատ գրված Սուրբ Գիրքը» ավելի բարձր է դասում, քան անտիկ իմաստունների երկերը։

Բայց քրիստոնեությունը պետք է հաղթանակ տաներ։ Նա կրոն էր և ուսմունք և ծագել էր հելլենիզմի աշխարհում, ուստի իբրև կրոն՝ պահանջվում էր ավելի հավատ, և իբրև ուսմունք՝ ավելի իմացություն։ Եվ նա ելք գտավ։ Քրիստոնեությունը հառնեց հելլենիզմից, որ հանդես գա որպես նրա ժխտումն։ Եկեղեցու հայրերը որդեգրեցին նույնիսկ հեթանոս մտածողներին։ Սենեկայի համար Տերտուլիանոսն ասում էր, որ նա «հաճախ մերն է», իսկ Լակտանցիոսը Վիրգիլիոսին համարեց «մերոնցից առաջինը»։

Քրիստոնեությունը հենվում էր ոչ թե զրույցների և ավանդածեսերի վրա, ինչպես մյուս հառնող կրոնները, այլ գրքի ու տոմարի։ Սկզբում, դեռևս մինչև II դար, այն նույնիսկ բանավոր և ավանդական բնույթ ուներ։ Պապիաս Հիերապոլսեցին թերևս ավելի հավատ էր տածում ավանդությանը, քան գրին։ Բայց հետո բացարձակ համարում ձեռք բերեցին գրավոր աղբյուրները, գրավոր խոսքը, «վատ գրված Սուրբ Գիրքը»։ Եվ քրիստոնյա հայրերը ցուցաբերեցին այնպիսի եռանդ, որ նմանը չուներ։ Օրիգենեսը պահում էր յոթ սղագրող և, եթե ճիշտ է Եպիփան Կիպրացին, նա գրել է վեց հազար գիրք. գիտնական և հավատացյալ, որ քրիստոնեացրեց հելլենիզմը, բայց հետո, երբ եկեղեցին հաղթանակ տարավ, նրան հերձվածող ճանաչեցին։

ՊԵՆՏԱԿՈՍՏԻ ՏԵՍԻԼԸ

Քրիստոնեությունը նախապես չուներ «սուրբ լեզու», «աստվածային բարբառ»։ Նա Հին կտակարանը փոխ առավ հրեաներից։

Այնտեղ Մովսեսը Սինա լեռան վրա մորենու թփուտներում խոսեց աստծո հետ, պարզ է՝ հրեերեն։ Բայց քրիստոնեությունն այն չընդունեց։ Հուդան Քրիստոսին մատնել էր նույնպես հրեերեն։

Ավետայի լեզուն և գիրը սրբազան գրքերի համար էր։ Թերևս ճիշտ է, որ սանսկրիտը երբեք խոսակցական լեզու չի եղել։ Այն ստեղծել է իմաստության աստվածուհի Սարասվատին, որով միայն բրահմանները կարող էին բարբառել, և այդպես էլ մնաց իբրև աստծո լեզու։ Մեզք էր համարվում Ղուրան թարգմանել, և եթե դա արվում էր, ապա ոչ անկախ, այլ արաբական բնագրի տողատակերում։ Բայց Քրիստոսից առաջ II դարում արդեն կար Հին կտակարանի Յոթանասնից թարգմանությունը (Septuaginta), որ կատարվել էր եբրայեցերենից։ Ասում են 72 վարդապետներ Ալեքսանդրիայում առանձին և իրարից անտեղյակ ձեռնարկել են թարգմանել Սուրբ Գիրքը և համեմատելիս տեսել են, որ բացարձակ համընկնում են իրար։ Այդպես, քրիստոնեությունը հրաշք դրեց ոչ թե բնագրի, այլ թարգմանության մեջ և սրբացրեց այն։ Իսկ Նոր կտակարանը գրվել է ուղղակի հունարեն, թերևս ոչ բոլոր ավետարանները, իսկ դրանք շատ են։

Պեշիտան՝ Աստվածաշնչի ասորական օրինակը, վաղուց կար, թերևս II դարից, և շուտով հրապարակ եկավ Վուլգատան՝ լատիներեն Սուրբ Գիրքը։ Լուքսորի մոտ գտնվեց մի կարաս, որի մեջ պապիրուսե գրքեր էին պահված ղպտիների լեզվով. Ավետարան ըստ Թովմասի, Ավետարան ըստ Փիլիպոսի, պարականոն Ավետարան ըստ Մատթեոսի, Ավետարան ըստ Եգիպտացվոց և Ճշմարտության ավետարան։ Դրանք թարգմանվել էին հունարենից III—IV դարերում։

Տատիանոսի Ավետարանը (Ավետարան ըստ չորից— εὐαγγέλιον διατεσσάρων) հայտնի է հունարեն, լատիներեն, ասորերեն, արաբերեն և հայերեն լեզուներով (ՄԼԴ), իսկ բնագիրը եղել է հունարեն, թե ասորերեն, այսօր էլ մնում է անպարզ։ 1933 թվականին Դուրա-Եվրոպոսում գտնվեց Տատիանոսի ավետարանի հունարեն մի պատառիկ՝ 15 տող. բայց դրանով խնդիրը չի լուծվում (ՄԿԸ)։ Սուրբ Գիրքը ինչպես ոտարամետ է, այնպես էլ՝ տարլեզու։

Պողոսը թարգմանությունը հոգու շնորհ է համարում (Ա. Կորնթ. ԺԲ. 8—11), իսկ հայերը, հայերը սահմանեցին թարգմանչաց տոն։ Հայսմավուրքի մեջ այն նշված է... Բայց մենք առայ անցանք։

Այդպես, քրիստոնյա աստված չուներ սրբազան գիր, և Սուրբ Գիրքը նման չէր Ավեստային, Վեդաներին, Սիբիլլայի մատյաններին կամ Ղուրանին։ Հոգին խոսում էր բոլոր լեզուներով։

Երբ առաքյալների միջից Հոգին վերացավ, նա ասաց. «Եղիջիք ինձ վկայք յԵրուսաղէմ եւ յամենայն Հրէաստանի եւ ի Սամարիա և մինչև ի ծագս երկրի» (Գործք Ա. 8—9)։ Եվ երբ առաքյալները վտարված Հուդայի փոխարեն իրենց շարքերն ընդունեցին Մատաթիային և երբ լրացան Պենտակոստեի օրերը... Բայց թող Ավետարանը խոսի.

«Եւ ի կատարել աւուրցն Պենտակոստէից էին ամենեքեան միաբան ի միասին։ Եւ եղև յանկարծակի հնչիւն յերկնից՝ եկեալ իբրև սաստիկ հողմոյ, եւ ելից զամենայն տունն յորում նստէին։ Եւ երևեցան նոցա բաժանեալ լեզուք իբրև ի հրոյ, և նստաւ իւրաքանչիւր ի վերայ նոցա։ Եւ լցան ամենեքեան Հոգւով Սրբով, եւ ըսկըսան խօսել յայլ լեզուս որպէս և Հոգին տայր բարբառել նոցա։ Եւ էին յԵրուսաղէմ բնակեալ Հրեայք, արք երկիւղածք, յամենայն ազգաց, որ ի ներքոյ երկնից։ Եւ իբրև եղև բարբառս այս, եկն միաբան բազմութիւնն և խռնեցաւ, զի լսէին յիւրաքանչիւր լեզուս խօսել նոցա։ Սքանչանային ամենեքեան և զարմանային և ասէին ընդ միմեանս. Ո՞չ աւասիկ ամենեքեան սոքա, որք խօսինս՝ Գալիլեացիք են. Եւ զիա՞րդ լսեմք մեք յիւրաքանչիւր բարբառս մեր, յորում ծնեալ եմք, Պարթևք և Մարք և Իղամացիք և որ բնակեալ են ի Միջագետս, ի Հրէաստանի և ի Գամիրս, ի Պոնտոս և յԱսիա, ի Փռիւգիա և ի Պամփիւլիա, յԵգիպտոս և ի կողմանս Լիբէացւոց, որ ընդ Կիւրենացիս և որ եկք Հռովմայեցիք, Հրեայք և եկք նոցուն, Կրետացիք և Արաբացիք, լսեմք խօսից նոցա ի մեր լեզուս զմեծամեծս Աստուծոյ։ Սքանչանային ամենեքեան զարմացեալք» (Գործք Բ. 1—12)։

Բոլոր լեզուները հայտարարվում են հավասար, և «Հոգին տայր բարբառել նոցա»։ Դա բնորոշ էր առաքելական շրջանին։ Դա վաղ քրիստոնեությունն էր։

Ծավալման այս միտումը լայնախոհություն էր հաղորդում։ Առաջին քրիստոնյաները կազմում էին մանր համայնքներ, որոնց իշխանությունները չէին համակրում, և դա մեծացնում էր նրանց դիմադրողականությունը։ Նրանք ճանապարհ էին փնտրում։ Նրանք չունեին սուրբ լեզու, այլ ունեին միայն սուրբ հավատ, ոչ թե այն պատճառով, որ բոլոր լեզուներն են սուրբ, այլ, որ միևնույն է, թե ինչ լեզվով այն կարտահայտվեր։ Եվ սուրբ հավատի համար քրիս-

տոնեությունը գիր է ստեղծում այնտեղ, ուր պետք է, իսկ եթե ոչ՝ շրջանցում է։ Այդպես առաջացավ ղպտական գիրը III—IV դարերում։ Նման ուրիշ փորձեր, անշուշտ, եղել են, բայց այդ օրինակները մնում են եզակի կամ անհայտ։ Քրիստոնեությունը միևնույն շրջագծով էր ներփակվում հելլենիստական աշխարհի հետ, իսկ այդ աշխարհն արդեն հիմնականում հունախոս էր, և պահանջ չէր զգացվում ազգային լեզուների համար գիր ստեղծելու։ Կապադովկիան ինչպիսի էթնիկական կազմ էլ որ ունենար, միևնույն է, խոսում էր հունարեն, և նոր գիր ունենալու փորձ էլ չարվեց։ Հունարենը բավարար էր։ Եվ ապա՝ այդ շրջագծում մեծ մասամբ ապրում էին ժողովուրդներ, որոնք արդեն ունեին գիր. արամեական, եբրայական, լատինական։

Կարթագենում, որ լատինախոս էր, քրիստոնյաները ընդունեցին լատիներենը, և ստեղծվեց քրիստոնյա լատինական գրականություն։ Դա հավասարապես միևնույն իմաստն ուներ, ինչ ղպտական գիրը։ Երկուսն էլ ծառայում էին հավատի տարածմանը, միայն մի դեպքում քրիստոնյաները օգտվեցին եղած գրից, մյուսում՝ ստեղծեցին այն։

Այդպես, քրիստոնյաները հակված էին ազգային գրի այնտեղ, ուր չկար, բայց ուր պետք էր հանուն հավատի, անհոգ լինելով ազգային գրի նկատմամբ։

Ինչպես տեսնում ենք, դա ամենևին էլ ազգային գաղափարի արտահայտություն չէ։ Իր նախնական շրջանում քրիստոնեությունը անտարբեր էր դրան։ Այն վերանում էր ազգային ըմբռնումից, կանգնելով աշխարհաքաղաքացիության հողի վրա։ Երբ Քրիստոսը հայրենիք չունեցավ, աշխարհը դարձավ նրան հայրենիք։ «Տուն իմ տուն աղօթից կոչեսցի ամենայն հեթանոսաց», և ի տունն աղօթից ամեն մի հեթանոս իր նոր աստծուն կարող էր դիմել սեփական լեզվով։

Լեզվահանդուրժողությունը կամ լեզվական քաղաքականությունը նախապես խորթ չէր, նույնիսկ, իսլամին։ «Յուրաքանչյուր ժողովրդի իր մարգարեն»,—ասված է Ղուրանում (Ղուր. X. 48), իսկ նրա սուրահներից մեկում («Իբրահիմ») կարդում ենք. «Մենք պատգամավորներ ենք ուղարկում միայն նրանց ժողովրդի լեզվով, որպեսզի նրանք պարզաբանեն նրանց» (Ղուր. XIV. 4)։

Բայց շուտով ցրվեց Պենտակոստեի վերջին օրվա տեսիլը։ Եկեղեցու հայրերը փորձեցին այն վերաիմաստավորել կամ մոռացության տալ։

«Առաքեալքն միայն մի լեզու գիտէին և թէպէտ հոգին տայր բարբառել նոցա, այլ ոչ էր հաստատուն թէ ղոր ղլեզու խոսէին,— գրում է Մաթևոս Ջուղայեցին,— վասն որոյ յամենայն ազգաց անդ ժողովեաց, զի ի խօսելն նոցա վկայէին, թէ այդ զինչ խօսիք ի յայս ինչ լեզու է, որ և ասէ գիրս. լսեմք յայս բարբառս, յորում ծնեալ եմք, և այսու զօրանային առաքեալքն» (Ջ. 100բ)։

Մաթևոս Ջուղայեցին այս մեկնությունը քաղում է Հովհան Ոսկեբերանից։ Ոսկեբերանը V դարի նշանավոր հայրերից էր, և Հոգին արդեն այլևս չէր բարբառում ուրիշ լեզուներով։

ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԼԵԶՈՒ

Երբ քրիստոնեությունը հասավ ինքնահաստատման, եպիսկոպոսությունների միջև ծայր առավ գերագահության պայքար, որ առաջ մղեց աստծո էության խնդիրը. էակից է որդին հորը, թե ոչ։ Այս հարցը, որ ոչինչ չարժե, լուծեց ազգերի ճակատագիրը։ Պետք էր նոր քրիստոնյա աշխարհի համար սահմանել պարտադիր օրենքներ, և գումարվեց առաջին տիեզերական ժողովը։ Այն նախագահում էր կայսրը, որ անկնունք էր, բայց նա թելադրեց հավատո հանգանակը։ Հենց այդ օրից հավատի ճշմարտությունները արտահայտվեցին կանոններով։ Ինչ դրանից դուրս էր, համարվեց հերձված։ Այժմ քրիստոնեությունը ուներ երկու թշնամի. հեթանոսություն և հերձված։ Բայց եթե քրիստոնյաների պայքարը հեթանոսության դեմ միացնում էր նրանց, հերձվածների դեմ՝ բաժանեց և վերջապես՝ մեկ աստված և տարբեր աղոթատեղի։

Եկեղեցիները իրենց նախագահությունը հավաստելու համար վարվում էին այնպես, ինչպես դինաստիաները։ Նրանք վկայաբերում էին իրենց վաղեմի ծագումն ու տոհմայնությունը։ Եվ ահա հորինվեցին նրբամիտ զրույցներ, որոնք պատմական հիմք էին տալիս դրան։

Հռոմը իրեն հայտարարեց ճշմարիտ հավատի միակ ժառանգորդ, որովհետև այնտեղ է ապրել ու գործել սուրբ Պետրոսը՝ Քրիստոսի սիրելին, իսկ Պողոսը Հռոմում է թաղված։ Այդպես, Հռոմի հողը նվիրագործվել է երկու մեծ առաքյալների աճյունով։ Կարևոր չէ, թե որքան է ճշմարիտ, բայց դա պետք էր Հռոմի նախագահության համար։ Հերոնիմոսը ստեղծեց պապերի գավազանագիրը, որ հասնում էր մինչև սուրբ Պետրոս, իսկ Թեոդոս Մեծը անձամբ մտահոգված էր Հռոմի եկեղեցին անպատճառ կապելու Քրիստոսի սիրված առաքյալի հետ։

Բյուզանդիան որդեգրեց սուրբ Հովհաննեսին, կամ որ ճիշտ է՝ հայրագրեց նրան, իսկ Ասորիքը՝ դե այն կապվում է հենց Քրիստոսի անվան հետ: Դուք հիշո՞ւմ եք ինչպես Օսրոյենի Աբգար Ու

Հռոմ, Հոգին պապի կոնդակով և օրհնությամբ լատիներենի դասեր էր առնում։ Կայսրության արևելյան սահմաններում շարունակվեց հունարենը, իսկ ասորերենը... նրա ճակատագիրը այլ էր։

ԱՌԱՋԻՆ ՊԱՏՎԻՐԱԿՆԵՐԻ ԼԵԶՈՒՆ

Մենք տեսանք, թե ինչ ճանապարհ են անցել գիրն ու հավատը առաջին չորս դարերում։ Այն ձգվում է նաև հայոց լեռնաշխարհով։

Եթե հենվենք ավանդության վրա, իսկ քրիստոնեության վաղ շրջանի պատմության համար այլ կերպ անկարելի է, դա վերաբերում է Հռոմին, Բյուզանդիային, Ասորիքին, թե Հայոց, ապա Հայք չափազանց վաղ հաղորդակից եղան քրիստոնեությանը։ Կապադովկիայի, Փոքր Հայքի և Ասորիքի վրայից նոր վարդապետությունը կամուրջներ էր գցել։

Հայոց առաքյալներն են Թադևոսը և Բարդուղիմեոսը։ Դա ընդունված է քրիստոնյա եկեղեցիների կողմից։ Թադևոսի համար որոշ տարամիտություն կա։ Նա Թադևոս Դիդիմոսն էր, թե Հուդա Թադևոսը, կամ Ղեբեոս, «որ անուանեցաւ Թադևոս, որ է մի յերկոտասան առաքելոցն», բայց «ոմանք յեօթանասնիցն ասեն» (ՃԺԴ. 533)։

Դա անվավեր մի խնդիր է։ Ով էլ լինի՝ միևնույն է, նրա մասին ավանդությունն իբրև հայոց առաքյալ չափազանց մեծ վաղեմիությամբ է շնչում։

Փավստոս Բուզանդը հայրապետական գահն անվանում է սուրբ Թադևոսի աթոռ, իսկ Խորենացին նրա մասին գիտի Ղեռուբնայից։ Ուրեմն, IV դարում արդեն կային գրավոր աղբյուրներ, որոնք հենվել են վաղ հիշողության վրա։

Արտաշատի մոտ կա մի բլուր, որ կոչվում է Օթյաց խաչ։ Այստեղ իրար հետ ողջագուրկեցին երկու առաքյալները և լուսացրին մի գիշեր։

Աղբակում ս. Բարդուղիմեոսի վանքն է, իսկ Արտազում՝ ս. Թադևոսի, որտեղ և թաղված են նրանք։ Այդպես, Հռոմի նման հայոց եկեղեցին ևս կանգնում է երկու առաքյալների շիրիմների վրա։

Թերևս հնագետն այդ դամբարանները պեղելիս՝ նրանց աճյունից ոչ մի հետք չգտնի։ Հետո ինչ։ Ավանդությունը շատ ավելի զորեղ է, քան ինքը՝ պատմությունը։ Այն վերապրող պատ-

մություն է, և հենց ավանդությունը կարևոր դեր խաղաց հայոց եկեղեցու և ոչ միայն եկեղեցու կյանքում։

Բայց ինչո՞ւ միայն ավանդությունը։ Կան նաև պատմական տվյալներ, որ IV դարից շատ ավելի վաղ քրիստոնեությունը մուտք էր գործել Հայաստան։

Լակտանցիոսը ասում է, որ հայերը շատ հին քրիստոնյաներ են։ Եվսեբիոս Կեսարացին հիշում է Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացու (248—264) թուղթը «առ Հայս վասն այպաշխարութեան որոց եպիսկոպոս էր յայնժամ Մերուժան» (ԽԲ. 517)։ Եթե Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսը կապվում էր հեռավոր Հայաստանի քրիստոնյա համայնքի հետ, ապա, ուրեմն, այն հայտնի էր քրիստոնյա աշխարհում։

Իսկ ավելի վաղ, III դարում Բարդածանը Եդեսիայից գալիս է Հայաստան քրիստոնեություն տարածելու։ Դա նրան չի հաջողվում և վերադառնում է, քաղելով հայոց պատմությունը մեհենական մատյաններից (Ղ. 201)։

Թվում է, այս վկայությունը հակառակն է խոսում։ Եթե Բարդածանին չի հաջողվել քրիստոնեություն տարածել, ուրեմն Հայաստանն անհաղորդ է մնացել այդ ուսմունքին։ Բայց այդպես չէ։ Բարդածանը եկեղեցու կողմից ճանաչվեց հերձվածող, և բոլորովին հարմար չէր հայոց քրիստոնեությունը կապել նրա հետ։ Հայ մատենագրության մեջ Բարդածանին Պիղծ են կոչել։ Բայց ինչ էլ լինի, դա վկայում է, որ առաջին երեք դարերում քրիստոնյա պատվիրակները հաճախ էին գիշերում հայոց երդիկների տակ։

Իսկ ինչ լեզվով էին նրանք հեգում իրենց աղոթքը։

Դուք հիշո՞ւմ եք Պենտեկոստեի օրվա գեղեցիկ տեսիլը. Եվ եղև հանկարծակի հնչումն յերկնից... և առաքյալները սկսան խոսել յայլ լեզուս... «մարք և իղամացիք և որ բնակեալ են ի Միջագետս, ի Հրեաստանի և ի Գամիրս»։ Տերտուլիանոսը և Օգոստինոս Հիպոնացին այդ թվարկման մեջ սխալ են գտնում։ «Ի Հրեաստանի» ընթերցվածը ճիշտ չէ և ոչ տեղին։ Հրեաստանը առաքյալների հայրենիքն էր, խոսքը ավելի շուտ պետք է գնար ուրիշ լեզուների մասին, և ապա՝ հրեից անունը տրվում է երկրորդ անգամ։ Միջագետքի ու Գամիրքի միջև ընկած է հայոց աշխարհը և ոչ՝ Հրեաստանը։ Պետք է լինի՝ ի Հայաստանի։ Այդպես է եղել նախնական բնագրում (ՃԼՔ. 22)։

Նշանակում է առաքյալները աստծո փառքն ուզում էին տարածել և հայերեն։

Բայց դա ընդամենը դրույց է: Առաքյալներն այդպիսի միտք երբեք չեն ունեցել:

Երբ առաջին քարոզիչները մտան Հայաստան, նրանք իրենց բոլորովին էլ խորթ չզգացին: Նրանք խոսում էին հունարեն կամ արամեերեն, իսկ հունարենը և արամեերենը վաղուց ծանոթ էին Հայոց: Դրանք երկուսն էլ lingua Franca էին: Արամեերենը նույնիսկ մեհենական լեզու էր, և Հայաստանը հելլենիզմով էր տոգորված: Նոր հավատը իր հետ չբերեց նոր գիր, որովհետև այն կար և հարազատ էր հավատին: Փոքր Ասիայում և Հռոմում էլ առաջին քրիստոնյա համայնքները խոսում էին հունարեն և արամեերեն: Քրիստոնեությունը ծավալվեց հենց այդ լեզուներով:

Հայաստանում առաջին քրիստոնյաների համար հունարենը և արամեերենը բավարար էին, ինչպես Հռոմում, որ լատինախոս էր և լատինագիր, բայց քրիստոնյաները լատիներենով չէին ավետարանում: Նրանք, սակայն, աստծո նոր հայտնությունը ավետում էին Հռոմի հետնախորշերում, իսկ Հայոց մոտ՝ արքունական դարպասներից ոչ հեռու:

Քրիստոնյաները Հռոմում եկվոր էին՝ հույն կամ սեմիտ, որ բերել էին իրենց լեզուն և կազմում էին առանձին համայնք: Նրանք արհամարված էին և մեկուսի: Կատակոմբը նրանց բնակելի տունն էր և ոչ՝ գաղտնարանը, որի պատերին նրանք թողել են հունարեն մակագրություններ: Բայց երբ փորձեցին ֆորում մտնել, դիմեցին լատիներենի:

Հայոց մոտ այլ էր: Քրիստոնյաները նախ մտան ֆորում: Դա հասկանալի է: Այստեղ քրիստոնեության սկիզբը ենթադրում է նրա տարածումը և ոչ՝ առաջացումը: Իսկ որպես կանոն այդ վարդապետությունը առաջին այցետոմսն ուղարկում էր պալատներին, չնայած նրա մարգարեն ծնվել է մսուրի մեջ:

Պողոսն հորդորում է եղբեր գտնել իշխանության հետ, Տերտուլիանոսի մատենագրությունն ամբողջովին այդ ոգով է շնչում: Դա արդարացրեց իրեն, իշխանության հետ հաշտեցումը տարավ իշխանության:

Վարքաբանական գրականության մեջ Քրիստոսի գրեթե բոլոր վկաները բարձր ծագում ունեն: Իսկ հայոց հին վկանե՞րը, որոնց համար եկեղեցին տոն է սահմանել: Ցանկը կարելի է քաղել հայսմավուրքից. Սանդուխտը արքայադուստր էր, Սամվելը՝ նախարար և պալատական, Իսրայելը՝ նույնպես, Զարմանդուխտը՝ իշխանուհի և ի մերձաւորաց թագաւորին, Տերենտիոսը՝ հազարապետ, Ոգու-

հին՝ արքայաքույր, Մարիամը, Աննան և Մարթան՝ քրմուհիներ: Նրանցից և ոչ մեկը հյուսն չէր և ոչ՝ պաստառագործ:

Այդպես, քրիստոնեությունը Հայաստանում համակեց անձուկ ոլորտ և բարձր շրջանակ, ուր տիրում էլ հելլենիզմը և ուր հունարենն ու արամեերենը մատչելի էին, և Քրիստոսի առաջին պատվիրակները հոգ չտարան ազգային գրով ու լեզվով իրենց դավանանքն հավատալու:

Բոլորովին այլ էր ղպտիների օրինակը: Բուրգերի քաղաքակրթության մի երկիր, որ գտնվում էր հելլենիզմի արվարձաններում և կարծես անհաղորդ էր նրան, որ վաղուց կորցրել էր պետականությունը և հպվել Նեղոսի ափերին: Նրանց հնօրյա կրոնը դարձել էր հավատալիք, իսկ հիերոգլիֆը բարդ էր և դժվարմաց և հին էր արդեն, որով հնարավոր լիներ մշակույթ ստեղծել: Իսկ քաղաքաբնակ տարրը, որ ընդգրկված էր հելլենիզմի շրջանակներում և քրիստոնեացվել էր վաղուց, անտարբեր էր ազգային խնդիրների նկատմամբ և խոսում էր հունարեն:

Հույն քարոզիչները Ալեքսանդրիայից դուրս ղպտի աշխարհում կարող էին միայն ղպտերեն բարբառել և ղպտերեն տարածել Քրիստոսի վարդապետությունը, այլապես ոչ ոք չէր հասկանա: Եվ նրանք ղպտիների, ավելի ճիշտ քարոզիչ հույների համար ըստեղծեցին ղպտական գիր: Այդ նույն օրինակը հետո, շատ հետո կրկնվեց և միսիոներների կողմից: Նրանք եռանդով տեղական գիր էին ստեղծում, որ թարգմանվի Բիբլիան, և ամերիկյան հնդկացիներին ու աֆրիկյան ցեղերին մատչելի դառնա աստծո խոսքը:

Եգիպտոսում հույն քարոզիչները կանգնեցին այդ պահանջի առաջ, որովհետև նրանք ուղղակի շփվեցին ֆելլահների հետ, իսկ ֆելլահների հետ կարելի էր խոսել ֆելլահների լեզվով: Նրանց մեջ չկար հազարապետ կամ արքայաքույր: Մեմֆիսը Եգիպտոսի մայրաքաղաքն էր: Մեմֆիս՝ եգիպտերեն նշանակում է սպիտակ պարիսպ: Սպիտակ պարիսպը վաղուց էր տապալվել, և բաց էր խըրճիթներ տանող ճանապարհը:

Իսկ Հայաստանը. Հայաստանն ուներ իր դիոսպոլիսը, քրմապետական մի ամբողջ դաս: Հայոց արքաները դեռ երկյուղածությամբ աղոթում էին մեհյաններում և զոհ մատուցում աստվածներին: Քրիստոնյա առաջին առաքյալները չէին կարող շրջանցել իշխանությունը: Նրանց մուտքը Հայաստան պատվիրակության բնույթ ուներ: Նրանք բանակցում էին պալատներում, և բանակցության լեզուն հունարեն էր ու ասորերեն:

Իշխանության կամքը փակ դարպաս էր խրճիթներ տանող

ճանապարհին։ Առաջին առաքյալները չկարողացան անցնել դարպասով։

Այդպես, ղպտիների համար տեղական գիր ստեղծվեց քաղաքական և մշակութային ոչ բարձր վիճակից։ Հայաստանում քաղաքական ու մշակութային ավելի բարձր վիճակը կանխեց այն։

Պենտակոստեի վերջին օրվա տեսիլը ոչ մի դեր չխաղաց, միևնույն է, Աստվածաշնչի բնագրում Հայաստանի անունն էր, թե՝ հրեից։

Այդ շրջանը ցույց տվեց, որ երկիրը պատրաստ է արագորեն արձագանքելու Փոքր Ասիայի շարժումներին և համակիր է նրան։

Ավարտվում է III դարը։

ԹՈՒՅԼԱՏՐԵԼԻ ԵՎ ՊԵՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆ

Քրիստոնեությունը պետական կրոն դարձավ III դարի վերջին, այնպես արագ և, թվում է, անսպասելի, կարծես մեկ գիշերում Հայաստանը մտավ աստծո խորան և գնաց Արածանի մկրտվելու։ Հռոմեական աշխարհում IV դարի վերջին միայն, Թեոդոս Մեծի ջանքերով, քրիստոնեությունը ձեռք բերեց պետական կրոնի վիճակ։

Այդ բանի մեջ հայ եկեղեցին աղգային ոգի է տեսնում լատինականի դեմ, պատմաբանը՝ վրիպում։ Ա. Աննինսկին և Հ. Մանանդյանը փոխում են Հռոմի և հայոց քրիստոնեության ընդունման ժամանակագրական սահմանները՝ թվերը մոտեցնելով իրար։

«III և IV դարերում քրիստոնեությունն արագ կերպով կերպարանափոխվեց,—գրում է Մանանդյանը,—նա հաշտվեց պետական իշխանության և իշխող դասակարգերի հետ, և քրիստոնեական եկեղեցին, որ եպիսկոպոսական իշխանության տակ կազմակերպվել էր որպես ուժեղ նվիրապետություն՝ կոչ էր անում քրիստոնյաներին հնազանդվել իրենց տերերին։

Հասկանալի է, որ հետագա շրջանի այս քրիստոնեությունը կարող էին ընդունել հեշտությամբ իբրև թուլլատրելի կամ պաշտոնական կրոն թե՛ հռոմեական կայսրությունը և թե՛ Արշակունիների թագավորությունը»[2] (ՀՉ. 128—129)։

[2] Հ. Մանանդյանը հավասարության նշան է դնում պետական կրոն և թուլլատրելի կրոն հասկացությունների միջև և գտնում, որ հայերը քրիստոնեություն ընդունեցին հռոմեացիներից և՝ նրանց հետևությամբ։ Դա չի արտահայտում պատմական իրողությունը (տե՛ս ՀՉ. 45—57)։

Կարող էին։ Բայց Հռոմը հեշտությամբ չընդունեց։

Հռոմը քրիստոնեության մեջ տեսնում էր իր թշնամուն։ Եվ դա այդպես էր։ Քրիստոնեությունը Հռոմի դեմ մղվող պայքարի փոխակերպումն էր։

Կայսրության ժողովուրդները, ստրուկ թե ազատ, դուրս էին եկել բաց մարտի և հուսախաբ եղան։ Հաննիբալը, որ իր նիզակով քախում էր Հռոմի դարպասները, անանուն կորավ օտարության մեջ, Եվպատորը, որի համար Հռոմի սենատը անվերջ նիստեր էր գումարում, ընկավ սեփական սրից, Եվնոսը՝ սիցիլիական առաջին ապստամբության առաջնորդը, տխուր ճակատագիր ունեցավ, ապարդյուն էին Սալվիուսի և Ատենիոնի ջանքերը, Սպարտակը՝ «անտիկ պատմության այդ ամենահոյակապ երիտասարդը» (ՃՀԳ. XXX, 126), այնպես քառատվեց, որ դժվար եղավ ճանաչել, Արիստոնիկոսը, որ երազում էր գահակալել Արևի թագավորության մեջ, ուր ո՛չ տերեր կային և ո՛չ ստրուկներ՝ խեղդամահ արվեց։ Ընկավ Իսրայելի մեծ ապստամբը՝ Սիմեոն բար Կոսեբան։

Հռոմը մնում էր անպարտ։

Ամբոխները, որ գրոհում էին նրա դեմ, կորցրին հաղթանակ տանելու որևէ հույս, և ծնվեց Մեսիան՝ Քրիստոսը։ Նա ավետեց երկնային թագավորություն, քանի որ նրանց գործերը երկրում անհաջող գնացին, երկնային Հռոմ, ուր տերերը ստրուկներ էին և ստրուկները՝ տեր և ուր ահեղ դատաստան կար։

Քրիստոնեությունը հուսահատ պարտվածների կրոնն էր, իսկ Հռոմը հաղթող էր և չէր ուզում ընդունել այն։

Ճնշվածների կռիվը դարձավ կրոն։ Դա արտահայտվում է հենց նրանց շարժման մեջ։ Քրիստոնեության իսկական նախավկաները, որոնց անունները մենք տվեցինք, ինչ-որ միստիկ խառնվածք ունեին և հավատում էին իրենց խորհրդավոր դերին։ Եվնոսը աստծո բանբեր էր ու երազահմա, Սալվիուսը և Ատենիոնը՝ քախտագուշակներ, Սպարտակի հետ շրջում էր մի մարգարեուհի, որին անծանոթ չէին հայտնության գաղտնիքները, Արևի թագավորությունն ինքնին աստծո թագավորությունն էր, որին երազում էր Արիստոնիկոսը, իսկ Սիմոն բար Կոսեբան դարձել էր Մեսիա, նրան կոչում էին Բար Կոխբա՝ Աստղի որդի, ինչպես Արիստոնիկոսը Արևի որդի էր։

Եվ ապա եկավ ինքը՝ Աստծո որդին։

Այդ անցումը, ճամփան, որ հերոսը դառնում է Մեսիա, իսկ Մեսիան՝ Քրիստոս, կարելի է տեսնել մի օրինակով։ Ալեքսան-

դրիան Արևելքի Հռոմն էր և առաջին քրիստոնեության մեծագույն կենտրոնը: Եվ ինչպես Հռոմում, այստեղ ևս բարքերի անկում կար և անխուլ դժգոհություն: Պողոմեանները՝ մեղկ և անարի, ապրում էին Կիբելլայի հրապույրներով: Նրանք արքայական քղամիդի տակ չէին թաքցնում իրենց արվամոլ տարփանքը, և ուր գեղեցիկ պոռնիկն իր գահն ու անկողինը կիսում էր Հռոմի կոնսուլների հետ: Կլեոմենեսը՝ հույն մի տարագիր, ընդվզում է այդ բարքերի դեմ և՝ ոչ միայն բարքերի: Նա փորձում է ոտքի հանել ամբոխին, բայց ապարդյուն. «Քաղաքացիների մոտ, երևում է, բավարար էր քաջությունն այնքան, որպեսզի հիանային Կլեոմենեսի անվեհերությամբ և հանդգնությամբ, բայց նրան հետևել և ձայնակցել ոչ ոք չհամարձակվեց»,—գրում է պատմիչը: Եվ հիասթափված, որ մարդիկ փախչում են ազատությունից, Կլեոմենեսը իր ընկերների հետ որոշում է մեռնել: Եվ նրանք ինքնասպան են լինում: Մի տեսակ արյունոտ խարակիրի: Պողոմեոսը հրամայում է մեռած հերոսին խաչ հանել: «Կործանվեց մարդը, որ հաճելի ու մոտ էր աստվածներին: Մարդիկ գալիս ու աղոթքներով դիմում էին նրան, կոչելով հերոս և աստծո որդի»,— ավարտում է պատմիչը (ՃՂԱ. 109—111):

Այդպես, հերոսը և աստծո որդին նույնական են: Հերոսը մեռնում է, աստծո որդին՝ խաչ բարձրանում: Իսկ խաչելության մեջ պահվում է Հարության գաղափարը: Եվ ժողովուրդը չհետևեց հերոսին, իսկ Աստծո որդու մոտ, որին խաչ հանեցին, գնաց աղոթելու:

Նրանք, որ դուրս էին եկել բաց մարտի, պարտվեցին, բայց Հռոմն ընկավ բզկտված Պետրոսի ոտքերի տակ: V դարում (476 թ.) կայսրը արդեն չկար, և ինքնակալը պապն էր:

Աստծո որդին վայր իջավ խաչից:

«Կարելի է ասել, Քրիստոսը հաղթեց այն պատճառով, որ պարտվեց Սպարտակը»,—գրում է Էնշլենը (ԽՀ. 186): Այո, բայց ոչ նրա համար, որ պայքարը վերացվեց, ինչպես Էնշլենն է մտածում, այլ որ ուղղակի փոխակերպման ենթարկվեց: Դա եղավ ժառանգման իրավունքով և ոչ՝ ժխտման:

Քրիստոնեությունը պարտվածների կրոնն էր ու խորթ էր Հռոմին, և երբ դարձավ տերերի կրոն, նորից մնաց անհարազատ: Հռոմի կայսրերը չնայած տենդորեն որոնում էին իրենց աստծուն՝ գերագույն և գերակա, որպեսզի մարդիկ ծունկի գան նրա առաջ, դժկամությամբ ընդունեցին Քրիստոսի ավետումը, չնայած նա իր ծառայությունն էր առաջարկում:

Քրիստոնյայի համար տերն ու ծառան նույնքան բնական են, որքան հայրն ու որդին. «Որդիք, հնազանդ լերուք ծնողաց ձերոց յամենայնի»,— հորդորում է Պողոսը և շարունակում. «Ծառայք, հնազանդ լերուք տերանց ձերոց յամենայնի» (Կող. Գ, 20—22): Եթե բաց անես Սուրբ Գիրքը, այնտեղ կան այնպիսի արտահայտություններ, խեղճության այնպիսի վկայություն. «Երանի հոգով աղքատներին» (Մատթ. ե, 3), բայց Հռոմը կործանեց քրիստոնյա Ալարիկը, իսկ Սալվիանոսը հարուստների ու տերերի նկատմամբ իր ատելությունը Հիսուսից է քաղում:

Ինչպիսին էլ լինի քրիստոնեության պատմական դերը, այն ծնվեց անտիկ աշխարհի մեծ բախումից և արտահայտեց նրա վախճանը: Դա նման էր վիպական այն հերոսին, որի ծնունդը պետք է պայմանավորվեր ծնողի իսկ մահվամբ:

Քրիստոնեությունը հռչակեց սկզբունքներ, որոնք անհարիր էին ստրկատիրական Հռոմին և որից գալիս էր Հռոմի չհաղթահարված խորթությունը. «Մերկացարուք զհին մարդն գործովքն իւրովք եւ զգեցարուք զնորն՝ նորոգեալ ի գիտութիւն ըստ պատկերի արարչին իւրոյ: Ուր ոչ է հրեայ և ոչ՝ հեթանոս, թլպատութիւն և անթլպատութիւն, խուժ դուժ, սկիւթացի, ծառայ, ազատ, այլ ամենայն և յամենայնի Քրիստոս» (Կող. Գ, 9—11):

«Մերկացարուք զհին մարդն»,—իսկ նորը հայտարարվում է սոցիալական և ազգային պայմանականություններից դուրս, որ նորոգվելու է «ըստ պատկերի արարչին իւրոյ»: Առաջ է մղվում մարդկանց հավասարության գաղափարը, թեկուզ աստծո մեջ և աստծո առաջ. «Ամենայն և յամենայնի Քրիստոս»:

«Բոլոր մարդկանց հավասարությունը,—գրում է Էնգելսը,—հույների, հռոմեացիների և բարբարոսների, ազատների և ըստրուկների, երկրում ծնվածների և օտարերկրացիների, պետության քաղաքացիների և նրանց, որ նոր են օգտվում նրա հովանավորությունից և այլն, անտիկ աշխարհի մարդուն թվում է ոչ միայն անմիտ, այլև հանցավոր» (ՃՀԳ. XX, 636):

Քրիստոնեությունը հանցավոր քայլ էր կատարում, և Հռոմը չէր կարող ներել:

Մենք քաղեցինք Պողոսից: Վերադառնանք նրան.

«Ամենայն անձն, որ ընդ իշխանութեամբ իցէ ի հնազանդութեան կացցէ, քանզի ոչ ուստէք է իշխանութիւն, եթէ ոչ՝ յաստուծոյ, եւ որ են՝ յաստուծոյ կարգեալ են: Այսուհետև որ հակառակ կայ իշխանութեանն՝ աստուծոյ հրամանին հակառակ կայ» (Հռովմ. ԺԳ. 1—2):

Ինչպիսի ակնածանք։ Այդ տողերը նա ուղղում է հռոմեացիներին, գուցե ոչ պատահաբար։ Իսկ Տերտուլիանոսն ուղղակի գրում էր. «Մեզ հայտնի է, որ աշխարհի վախճանը այն բոլոր արհավիրքներով, որոնք ուղեկցում են դրան, հետաձգվում է Հռոմեական կայսրության գոյության պատճառով։ Հետևապես, աղոթելով սույն հեղաշրջման հեռացման համար, մենք աղոթում ենք նաև Հռոմի կայսրության շարունակման համար» (ՃՂԷ. 70—71)։

Բայց ուշ է այլևս։ Ստրուկն իրեն հավասար է զգում տերերին։ Պողոսը կանգնում է Պողոսի դեմ, և երբ բարբարոսները պաշարեցին Հռոմը, ստրուկները նրանց առաջ բաց արին դարպասները։

Հռոմի համար աղոթելու և տերերին ծառայելու հորդորը ամենևին էլ անկեղծ չէր.

«Ոյք զծառայ ի պատճառս աստուածապաշտութեան պատրեն արհամարհել զտեարս իւրեանց և հեռանալ ի ծառայութենէ նոցա և ոչ ամենայն փութութեամբ պատուել եւ պաշտել զնոսա, իբրև իցէն տեարքն քրիստոնեայք եւ երկիւղածք՝ նզովեալ լիցին»,— սահմանում է Գանգրայի ժողովը (ՄՀ. I, 193)։

Ստրուկները, ի պատճառս աստուածապաշտութեան, հրաժարվում էին ծառայել տերերին և եկեղեցին դրա դեմ հատուկ կանոն է հրատարակում։ Բայց և՝ ստրուկը պարտավոր է ամենայն փութութեամբ ծառայել, եթէ տեարքն քրիստոնեայք և երկիւղածք իցէն։ Ուղղակի գործարք, ուր վերավաճառվում են ստրուկի շղթաները։

Վարդապետությունը հռչակեց սկզբունքներ, որ նվաճի, եկեղեցին վերափոխեց դրանք, որ տիրի, և դրվեցին մեկ կազմի մեջ, և կոչվեց Սուրբ Գիրք։

Դա էլ պալիմպսեստ է, և ավելի բնագրային արժեք ունի այն, որ հին է և անեղծ։

Այդ գիրքն էր, որ եկավ փոխարինելու Սիբիլյան մատյաններըը, բայց խորթ մնաց Հռոմին։

Աստծո առաջ բոլորը հավասար են՝ ստրուկ թե կայսր, բոլորի համար միակ հայր է աստված և բոլորը միասին պետք է կարդան նույն աղոթքը՝ «Հայր մեր, որ յերկինս ես», բայց կայսրը ինքը հայր է։ Հին Արևելքում և Հռոմում նախնիների պաշտամունքը վերաճել էր ապրող տիրակալի աստվածացման։ Պարսիկները Կյուրոսին հայր էին անվանում, բաբելացիները՝ Մարդուկի առաքյալ, հրեաները՝ Յահվեի մեսիա։ Կեսարը աստվածացվեց, իսկ Օկտավիանոսին կոչեցին Աստծո որդի, որ հետո նույնպես աստվածացվեց։ Նրա պատկերը բերել էին հեռավոր Հայաստան և կանգնել «յամենայն մեհեանս» (Ղ. 143)։ Նրա համար զոհասեղաններ կային։ Կալիգուլան կրում էր հայր աստծո՝ Յուպիտերի հատկանիշները, Վեսպասիանոսն աստվածային հրաշք կատարեց Սերապիսի տաճարում, իսկ տասներեքերորդ առաքյալի՝ Կոստանդնի մահից հետո նրան արձան կանգնեցրին, որ պաշտեն։ «Ծ« բարձրասցի թագաւորն և հպարտասցի ի վերայ ամենայն աստուածոց, և ի վերայ Աստուծոյն աստուածոց խաւսեսցի ամբարտաւանս»,— բարբառում է Դանիելը, հրեից մարգարեն (Դանիել. ԺԱ, 36—37), իսկ Քրիստոսը խիզախորեն դուրս նետեց նրանց տաճարներից. «Հայր մի կոչէք ձեզ յերկրի, զի ձեր մի է Հայր, որ յերկինս է» (Մատթ. ԻԳ, 9)։

«Մի է հայր»,—Քրիստոսը ելնում էր կայսերական մեծության դեմ, և կայսրերը ներել չէին կարող։ Նրանց մեջ ծավալվեց խուլ և անզիջում պայքար, մինչև Կեսարի գայիսոնը փոխարինվեց պապի խույրով։ IV դարից այդ պայքարը չէր կարող ուղղագիծ լինել։ Բարձրացող քրիստոնեությունն ուժ էր արդեն, և կայսրերը պետք է հաշվի առնեին։ Այդտեղից է գալիս նրանց անկայուն վարքագիծը. Գալերիոսը՝ Դիոկղետիանոսի ժամանակ քրիստոնյաների առաջին հալածիչը, առաջինն ստորագրեց հրովարտակ, որ նրանց ազատ դավանելու իրավունք էր շնորհում, Լիկինոսը, որ Նիկոմեդիայում 313 թվականին վերահաստատեց քրիստոնյաների իրավունքները, հետո ծառացավ ինքն իր դեմ, Հռոմի քրիստոնյաները Մաքսենտիոսին ճանաչում էին իբրև իրենց բարեկամը, բայց Միլվիայի ճակատամարտից առաջ նա զոհաբերություն արեց ոչ թե Քրիստոսի հորը, այլ հեթանոս աստվածներին։ Կոստանդինն իր ամբողջ կյանքում մնաց իբրև գերագույն քուրմ, բայց նա խմբագրեց Նիկիայի հավատո հանգանակը։ Հուլիանոսը բացահայտ «ուրացող» էր և ետ խլեց քրիստոնյաների արտոնությունները։ Թեոդոս կայսրը ավելի միակամ էր, բայց հենց նրա օրոք (384թ.) պրեֆեկտ Սիմաքոսը կանգնեցրեց հաղթանակի աստվածուհու տապալված արձանը, և դեռ V դարում կանգուն հեթանոսական տաճարներ կային, և դեռ V դարում վառվում էր Վեստալյան կրակը։

Այլ էր Փոքր Ասիայում և Հռոմի արևելյան նահանգներում։ Հռոմի դեմ ընդհանուր ատելությունը միացնում էր հասարակության տարբեր խավերին և ճանապարհ տալիս քրիստոնեությանը։ Այստեղ նրանց նկատմամբ տերերն ավելի բարյացակամ էին և ավելի հաղորդ, եթե չէին ներկայացնում Հռոմը։ Այստեղ են քրիս-

տոնյա առաջին գահակալները, և Հռոմի առաջին քրիստոնյա կայսրն էլ այստեղից էր ծագում: Այստեղ սկսվեցին մեծ հալածանքները քրիստոնյաների դեմ ամենից առաջ, և ամենից ուշ այստեղ կանգ առան, որպեսզի նորից բորբոքվեն: Միլանի հրովարտակը, եթե հիրավի եղել է և Լիկինոսի արտոնագրի վերօրինակումը չէ, ուղղված է Հռոմի արևելյան տիրապետությունների՝ Եգիպտոսի, Պաղեստինի և Սիրիայի կառավարիչներին: «III դարի ճգնաժամը,—գրում է Էնշլենը,—զարգացնում էր բազմաքանակ նահանգների անջատողական միտումները: Քրիստոնեությունը երբեմն օգնում էր այդ միտումների ամրապնդմանը: Օրինակ՝ եթե Հավատանք Ամելինուին, Եգիպտոսի գյուղացիները քրիստոնեություն ընդունեցին Դիոկղետիանոսի կառավարման օրոք, մինչև հալածանքների մասին հրապարակված հրովարտակը, կայսերական իրավակարգի դեմ եղած ընդդիմության հետևանքով, իրավակարգ, որ նրանց շահագործում էր շատ դաժանորեն, նույնիսկ ծանոթ չլինելով քրիստոնեության և ոչ մի դոգմայի հետ» (ԽՀ. 273):

Այդպես, կայսերական իրավակարգի դեմ ընդդիմությունը տարավ քրիստոնեության:

Հայաստանում այլ է: Իշխանությունը IV դարի սկզբին կարծես միանգամից և աներկբա ընդունեց նոր հավատը և այդպես էլ մնաց: Տրդատ Մեծը զարմանալի եռանդ է ցուցաբերում: Նա ինքն է տարածում Քրիստոսի խոսքը իբրև զինված առաքյալ, խաչեր կանգնեցնում և տաճարներ ավերում: Եթե դու կարդաս Ագաթանգեղոս՝ Հայոց դարձի պատմությունը, քեզ անպարզ կմնա, ով էր ավելի շահագրգիռ՝ Տրդատը թե Գրիգորը, որ կոչվեց Լուսավորիչ: «Առանց Տրդատայ ոչ կարաց սուրբն Գրիգոր ի Հայոց մին կին ի հաւատ բերել»,— գրում է Մաթևոս Ջուղայեցին (ՁԱ. 206): Դարձը Հայաստանում ավելի թելադրանք էր, քան քարոզչություն. «Արքայն մեծասաստ իշխանութեամբ տայր հրաման՝ սատանայակուր և դիւամոլ ազգացն կողմանցն այնոցիկ՝ թափել և զերծանել յունայնավար հնացելոցն սնոտիագործ պաշտամանցն, և հնազանդ լինել ամենահեշտ լծոյ ծառայութեանն Քրիստոսի» (Ջ. 410):

Դա պետական ձեռնադրում էր, քաղաքական ակտ: Պետությունը ոչ թե ստիպված հաշվի առավ և ճանաչեց քրիստոնեությունը, այլ դիմեց նրան: Կայսրության նահանգներում և Փոքր Ասիայում, անշուշտ, քրիստոնյա համայնքներն ավելի ուժեղ էին և խիտ, քան Հայաստանում, և առանձին համայնքներ այնպիսի մեծ ուժ էին ձեռք բերել, որ եթե, ասենք, Կոստանդինը չսիրաշահեր Ալեքսանդրիայի քրիստոնյաներին, Հռոմը կզրկվեր հացից, բայց կայսրերը, միևնույն է, չէին ուզում ընդունել նոր հավատը: Հայ թագավորն առաջինն ինքը գնաց մկրտվելու: Արշակունի մյուս գահակալները ևս հավատարիմ մնացին նոր վարդապետությանը, ո՛չ մի Հուլիանոս: Եթե քրիստոնյա մատենագիրները չարությամբ են խոսում Արշակունիների մասին, նկատի չունեն նրանց շեղումը հավատից: Նույնիսկ Պապը, որին իր խիզախ քայլերի համար շարամտորեն զրպարտեցին պատմության առաջ, ուրացողի անուն չունեցավ: Պետությունը մինչև վերջ կանգնեց Հավատի կողքին, չնայած եկեղեցին անշնորհակալ էր: Դա Արշակունիներին չէր շփոթեցնում: Քրիստոնեությունը նրանց համար վերադարձ չուներ:

Այդպես: Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում չի կապվում քրիստոնեության նկատմամբ Հռոմի վերաբերմունքի հետ ո՛չ իր բնույթով և ո՛չ ժամանակագրորեն: Այն արձագանքում է փոքրասիական շարժումներին և իբրև այդպիսին միտված էր հենց Հռոմի դեմ:

Բայց ինչո՞ւ Հայաստանում ավելի վաղ քրիստոնեությունը բարձրացավ պետական կրոնի աստիճանի, քան փոքրասիական որևէ այլ երկրում:

Դիմենք Արևելք:

ԵՐԿՈՒ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ

Իրանում նույնպես «ժամանակը դուրս էր եկել իր շավղից», և խառնվել էին աստվածներն ու մարդիկ: Մնվում էին կրոններ, և մարգարեները բարբառում էին իրենց վերջին ճշմարտությունը: Տագնապը, որ համակել էր Հռոմին, համակել էր և ամբողջ Առաջավոր Ասիան: Դուալիզմը երկվություն էր հավատի և հոգիների, որից ծնվեց Մանին՝ «համաշխարհային կրոնի» ավետողը, «միակ Քրիստոսը»: Բայց, ինչպես միշտ, այս անգամ էլ առաջին դերը Իրանում կատարեց պետականությունը, պայմանավորելով ամեն ինչ՝ կրոն և հավատ:

III դարի սկզբին Սասանյան դինաստիան բռնի հերթափոխեց Արշակունիներին և հարատևեց չորս դար: Արշակունիները կարծես հոգնել էին և չէին կարող ապահովել Իրանի և Անիրանի կենտրոնական իշխանությունը: Նոր դիաստիան իրեն համարեց Աքեմենյանների հաջորդ և պատրաստվեց կրկնելու նրանց աշխարհակալությունը: Այդ ճանապարհին Հայաստանն էր, որի դեմ սկսվեց

մի ծանր պայքար և երկու հարյուրամյակ տևեց: Եվ երկու հարյուրամյակի մեջ Հայաստանում տեղի ունեցավ երկու մեծ իրադարձություն. քրիստոնեական դարձը և գրերի գյուտը:

Դա ժամանակագրական զուգադիպություն չէ:

Իրանի քաղաքականության մեջ հելլենիզմի շերտը բավական խորն էր և ստվար, բայց թերևս միակն շերտ՝ և դանդաղ քամուն էր տրվում դեռ Արշակունիների ժամանակ, իսկ երբ Սասանյանները բարձրացան իշխանության՝ արագորեն հողմնահարվեց:

Արքայից արքաները, ինչպես կայսրերը, որոնում էին իրենց ճշմարիտ աստծուն, բայց ոչ որպես ապավեն, այլ որպես նեցուկ: Արտաշիրը՝ Սասանյան առաջին գահակալը սովորեցնում է իր որդուն. «Ատրուշանը և գահը անբաժան համարիր: Այդ երկուսը միշտ պետք է իրար զորավիգ լինեն» (Մլ. 195): «Իմացիր, որ կրոնը և թագավորությունը երկու քույրեր են, որոնցից ոչ մեկը չի կարող գոյություն ունենալ առանց մյուսի, որովհետև կրոնը թագավորության հիմքն է, իսկ թագավորությունը՝ կրոնի պաշտպանը» (ՀՋ. 69):

Ճիշտ է արդյոք ավանդում արաբ պատմիչը՝ Մասուդին, բայց միևնույն է, հենց Արտաշիրի որդի Շապուհն էր, որ կանոնացրեց հավատը:

Սասանյանները քրմական ծագում ունեին և սպասարկում էին Անահիտին: Դա կրում էր տեղական բնույթ և չէր կարող համակել Իրանի աշխարհակալության: Իրանը հավատ էր փնտրում, և, թերևս, առաջին աստվածորոնողը Շապուհն էր՝ Շապուհ Ա-ն:

«Շապուհը հրամայեց հավաքել այն ամենը, ինչ գրված է հավատից, Հնդկաստանում, Հռոմեական կայսրության մեջ և այլուր»,—ասված է Դենկարտում (ՃՀԱ. 94):

Գուցե դա ունիվերսալիզմ է: Ոչ: Ունիվերսալիզմը կրոնների և ուսմունքների համակցումն է, կամ համագոյությունը, որ արտահայտվում է կրոնահանդուրժողությամբ: Այդպես էին, թերևս, Աքեմենյանները: Բայց Սասանյանները բոլորովին էլ չժառանգեցին նրանց: Նրանք շատ ավելի նախանձախնդիր էին: Շապուհն ուզեց հասու լինել կրոններին, որպեսզի գտներ իր աստծուն և գտավ.

Ահուրա Մազդա-Որմիզդ:

Արաբական ավանդությը հիշողություն է պահպանել, որ նա սկզբում հրապուրվեց Մանիով: Նա ընդունեց Մանիին և թողեց, որ քարոզի իր երկրում, բայց շուտով ետ վանեց նրան:

Մանիքեիզմը Արևելքի քրիստոնեությունն էր և Արևմուտքի զրադաշտականությունը: Նրա աշխարհաքաղաքացիական բնույթը և նուրբ գնոստիցիզմը հաջողություն էին խոստանում. «Իմ հավատը պարզ կլինի ամեն մի երկրում և բոլոր լեզուներով և կտարածվի հեռավոր աշխարհներ»,—վստահեցնում էր Մանին (ՃՀԱ. 74):

Սասանյան գահակալը հավատաց դրան, որ համերաշխ էր իր քաղաքական նկրտումներին: Նա ուզում էր ճանապարհ հարթել դեպի Արևմուտք: Բայց այդպես չեղավ: Արևմուտքում կար դրա կրկնակը, ուստի և դրա հակոտնյան, և Քրիստոսի առջև Մանին անզոր դուրս եկավ:

Մանիքեիզմը բավարար չափով ապազգային չէր, որ համակեր Արևմուտքը և ոչ՝ բավարար ազգային, որ պահեր Արևելքը: Մեկը ետ վանեց, իսկ մյուսը՝ չընդունեց:

Եվ նորից հառնեց զրադաշտականությունը:

Դա կապվում է Կարտիրի անվան հետ, որ ո՛չ մարգարե էր և ո՛չ առաքյալ, այլ սոսկ մի հերպետ, որի անունը Քաաբա-ի Զարդուշտի (SKZ) արձանագրության մեջ գրված է բանտակալից և բարապանից հետո միայն:

Վերջին անգամ Մանին արքայից արքայի մոտ ընդունելություն խնդրեց թերևս իր վարդապետությունը փրկելու համար: Ներկա էր և Կարտիրը: Մենք չգիտենք որևէ խոսք փոխանակեցին նրանք, բայց երբ Մանին դուրս եկավ սրահից, նրան դահիճն ուղեկցեց, իսկ Կարտիրը կանգնած էր գահի եռևում:

Կարտիրը արձանագրություններ է թողել Նախշ-ի Ռուստեմի պատերին, որ Սասանյան ընտանիքի քարե մատյանն է: Նա պատմում է, որ ինքը հավատը մաքրեց ապականությունից և «շահրից շահր ու շրջանից շրջան ամբողջ երկրում Ահուրա Մազդայի և աստվածների գործը բարձրացավ և ամբողջ երկրում մազդայական հավատը և մոգերը մեծ իշխանություն ստացան... Շատ մարդիկ, որոնք անհավատ էին, դարձան հավատացյալ»[3]:

Դա դարձի պատմություն է, մի տեսակ Ագաթանգեղոս: Կործանվում են «դևերի տները» և ատրուշաններ կառուցվում: «Շատ տաճարներ հիմնվեցին և Ահուրա Մազդային և աստվածներին մեծ օգուտ եղավ, իսկ հերետիկոսներին, որ չհետևեցին մազդայական կրոնի և հավատի գործերին, ես պատժեցի»:

[3] Վ. Գ. Լուկոնինը թարգմանաբար տալիս է Կարտիրի արձանագրության այն հատվածը, որ վերաբերում է նրա կրոնական բարեփոխությանը (ՃՀԱ. 84—89): Այս և հաջորդ էջերում մենք օգտվում ենք Լուկոնինի թարգմանությունից:

Իրար գրկում են ուժն ու հավատը, և քաղաքական նվաճումներին ուղեկցում է կրոնական արշավը:

Այնտեղ, ուր հասնում էին Շապուհի՝ արքայից արքայի ձիերն ու մարդիկ. «Անտիոքում, Սիրիական երկրի քաղաքում և երկրում և ընդհուպ մինչև Կիլիկյան սահմանները, Կայսարիում, Կապադովկյան երկրի քաղաքում և ընդհուպ... և դեպի վեր, մինչև Հուներաստան, Հայոց երկրում և Իբերիայում և... և ավելի այն կողմ, մինչև Ալբանական դուռը, այնտեղ, ուր Շապուհ արքայից արքան ձիերով ու մարդկանցով ինքը... ավերածություն ու հրդեհ և... պատճառեց այնտեղ արքայից արքայի հրամանով մոգերին, նրանց, որոնք այդ երկրներում էին, ես կազմակերպեցի և մազդայական հավատն ու մոգերին, որոնք լավն էին, ես դարձրի գերադաս ու հարգելի» (ՃՀԱ. 86—87):

Խորենացին պատմելով, թե ինչ ներքին կարգադրություններ արեց Արտաշիրն Հայաստանում, գրում է. «Եւ զմեհենից պաշտամունս առաւել ևս յորդորէ, այլ և զհուրն որմզդական, որ ի վերայ Բագնին, որ ի Բագաւան անշէջ հրամայէ լուցանել: Բայց զոր արար Վաղարշակ պատկեր իւրոց նախնեացն հանդերձ արեգակամբք և լուսնիւ յԱրմաւիր, և փոխեցան յԱրմաւրայ ի Բագարան և դարձեալ յԱրտաշատ՝ զայնոսիկ փշրէ Արտաշիր» (Ղ. 216):

Դա այնպես ճշմարտացի է, թվում է պատմիչը քաղել է Կարտիրի արձանագրությունից:

Զրադաշտականությունը Իրանում դարձավ պետական կրոն: Հայաստանում, որի գահի վրա էին Արշակունիները, քրիստոնեությունը դրա պատասխանն էր: Մենք այդ դարձերի մեջ նկատեցինք ինչ-որ նմանություն: Երկուստեք մերժվում են աստվածներ և երկուստեք կործանվում մերժված աստվածների բնակատեղիները, և նրանց հիմքերի վրա կրակարաններ կամ խորաններ բարձրանում: Կարտիրի արձանագրության մեջ և Ագաթանգեղոսի էջերում զարմանալիորեն միատեսակ արտահայտություններ կան. «Դևերը նահանջեցին երկրից և վտարվեցին: Դևերի համար մեծ խայտառակություն եղավ»,—ասված է Կարտիրի մոտ: «Կերպակերպ նմանութեամբք դիւացն փախստական լինելով անկանէին ի կողմանս խաղտեաց», «իսկ սևագունդ դիւացն աներևոյթք եղեալ, չքոտեալք ի տեղւոյն իբրև զծուխ պակասեցան»,—ասված է Ագաթանգեղոսի բնագրում: Այստեղ էլ դևերի համար մեծ խայտառակություն եղավ: Այստեղ էլ դևերը մեծ հարված և տառապանք կրեցին: «Նրանց աստվածների պատկերները փշրվեցին»,—գրում է Կարտիրը:

«Զպատկեր նորին փշրէին», «Փշրէին զոսկի պատկերն Անահտական կանացի դիցն»,—գրում է Ագաթանգեղոսը: Կարտիրը Շապուհի հրամանով մոգերին մեծ արտոնություն է տալիս, և ամենուր կանգնում են Ահուրա Մազդայի տաճարներ ու կրակարաններ: Գրիգորը նույնպես «թագավորի ինքնիշխան հրամանաւ և ամենեցուն հաւանութեամբ» խաչեր և աստծո տներ է կանգնեցնում: «Եւ յամենայն քաղաքս Հայոց և ի գեօղս և յաւանս և յագարակս երևեցուցանէր զտեղիս տան աստուծոյ» (ՃՀԱ. 86—89, Ջ. 406—410):

Այս նմանությունները պատահական չեն: Դրանք նույն բնույթից են գալիս, որ ժխտեն միմյանց:

Իրանի կրոնական ծավալումը շատ լայն շառավիղ ուներ, բայց քրիստոնեությունը հակադրվեց իրանականությանը Հայաստանում: Համենայն դեպս, այստեղ ամենից վաղ քրիստոնեությունը դարձավ պետական կրոն: Եվ դա հասկանալի է:

Արքայից արքայի ձիերն ու մարդիկ վարգով անցան մյուս երկրներից, և արագորեն լուցած սրբազան կրակը արագ էլ հանգավ, իսկ Հայաստանում ձիերը երկար դոփեցին: Դա հարևան երկիր էր և դրկից: Զրադաշտականությունը այստեղ որոշ հող ուներ և ավանդույթ: Արտաշիրը «զհուրն որմզդական անշէջ հրամայէ լուցանել», ուրեմն այն կար: Զրադաշտականությունը հայոց կրոնի հետ վաղուց շփման մեջ էր: Շփումը, եթե այն դանդաղ է և անկատ, առաջացնում է ներթափանցում, իսկ եթե բիրտ և ուղղակի, դառնում է դիմադրություն: «Առավել ևս յորդորէ»,— դա ճանապարհ տվեց դիմադրության: Տրդատի կողմից քրիստոնեության ընդունումը դիմադրության քայլ էր մեծ և վտանգավոր շփման պայմաններում:

Հայաստանի քրիստոնեական դարձը հետևեց Իրանի կրոնական բարենորոգմանը իբրև դիմակայում: Ե՛վ Իրանում, և՛ Հայաստանում դա հնչեց որպես քաղաքական հրովարտակ արքայից արքայի և հայոց թագավորի կողմից: Առաջինը թելադրում էր նվաճում, երկրորդը՝ պաշտպանություն:

Քրիստոնեության հառնումը զրադաշտականության դեմ ոչ թե գաղափարական, այլ քաղաքական բնույթ ուներ: Այն առաքելությամբ և քարոզչությամբ չէր, որ հաղթանակ տարավ, այլ՝ ուժով, և եթե որևէ մեկին պետք է առաքյալ կոչել, Տրդատն է:

Այստեղ ավարտվում է Իրանում կրոնական բարենորոգման և Հայաստանում դարձի առնչումը: Տարբեր էր սակայն նրանց

քնությիւնը։ Իրանում զրադաշտականությունը որքան անփիջող էր այլոց նկատմամբ, այնքան համերաշխ և անկամ՝ իր իշխանության առջև, քրիստոնեությունը անհաշտ էր ընդհանրապես։

Թերևս նորից համադրենք Կարտիրի արձանագրությունը և Գրիգորի Վարքը,— երկու Ագաթանգեղոս։

Կարտիրն իր հավատամքը փորագրել է Նախշ-ի Ռուստեմի պատերին, որ Սասանյան ընտանիքի Սպիտակ գիրքն է։ Դա, անշուշտ, կարելի էր միայն արքայից արքայի գիտությամբ և հրամանով։ Ագաթանգեղոսն էլ պատմում է «ոչ եթէ կամօք, այլ իբրև նով։ Ագաթանգեղոսն էլ պատմում է «ոչ եթէ կամօք, այլ իբրև ոչ կարի ինչ ընդդէմ մարթացեալ դառնալ արքայատուր հրամանացն» (Զ. 6), ուրեմն նույնպես արքայի հրամանով, բայց ոգին բոլորովին այլ է։ Կարտիրի արձանագրությունը հիմներգ է պետության և պետականության, Ագաթանգեղոսը՝ հավատի և եկեղեցու։ Կարտիրը հանդես է գալիս որպես պաշտոնյա, պալատի բարձրագույն ծառայող, Գրիգորը՝ սոսկ աստծո փոխանորդ, բայց դա ավելին է։

«Իմ կողմից այս արձանագրությունը ահա թե ինչու գրվեց,— բացատրում է Որմիզդի քուրմը.—ես՝ Կարտիրս, այդ ժամանակներում արքաների և տերերի համաձայնությամբ բազմաթիվ կրակարաններ և մոգերի մոցրի պետական հաշվառման մեջ։ Իմ մասին, որպես մեծ հարգանք իմ սեփական անվան, պետական արձանագրություններում և որոշումներում գրվեց։ Եթե որևէ մեկը առաջիկայում կտեսնի որևէ պետական հրաման, կամ որոշում, կամ փաստաթուղթ, կամ ուրիշ որևէ գրություն, ապա թող գիտենա, որ ես եղել եմ այդ նույն Կարտիրը, որին Շապուհի՝ արքայից արքայի ժամանակ կոչեցին «Կարտիր՝ մոգպետ և հերպետ», իսկ Որմիզդի՝ արքայից արքայի և Վահրամի՝ արքայից արքայի, Շապուհի որդիների ժամանակ անվանեցին «Կարտիր՝ Ահուրա Մազդայի մոգպետ, իսկ Վահրամի՝ արքայից արքայի, Վահրամի որդու ժամանակ անվանեցին «Կարտիր՝ Վահրամի հոգու պահապան, Ահուրա Մազդայի մոգպետ» (ՃՀԱ. 89)։

Այդպես, նա հասավ ամենաբարձր աստիճանին, նա դարձավ Վահրամի հոգու պահապան, մի տեսակ հոգևոր սենեկապետ։

Լուսավորիչը՝ հայոց Կարտիրը նույնպես գործում է «արքաների և տերերի համաձայնությամբ», բայց բարձր է բոլորից։ Նա է իր հետ տանում թագավորին և ոչ՝ հակառակը։ «Ու ինքն առեալ զթագաւորն խաղայր գնացեալ երթայր» (Զ. 408), և եթե երկուսն են թագավորի հետ, նա է առաջինը. «Սուրբ Գրիգոր թագաւորաւն

հանդերձ» (Զ. 409). և թագավորը նրան կոչում է «առաջնորդ կենաց մերոց տուեալ մեզ յաստուծոյ» (Զ. 413), «յաստուծոյ մեզ տուեալ առաջնորդ» (Զ. 417)։ Թագավորը, նույնիսկ, անհարմար դերի մեջ է։ Նրա վիճակը վայել չէ արքայական մեծության, նա ստորացված է խաչի առաջ։ Այդպես է կամեցել եկեղեցին.

«Ու յամենայն տեղիս հասեալ ինքնին թագաւորն լինէր քարոզ խոստովանելով զիւր զամբարշտութիւնսն, և պատմէր զամենայն արարեալսն Աստուծոյ զաքանչելիսն, որ անցին ընդ նա, և զողորմութիւն բժշկութեանն, և զայն ցուցանէր բարձրաձայն աղաղակաւ յայտ յանդիման առաջի ամենեցուն» (Զ. 411)։

Կարտիրը հազիվ դարձավ Վահրամի հոգու պահապան, Գրիգորը առաջ է անցնում, նա հանդես է գալիս իբրև Տրդատի հոգու փրկիչ։

Կարտիրը ջանք չի խնայում, որպեսզի արքաների կողմից շնորհված իր տիտղոսները չմոռացվեն։ Թող դիմեն պետական արխիվներին։ Նա հպարտանում է իր իշխանությամբ, բայց երբ Գրիգորին առաջարկեցին իշխանություն՝ հրաժարվեց.

«Ոչ կարեմ հանդարտել, բաւել վասն անչափակալ բարձրութեանն զօրել, զի անպատում է այս պատիւ քրիստոսատուր փառացն առաջնորդութեան, միշնորդ կալ ընդ աստուած և ընդ մարդիկ, այլ զարժանին խնդրեալ գտցեն» (Զ. 413)։

Եվ հրեշտակը երազի մեջ թագավորին հայտնում է աստծո կամքը, ինչպես և իրեն՝ Գրիգորին, «զի մի իշխեսցէ ինչ պնդել համառել, զի ի Քրիստոսէ է այդ հրամայեալ»։ Գրիգորը նոր միայն համաձայնում է. «Իսկ նա հաւանեալ վաղվաղակի բարբառեալ ասէր, թէ կամք աստծո կատարեսցին» (Զ. 413— 414)։

Այդպես, Գրիգորը աստծո կամքով է բարձրանում իշխանության, իսկ Կարտիրը՝ արքայի հրամանով։ Իրանում արքայի հրամանն էլ աստծո կամք է. թող կարդան պետական մատյանները։

Եվ հարյուր տարի հետո Կարտիրի անունը այլևս չկա, իսկ Գրիգորի փառքը սահմաններ չունի։

Բայց մենք համադրեցինք ոչ համազոր աղբյուրներ։ Նախշ-ի Ռուստեմի արձանագրությունը ինքնագիր է։ Թագավորի և քահանայապետի դերերն այդպես չէին բաշխվի, եթե Ագաթանգեղոսը նույնպես ինքնագիր լիներ։ Արքաներին, երբ նրանք դեռ թագ են կրում, չեն նեղացնում, այլ սիրաշահում են միայն։ Եվսեբիոս Կեսարացին և Լակտանցիոսը, որոնք ծառայում էին Կոստանդինին, նրան դարձրին 13-րդ առաքյալ։ Կորյունը՝ գրերի գյուտի և հայոց

երկրորդ դարձի պատմիչը. առաջնությունը տալիս է Թագավորին, ո՛չ կաթողիկոսին և ո՛չ, նույնիսկ, Մաշտոցին: Եվ եթե, հիրավի, Ագաթանգեղոսը Տրդատի քարտուղարն էր, և պատմությունը գրել է նրա հրամանով, ինչպես հավատացնում է մեզ իր առաջաբանում, պետք է նախընտրեր Տրդատի փառքը ավելի, քան Գրիգորի սրբությունը: Թերևս ճիշտ է, որ Տրդատը հրամայել է Ագաթանգեղոսին նախնիների և իր պատմությունը գրել, և շատ տվյալներով այդպես էլ կա: Դա ուրիշ Ագաթանգեղոս է, որից հայ մատենագրության մեջ առանձին հետքեր են միայն մնացել: Բայց Ագաթանգեղոսը, որին մենք գիտենք, ամենևին էլ ժամանակակից չէ: Նա իր սեփական էջերը դրել է հին նշանավոր կազմի մեջ: Դա նման է մի խեցգետնի, որ բնակվել է ուրիշի խխունջում, կլանելով իսկական տիրոջը: Դա նույնպես պալիմպսեստ է:

Տրդատին Ագաթանգեղոսից բաժանում է ավելի քան մեկ և կես հարյուրամյակ: Ագաթանգեղոսը V դարի պատմիչ է և դուրս գալով իր ժամանակի խնդիրներից, ներկայացնում է դարձի իրողությունը, որ փոխանցվել էր պատմական ու ավանդական հիշողությամբ:

Անցյալի մասին երբեք անցյալի համար չի գրվում, քանի որ այն այլևս չկա, իսկ ապագայի համար՝ ոչ ոք թույլ չի տա իրեն այդպիսի շռայլություն: Ագաթանգեղոսը և հայոց V դարի ամբողջ պատմագրությունը V դարի խնդիրներին են ծառայում: Պետությունը ձգտելով հաստատել քրիստոնեությունը Հայաստանում, եկեղեցու նկատմամբ արտահայտում է մեծ պատրաստակամություն, եկեղեցին դա շփոթում է ծառայակամության հետ: Ոչ, չի շփոթում: Այն թարգմանում է ծառայակամություն: Եվ ահա, հզոր և խելացի արքան դառնում է կրոնախև և հլու մի հավատացյալ: Նա, որ կարողացավ Իրանի և Հռոմի համաձայնությամբ վերականգնել իր դինաստիական իրավունքները և ուղիներ գտավ երկրի դիմադրողականության համար ընդդեմ Իրանի և Հռոմի, մի օտար քարոզչի առջև խոստովանում է «զիւր զամբարշտութիւնն» և կոչում նրան «առաջնորդ կենաց մերոց»:

Դա Թագավորի մի օրինակ է, որ ստեղծել է եկեղեցին և որի մեջ արտահայտված է նրա վերաբերմունքը իշխանության նկատմամբ: Բայց իրականում... Այնքան խորն է հավատը այդ երկու մեծ գործիչների՝ Տրդատի և Գրիգորի բարեկամության մասին, որ դրա դեմ դուրս գալ, նշանակում է քարը շարժել սրբի գերեզմանից, որի վրա մարդիկ դարեր շարունակ մոմ են վառել, եթե նույնիսկ նրա տակ ոչ մի նշխար չկա:

Բայց քարը պետք է շարժել: Այդտեղ է թերևս այն հարցի պատասխանը, թե ինչու քրիստոնեության մուտքը իր հետ գիր չբերեց, եթե գիրը քայլում է հավատի հետքերով, և Գրիգորի քահանայապետությունից անցավ ավելի քան մեկ դար, մինչև նրա վերջին շառավիղը մտածեր հոգալ այդ մասին:

ԳՐԻԳՈՐԻՑ ՄԻՆՉԵՎ ՆԵՐՍԵՍ

Տրդատը տաճարներ չքանդեց միայն: Նա և տաճարներ կանգնեց: Ագաթանգեղոսը պատմում է, թե ինչպես Մասիսից վիթխարի սյուներ է կրում էջմիածնի տաճարը կառուցելու. «Եւ անտի ի գլխոյ լեռնէն առեալ վէմս արաստոյս, անտաշս, անկոփս, յաղթս, ծանունս, երկայնս, ստուարս և մեծամեծս որ զմի մի ոչ ումեք լինէր հնար, թէ և դիպելոյ բազմութեան ի մարդկանէ՝ զայն շարժել, արդ՝ առեալ սկայազօրն հայկաբար զուիթ արձանսն ի վերայ իւրոց թիկանցն զայն դնէր և ըստանձնեալ բերէր վկայարանս տաճարացն» (Ջ. 398):

Դա, իհարկե, զրույց է, բայց պետական սյուների վրա բարձրացավ հայ եկեղեցին:

Ավերված տաճարների ամբողջ հարստությունը տրվեց եկեղեցուն. «Եւ զդաստակերտսն և զսպասաւորսն քրմօքն հանդերձ և նոցին գետնովքն և սահմանօքն ի ծառայութիւն նուիրեցին եկեղեցւոյ սպասաւորութեան» (Ջ. 406):

«Քրմօքն հանդերձ»,—բայց դա քիչ էր. «Սոյնպէս և Թագաւորն յամենայն իշխանութեան իւրում առ հասարակ՝ գրեաց չորս-չորս հողս երդոյ յամենայն ագարակ տեղիս, իսկ յաւանսն եօթն եօթն հողս երդոյ՝ ի ծառայութիւն սպասաւորութեան քահանայութեանն, նուէր պտղոյ Տեառն մատուցանէր» (Ջ. 436):

Եկեղեցին ձեռք բերեց վիթխարի կարողություն ու ուժ: Խորանը միացավ գահին և դրանով խորհրդավորվեց իշխանությունը: Բայց նրանք կանգնեցին միաժամանակ իրար կողքի և իրար դեմ:

Ջրադաշտականությունը ինչպես Կարտիրի ժամանակ, այնպես էլ հետո մնաց իր ծառայական դերում, լիովին ենթարկվելով պետությանը: Քրիստոնեությունը հենց սկզբից փորձեց հովանավորի դեր ստանձնել պետության հանդեպ և բացարձակել իր իշխանությունը: Դա, թերևս, գալիս է երկու եկեղեցիների բնույթից: Աստված մեկ է և գերակա և աստծո կամքն էլ գերակա է: Նման գաղափար չի կարող ծնել զրադաշտական պարզունակ դուալիզմը:

Համենայն դեպս, քրիստոնեությունը շատ ավելի է վիճարկել իշխանության, քան եկեղեցի հաստատած որևէ այլ կրոն: Բայց հայ եկեղեցու և պետության միջև արագորեն ծագած հակասությունների և նույնիսկ պայքարի համար կան ավելի ուղղակի պատճառներ:

Քրիստոնեության հաստատման մեջ դեր խաղաց հելլենիզմը, բայց հելլենիզմը Հայաստանում ոչ թե ծնեց քրիստոնեություն, այլ ճանապարհ բացեց նրան: Այդ հանգամանքը կարևոր է: Ինչ էլ որ լինի, քրիստոնեությունը եկամուտ էր և դեռ խորթ:

Փոքր Ասիայից և Միջագետքից քարոզիչներ էին շրջում Հայաստանում: Նրանցից մեկն էլ Գրիգորն էր, որ կարողացավ մոտենալ գահին: Նա կեսարացի էր և եկավ Հայաստան ու նստեց Թադևոս առաքյալի աթոռին: Գրիգորը ձեռնադրվելով՝ Կեսարիայից մենակ չվերադարձավ: Նա իր հետ կրոնավորներ բերեց՝ եղբայրներ.

«Ու անդ գտանէր բազմութիւն եղբարց, զորս հաւանեցուցանէր ընդ իւր գալ, զի վիճակեցուսցէ զնոսա ի քահանայութեան յիւրում աշխարհին և բազում գունդս գունդս յաճախեալ առնոյր ընդ իւր» (Ջ. 420—421):

Նա բերում է նաև Հովհաննես Մկրտչի և սուրբ Աթանագինեսի նշխարները և թաղում Իննակնյան կոչվող վայրում, որ հեթանոսական պաշտամունքի կենտրոն էր, և նրանց վրա կառուցում առաջին եկեղեցին՝ «նախ անտի սկիզբն արար շինելոյ զեկեղեցիս»:

Նույն Իննակնյան վայրում Գրիգորը թողնում է կրոնավորելու Անտոնին և Կրոնիդեսին.

«Ի նոյն Իննակնեան տեղւոջն թողի զերկոսին կենդանիսն զԱնտոն և զԿրօնիդէս, զորս դու ըստ սիրոյ քո ընծայեցեր զնոսա աշխարհիս Հայոց»,—գրում է Լուսավորիչը Կեսարիայի հայրապետին (Խ. 8):

Թերևս դա անվավեր է, բայց ոչինչ չի փոխվում:

Այդպես, հայ եկեղեցին բարձրացավ ազգային սյուների վրա (դրանք Տրդատը իր ուսերով բերեց Մասիսից), որոնց տակ օտար աճյուններ կային, և օտար ձեռքով նրա դուռը բացվեց վաղորդյան աղոթքի համար:

Նորաստեղծ եկեղեցու կազմը միատարր չէր. «Ուստեք ուստեք եկեալ են ժողովեալ»,—գրում է պատմիչը (Խ. 13): Նրանցից քչերի անունն է մեզ հայտնի, բայց հենց այդքանով էլ գծվում է մի ընդարձակ քարտեզ. Ջենոբը, Եղիազարը և Դանիելը Ասորիքից

էին, Դիմասիոսը՝ Ալեքսանդրիայից, Սուրտինոսը՝ Եփեսոսից, Անտոնը և Կրոնիդեսը՝ Կեսարիայից, Կեսարիայից էին և 40 հոգևորականներ Եպիփանի առաջնորդությամբ, որին Գրիգորը կարգեց «դոցա և այլոց եղբարց վերակացու»:

Նրանց բոլորին միացնում էր դավանանքը: Առաջին քրիստոնյաների համար դա էր որոշող և ոչ՝ սոցիալական կամ ազգային պատկանելությունը: Քրիստոնեության համար ոչինչ չարժեին արիք և անարիք, հույն և բարբարոս, հրեա և բաբելացի, կային միայն հավատացյալ և հեթանոս, ուղղափառ և հերձվածող:

Հայաստանում քրիստոնեությունը բարձրանում էր հեթանոսության դեմ պայքարով և ոչ՝ հերձվածների: Դա քրիստոնեության երթ էր ընդհանրապես և կապ չուներ ազգային պետական խնդիրների հետ: Դա նրան չէր հետաքրքրում: Գրիգորը արբունիք մտավ իբրև Արևմուտքի, ավելի ճիշտ՝ Փոքր Ասիայի քրիստոնեական պատվիրակ, որին Տրդատը նախ՝ չուզեց ճանաչել, ապա՝ ընդունեց սիրով, քանի որ դա համաձայն էր իր քաղաքական նպատակներին: Կարող էր դա ուրիշ ելք ունենալ, ինչպես Մանիի առաքելությունը:

Ագաթանգեղոսի մեզ հասած հայերեն խմբագրության մեջ Գրիգոր Լուսավորիչը պարթև Անակի որդին է: Անակը դավադրաբար սպանեց Տրդատի հորը՝ Խոսրովին, որի պատճառով նրա գերդաստանը կոտորվեց, իսկ որդուն փախցրին Կեսարիա: Հետագայում Գրիգորը վերադարձավ Հայաստան իր հոր մեղքը քավելու: Այդպես է ընդունում հայ պատմական ավանդությունը: Եղիշեի մոտ, սակայն, ասված է, որ Խոսրովին սպանում են նրա եղբայրները (Խ. 72), ուրեմն ոչ Անակը: Այդ հակասությունը փորձում են հարթեցնել. Անակն էլ եղբայր էր, քանի որ համացեղ էր Խոսրովին: Բայց դա լուծում չէ: Եթե Եղիշեն տեղյակ լիներ Ագաթանգեղոսին, անշուշտ, կհամերաշխեր նրան և կարտահայտվեր ավելի հստակ: Նա առիթ չի գտնում տալու նույնիսկ Գրիգոր Լուսավորչի անունը: Ջոնարասի մի տեղեկությունից կարելի է մտածել, որ, թերևս, Եղիշեի հաղորդած տվյալն ավելի պատմական է (ՃԻԱ. 106):

VIII դարի եկեղեցական գործիչ ասորի Գևորգ եպիսկոպոսը Անաբի քահանա Յեշուին նամակ է գրում և պատասխանում նրա հարցերին: Նամակի V գլուխը վերաբերում է Գրիգոր Լուսավորչին (ՃԻ. 4—10, ՋԴ. 190—197):

Այստեղ նա ասում է, որ Լուսավորիչը ծագումով հույն է. «Ով ուսումնասեր, այն Գրիգորիսը, որը քարոզեց հայերին, ինչպես

հայտնի է իր վարքից, ազգությամբ հույն էր: Նա մանուկ հասակից եկել էր հայերի երկիրը»,—գրում է Գևորգ Ասորին (ՁԴ. 190):

Ինչ աղբյուր է ունեցել իր ձեռքի տակ Գևորգ եպիսկոպոսը, մինչև 1973 թվականը բանասիրությանը պարզ չէր: Գրիգորի վարքի եղած հրատարակությունները որևէ հիմք չէին տալիս: 1902 թվականին Ն. Մառը Սինայի սուրբ Կատարինե վանքի ձեռագրից հրատարակեց Ագաթանգեղոսի արաբական մի խմբագրություն (ՃՁԱ), որ շատ բանով տարբերվում էր հայկական օրինակից: Բնագրի առաջին մի քանի էջերը պակասում էին, և անկարելի էր պարզել նամակի առնչությունները նրա հետ: 1972 թվականին Ա. Տեր-Ղևոնդյանը հայտնաբերեց նույն խմբագրության մի ամբողջական բնագիր և հաջորդ տարին հրատարակեց պակասող հատվածը, լուսապատճենը և հայերեն թարգմանությունը (ՋԻԳ):

Պարզ դարձավ Լուսավորչի ազգության մասին տեղեկության աղբյուրը: Վարքում գրված է.

«Տրդատ թագավորին տեղեկացրին, որ իր երկրում կա մի մարդ, որ կոչվում է Գրիգորիս, պաշտում է Քրիստոսին և ծաղրում աստվածներին: Թագավորը նրան փնտրել տվեց: Երբ նրան բերեցին, թագավորը տեսակ-տեսակ տանջանքներով սպառնաց և ահաբեկեց» (է. 229):

Հայ բնագրում ոչ թե Տրդատին տեղեկացնում են, այլ ինքն է իմանում, և Գրիգորը ծառայում էր արքունիքում Տրդատի մոտ և ոչ թե ապրում իր երկրում:

Գևորգ եպիսկոպոսի համաձայն Գրիգորը նույնպես պալատում չէ և նույնպես մատնում են նրան:

Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության մեջ կարդում ենք. «Թագավորը ասաց նրան. «Դու մի օտարական ես և այս երկրում ժառանգություն չունես, եկար մեզ մոտ և հարգեցինք ու հյուրասիրեցինք քեզ ոչ թե քիչ, այլ շատ: Ինչպե՞ս համարձակվեցիր պաշտել մի աստծո, որին ես չեմ պաշտում» (է. 229):

Գևորգ Ասորու մոտ՝ «Թագավորը կանչեց նրանց և ասաց. «Որպես օտարական և անաշխարհիկ եկար մեզ մոտ և մեզնից շատ պատիվների ու փառքի արժանացար, այժմ ինչպե՞ս ես համարձակվում պաշտել մի աստծո, որին ես չեմ պաշտում» (ՁԴ. 192):

Հասկանալի է, Լուսավորչի ազգության մասին տեղեկությունը Գևորգ Ասորին քաղում է արաբական խմբագրությունից:

Ն. Անդոնցը ենթադրում է, որ Գևորգ եպիսկոպոսը թերևս Լու-

սավորչին շփոթում է Ագաթանգեղոսի հետ, որը առաջաբանում իրեն հույն է համարում և Տրդատի քարտուղար. «Անխոհեմություն կլիներ անպայման հավատ ընծայել ասորի եպիսկոպոսին: Սա և կամ իր աղբյուրը երևում է շփոթելիս Գրիգորի Ագաթանգեղոսի հետ» (Ը. 80): Այժմ պարզ է, որ նրա աղբյուրի մեջ այդպիսի շփոթ չկա:

1946 թվականին Գարիտը հրատարակեց Ագաթանգեղոսի հունարեն մի նոր խմբագրություն (ՄԺԸ): Այս բնագրում նույնպես Գրիգորը հույն է:

«Նույնիսկ ոմն Գրիգորի՝ կապադովկիացու, որ սիրելի էր ինձ, ես դաժան մահվան դատապարտեցի: Նրան գցեցի մի խոր փոսի մեջ, ուր օձեր կան և հողոտում են այնտեղ ընկածներին» (ՄԺԸ. 37),—հայտնում է Տրդատը Դիոկղետիանոսին:

«Այն ժամանակ, երբ սուրբ Գրիգորը չհամաձայնվեց զոհ մատուցել կուռքերին և բանտ նետվեց, կինը պատժի սպառնալիքի տակ իր երկու որդիների հետ փախավ Կեսարիա քաղաքը՝ ամուսնու ազգականների մոտ»,—կարդում ենք նույն բնագրում (ՄԺԸ. 71):

Ադոնցը գրում է, որ եթե վստահենք Գևորգ Ասորու տեղեկությանը, ապա «կարելի էր կարծել, որ Գրիգորը հռոմայեցի է անվանված այն պատճառով, որ նա ծագումով հռոմեական բաժնի հայկական երկրամասերից է եղել և գուցե ելած այն բեղուն միջավայրեն, որտեղից ծնան կապադովկիական նշանավոր հայրերը Գրիգոր անունով» (Ը. 80):

Գևորգ Ասորին, նրա արաբական աղբյուրը և Ագաթանգեղոսի հույն խմբագրությունը Գրիգոր Լուսավորչի ծագումը որոշելու խնդրում ինքնին չեն կարող որևէ նախապատվություն ունենալ: Արաբական խմբագրությունը գալիս է հունարենից, իսկ հույն խմբագրությունը կարող էր ավելի հակված լինել Գրիգորին հույն ներկայացնելու, ելնելով եկեղեցու քաղաքական խնդիրներից: Ամբողջ հարցն այն է, որ Գրիգոր Լուսավորչի պարթևական ծագման մասին պատումը տոհմական զրույցի բնույթ ունի, որ հորինված է Գրիգորին կապելու պարթևական կառավարող տան հետ: Որ Գրիգորը Պարթև էր՝ Անակի որդին, և Հայաստանից էին նրան փախցրել Կեսարիա, և եկավ իր հոր արյունը մաքրելու, թերևս միայն ավանդություն է, զրույց և ծագել է բոլորովին այլ հողի վրա ու շատ ավելի ուշ, V դարի երկրորդ կեսին: Գրիգորը, քրիստոնյա գործիչ էր և ոչ՝ ազգային, ինչպիսի ծագում էլ որ ունենար:

Ինչ-որ դժվար է հասկանալ, ինչպե՞ս է, որ պետության կողմից պաշտոնապես ճանաչված առաջին քրիստոնյա եկեղեցին հանկարծ իրեն ստորադասում է Կեսարիայի եկեղեցուն, որը չէր օգտվում պետական հովանավորությունից:

Մ. Օրմանյանը որևէ հարմար տարբերակ չգտնելով, Կեսարիայում Գրիգորի ձեռնադրությունը համարում է «պատահական մի պարագա» (ՃԼԲ. 93): Բայց դա այդպես չէ:

Երբ քրիստոնեությունը Հայաստանում բարձրացավ իբրև պետական կրոն, Փոքր Ասիայում քրիստոնյա համայնքները դեռ չէին տրոհված, և տարբեր եկեղեցիների ազդեցության շրջանակները աշխարհագրական բնույթ ունեին, բայց ոչ՝ վարչական, և կարող էին սահմանագծերը համընկնել կամ հատվել: Առանձին եկեղեցիների գերակայությունը հենվում էր միայն ավանդույթի վրա, քանի դեռ չէին օգտվում որևէ քաղաքական ուժից: Հայ եկեղեցին պետք է որ դուրս մնար այդ բաժանումից, որպես առանձին միավոր պետության հովանու տակ, բայց այն սոսկ քրիստոնեական ընդհանուր եկեղեցու վիճակ էր Հայաստանում և իբրև այդպիսին՝ մտնում էր փոքրասիական եպիսկոպոսապետությունների մեջ: Հասկանալի է Գրիգորի երթը Կեսարիա՝ ձեռնադրության: Այդ փաստը ցույց է տալիս, որ պետության կողմից ճանաչված եկեղեցին չէր տոգորված պետականությամբ և իր բնույթով դեռ ապազգային էր:

Տրդատը չընդդիմացավ, այլ ինքը մեծ շուքով ճանապարհեց Գրիգորին՝ Կեսարիա ձեռնադրության: Նա այդտեղ չէր տեսնում որևէ քաղաքական խորհուրդ, ազդեցություն կամ միջամտություն: Կեսարիայի եկեղեցին դեռևս չուներ պետական բնույթ և իր կամքը թելադրել չէր կարող, բայց այն կարող էր նեցուկ լինել բարձրացող եկեղեցու համար, որին այնքան շահագրգիռ էր հայ պետականությունը:

Ինչպես տեսնում ենք, Գրիգորի և Տրդատի փոխհամաձայնությունը բոլորովին տարբեր մենակետեր ուներ: Տրդատը դիմում էր քրիստոնյա եկեղեցուն, իր երկրում դիմադրության նոր ուժ ըստեղծելու համար պարսից կրոնական հարձակման դեմ, որ և քաղաքական հարձակում էր: Գրիգորը, իբրև քրիստոնեական գործիչ, օգտվում էր առիթից և դիմում էր Տրդատին եկեղեցու համար կենսական տարածություն նվաճելու և ստեղծելու եկեղեցական նվիրապետություն:

Նրանք միասին բագիններ կործանեցին և դևեր հալածեցին: Բայց այդ ամենը Գրիգորի համար հեթանոսություն էր, Տրդատի

համար՝ զրադաշտականություն, և ոչ մեկի համար՝ ազգային հավատ:

Իսկ ազգային հավատը մնաց նոր շերտի տակ:

Պալիմպսեստ:

Քանի դեռ կազմակերպվում էր եկեղեցին, պետությունը համերաշխ էր նրա հետ, չէր խանգարում և ինքն էր տալիս քաղաքական ու տնտեսական աջակցություն: Եկեղեցին դարձավ ամենահզոր ավատատերերից մեկը: Դա անհրաժեշտ էր: Բայց շուտով պետությունը փորձեց սահմաններ դնել: Եկեղեցին պետք է պետության առջև ճանաչեր իր վիճակը իբրև հասարակական հաստատություն և ծառայեր ազգային պետական խնդիրներին: Սկսվեց մի ծանր ու տևական պայքար, որ ամբողջ IV դարում իր կնիքը դրեց հայ ժողովրդի պատմության ընթացքի վրա:

Այդ պայքարը գալիս էր հենց Գրիգորից և Տրդատից, որքան էլ նրանց բարեկամության մասին զրույցը հովվերգական բնույթ ունենա: Դրա մեջ կասկած հարուցող ինչ-որ տեղիներ կան: Ագաթանգեղոսը անկապ է խոսում Գրիգորի կյանքի վերջին շրջանի մասին, իսկ վախճանը անհայտ է նրան: Զրույցն ավանդում է, որ Գրիգորը ժամանակից շուտ հեռացավ իր գործունեությունից և քաշվեց անապատ: Նա ճգնում է Դարանաղյաց գավառի Մանյա այրք կոչված լեռան վրա և երբեմն այցելության գալիս իր հոտին:

«Այլ թէպէտ և բնակեցաւ անդ, սակայն ընդ ժամանակս ժամանակս յայտնեալ շրջէր ընդ աշխարհս, հաստատէր ի հաւատս զաշակերտեալսն»,—գրում է պատմիչը, կարծես արդարացնելու համար: Բայց երբ Արիստակեսը վերադառնում է Նիկիայի ժողովից, նա այլևս չի երևում. «Յայնմհետէ ոչ ևս երևեցաւ յայտնել ումեք սուրբն Գրիգորիոս»: Նա շատ տարիներ ապրում է այդ անձավում՝ անհայտ և անծանոթ և այդպես էլ մեռնում. «Բայց սուրբն Գրիգոր ի Մանեայ այրն կեցեալ աներևութաբար ամս բազումս՝ փոխի մահուամբ ի կարգս հրեշտակաց»: Նրան գտնում և նույն տեղում թաղում են հովիվները, չիմանալով թե ով է՝ «ոչ գիտելով թէ ով ոք նա իցէ»: Երկար ժամանակ հետո միայն՝ «զկնի յետ բազում ժամանակաց» մի ճգնավոր նրա նշխարները բերում է Թորդան (Ղ. 242—244):

Այսքանը: Դա տարակուսանք է առաջացնում: Այնպիսի եռանդուն գործիչ, ինչպիսին Գրիգորն է, որ վայելում էր թագավորի աջակցությունը, անառիթ գնում է անապատ, երբ այնքան նրա պահանջը կար. «Հունձք բազում են և մշակք սակաւք»,—գրում

է լուսավորիչը Կեսարիայի հայրապետին,—այլ աղաչեմք զձեզ, զի հանցես մշակս ի հունձս յայսոսիկ» (Եբ. 9)։ Կարևոր չէ, այդպիսի նամակ գրել է Լուսավորիչը, թե ոչ, բայց որ հունձք բազումք են՝ ճշմարիտ է, և ինքն է թողնում հունձքը[4]։

Եվ նա, որ դարձի բերեց մի ամբողջ ժողովուրդ և, ինչպես պատմիչն է գրում. «արժանի եղև ի մեծ եպիսկոպոսական աթոռն հասանել և զհայրապետական անուն ժառանգեաց» (Ջ. 12), մեռնում է բացարձակ անհայտության մեջ։

Արդյո՞ք, ամեն ինչ այդտեղ այդպես է։ Ակամա չէ՞ Լուսավորչի առանձնացումը, թերևս այն թելադրված էր պետական իշխանության հետ նրա անհամաձայնությամբ, կամ հենց ինքը՝ թագավորը շնորհազրկել էր նրան։ Երբ Գրիգորը անապատ էր քաշվում, նրան փոխարինում էր Աղբիանոսը. «Եւ զԱղբիանոս զայր ճշմարիտ և աստուածասէր՝ վերակացու թողոյր արքունական դրան բանակին» (Ջ. 442), իսկ Աղբիանոսը քրմական սերնդից էր, որի տոհմը հետո էլ ամբողջ ընթացքում հայրապետական իշխանության աթոռակալներ է տալիս ընդդեմ Լուսավորչի տան։ Հենց այստեղից էլ սկսվում է պայքարը եկեղեցու ներսում օտար և բնիկ կուսակցությունների, Գրիգորյանների և Աղբիանոսյանների միջև։

Հետաքրքիր է մի տվյալ, որ բնորոշ է և կարևոր այդ խնդրի համար։ Ջորս եպիսկոպոսներ Գրիգորից հրավեր ստանալով, նախապես տեղեկություն են խնդրում Հայաստանի մասին։ Գրիգորը, հակառակ ոմանց արգելքի, անմիջապես հրամայում է պատասխանել. «Զեռն ի գործ հրամայեաց արկանել պատճէնին պատասխանւոյ... զոր թէպէտ և ոմանք արգելեալ հրամայեցին չգրել պատասխանի վասն ձեր գալոյ, սակայն նա ոչ այնպիսի ածեալ զմտաւ այլ աննախանձ զձեր պատասխանիսն յիշել» (Եբ. 19)։

Արգելել հրամայեցին,—ուրեմն կային մարդիկ, որ դեմ էին օտար եպիսկոպոսների Հայաստան գալուն և կարող էին հրամայել, իսկ Գրիգորը դիմադրել է և մերժել հրամանը։

Այո, հակասությունը ծայր էր առնում հենց Լուսավորչի օրով։ Նկատենք, որ ինչպես Գրիգորի, այնպես էլ Տրդատի վախճանը անսովոր եղավ։ Դա թելադրում է անհանգիստ և բարդ իրադրություն։

[4] «Հոգ չէ, որ Ղևոնդիոսի նամակներուն վավերականության վրա դիտողություններ կարենան հարուցվել,— գրում է Մ. Օրմանյանը,— ամեն առիթի մեջ անոնք հին գրություններ են, որ երկու կողմերուն համոզումները կապացուցանեն» (ՃԼՔ. 93)։

Գրիգորի առանձնացումը հայ պետության և եկեղեցու միջև ծավալված դրամայի նախերգանքն էր միայն, դրամա, որ արյունոտ արարներով տևեց ամբողջ մեկ դար։

Արիստակեսը սպանվում է Չորրորդ Հայքի վերակացու Արքեղայոսի ձեռքով, դավադիրները Աշտիշատի եկեղեցում փորձեցին սպանել «աստծո քահանայապետ Վրթանեսին»։ «Այս բանն անելու նրանք համարձակվեցին մասամբ նաև թագավորի կնոջից»,— նկատում է պատմիչը (ՃԻԷ. 8)։ Նրա որդին՝ Հուսիկը թույլ չտվեց, որ արքան ոտք դնի եկեղեցու շեմին, և արքան հրամայեց Հուսիկին բրածեծ անել, որի բզկտված մարմինը տարան թաղելու Թորդան գյուղում։ Արշակը հեռացրեց Ներսեսին, իսկ Պապը, ասում են, նրա բաժակի մեջ անապակ գինու հետ թույն խառնեց։ Հաճախ մահաբեր է և Քրիստոսի արյունը։

Այդ պայքարում պետության վարքագծի մեջ երկակիություն կա։ Լուսավորչի տան ներկայացուցիչներին հրաժարեցնելուց հետո հայրապետական աթոռը տրվում էր Աղբիանոսի սերնդին, որ գահի հանդեպ խոնարհ դիրք էր բռնել, բայց որոշ ժամանակ անց Լուսավորչի տունը նորից բարձրանում էր իշխանության։ Թվում է թե Արշակունիները վերջնականապես պետք է երես թեքեին Գրիգորի ժառանգներից, եթե ուզում էին այնպիսի մեկը ժողովրդի հոտապետ դառնա, որ «իրենց զրույցընկեր լինի,—ինչպես պատմիչն է ասում,—իրենց ուզածի պես կառավարի», բայց միշտ առիթ է լինում վերադառնալու Գրիգորյաններին։ Ադոնցը դա փորձում է բացատրել. երբ երկիրը հռոմեական կողմնորոշում ուներ, աթոռը տրվում էր Լուսավորչի տանը, իսկ երբ պարսից՝ հայրապետական պատվի էր արժանանում Աղբիանոսի սերունդը (ՃԼԴ. 352—353)։ Թերևս։ Բայց երկրի քաղաքական կողմնորոշման և աթոռակալության միջև այդպիսի զուգորդություն կարելի է դիտել, եթե ունենայինք ճիշտ ժամանակագրություն։ Իսկ այդպիսին չկա։ Սխեման թերևս ճիշտ է, բայց շատ է պարզեցված։ Դա թույլ է տալիս ենթադրելու, որ եկեղեցին խաղաթուղթ էր պետության ձեռքին։ Երբ կայսրը փորձում է պատժել Ներսեսին, նրան հիշեցնում են. «Հայոց աշխարհում թագավորն ու նա մի հաշվի են» (ՃԻԷ. 75)։ Դա ինքնին հուշում է, թե ինչպիսի մեծ ուժ էր ներկայացնում եկեղեցին։ Լուսավորչի տունը Հայաստանի և Արևմուտքի միջև կամուրջի դեր էր խաղում՝ և՛ քաղաքական, և՛ մշակութային։ Արշակունիները դա լավ գիտեին։ Խնդիրը հելլենիզմը և իրանականությունն էր։ Աղբիանոսյան եկեղեցին չէր կարող քրիստոնեական կրոնը դարձ-

նել հավատ և ուղղել իրանականության դեմ: Դրան խանգարում էր սեփական ավանդույթը, որ արևմտյան մշակույթին մնում էր անհաղորդ:

Լուսավորչի տան նկատմամբ Արշակունիների հակումը կամ թուլությունը նույնն էր, ինչ Արտաշիսյաններինը՝ հույների նկատմամբ: Մի դեպքում դա արտահայտում էր հելլենիզմ, մյուս դեպքում՝ քրիստոնեություն, և իրար հաջորդած այդ ուղիները տարան V դար՝ ազգային և մշակութային վերածննդի:

Բայց պետք չէ շեղվել: Արշակունիների հաճախ արյունոտ բախումները Լուսավորչի տան հետ կարելի է բացատրել քաղաքական կոնկրետ իրադրությամբ, որ կարող էր նաև չարտահայտվել կողմնորոշմամբ: Դա նրանց սեփական գծի կորուստներն են և դրսևորվում են իբրև պատմական պահանջ, իսկ պատմական միտումը զուգահեռ էր այդ գծին:

Եկեղեցու մեջ կար և երրորդ ուժ. ասորական կուսակցությունը, որի ամենանշանավոր ներկայացուցիչը թերևս Դանիել քորեպիսկոպոսն էր, Դանիել Ասորին: Դա շատ բանով էր պայմանավորում երկրի ներքին կյանքը և եկեղեցու քաղաքական հարաբերությունները:

Նիկողայոս Ադոնցը Աղբիանոսին և Դանիելին համարում է միևնույն ասորական հոսանքի կրողներ, նրանց մեջ չդնելով ոչ մի տարբերություն: Իսկ Աղբիանոսյանների մասին Ադոնցը գրում է. «Աղբիանոսյանների քաղաքականությունը հիմնականում Արշակունիների քաղաքականությունն էր, որ դարձավ ազգային, ընկնելով հայ եկեղեցու կազմակերպման հիմքում» (ՃՀՊ. 353):

Ո՛չ Աղբիանոսյանների, ո՛չ ասորական կուսակցության քաղաքականությունը չեն զուգորդվում Արշակունիների քաղաքականության հետ:

IV դարում ասորի կրոնավորության նկատմամբ Արշակունիների կողմից առանձին նախապատվություն չի նկատվում: Այդ ամբողջ ընթացքում նրանք չտվեցին և ոչ մի աթոռակալ: Առանց բացառության Փառենից մինչև Ասպուրակ Աղբիանոսի սերնդից են: Միայն Հուսիկի փոխարեն հայրապետական աթոռն առաջարկեցին Դանիել Ասորուն, բայց նա այնպիսի դատապարտությամբ է հանդես գալիս Տիրանի դեմ և անպատեհ մարգարեանում, որ Տիրանը «բռնակալության չար ու դաժան ցասումով բորբոքվեց, հրամայեց անմիջապես նրան խեղդամահ անել» (ՃԻԷ. 36):

Մենք չգիտենք, իսկապես Դանիելին առաջարկել են հայրապետական աթոռ: Խորենացին այդ մասին ոչինչ չի ասում: Բայց ամեն դեպքում Հուսիկի սպանությունից հետո մահ է կրում Դանիելը: Նա «վերակացու է ու գլխավոր Տարոն նահանգի եկեղեցիների, որ Գրիգորի սեպհական ժառանգությունն էր կազմում» (ՃԻԷ. 31): Կարելի է մտածել, որ Դանիելի ողբերգությունը կապված է Հուսիկի հետ: Թերևս Հուսիկի և Դանիելի դեմ այդ արյունոտ քայլը առհասարակ պոռթկում էր օտար եկեղեցականության նկատմամբ, և շատ ավելի ճիշտ կլիներ ընդհանուր եզրեր տեսնել Գրիգորյանների և Դանիելյանների միջև, քան նրանց և Աղբիանոսյանների, որոնք ազգային քրմական ծագում ունեին:

Երբ Գրիգորը փորձ էր անում դրսից հոգևորականություն հրավիրել, կային առարկողներ: Դժվար է ենթադրել, որ դրանք ասորիներ կլինեին, քանի որ ասորիները նույնպես օտար էին: Այդպիսի դիրք կարող էր ունենալ Աղբիանոսյան կուսակցությունը:

Ասորական հոգևորականությունը հայրապետական աթոռին իր ներկայացուցիչները տվեց միայն V դարի կեսից, երբ Հայաստանն արդեն բաժանված էր երկու մասի և երբ Արշակունիները դուրս եկան քաղաքական ասպարեզից, և ընտրելու իրավունքն անցավ արքայից արքային: Հայրապետական գահ բարձրացավ նախ՝ Բրքիշոն, ապա՝ Շմուելը:

Աղբիանոսյանների քաղաքականությունը Արշակունիների քաղաքականությունն էր այնքան ժամանակ և այնքանով, որ նրանք միասին պայքարում էին օտար հոգևորականության նկրտումների դեմ, ընդ որում՝ և ասորի: Բայց շուտով նրանց շահերը գնացին տարբեր հունով, և Աղբիանոսյանների քաղաքականությունը դարձավ Արշակունիների քաղաքականության բացասումը:

Արքայից արքայի կամքով տրոհված Հայաստանի պարսկական հատվածում իշխում էր Խոսրովը, «ըստ բնիկ նախնի կարգին յազգէն Արշակունեաց»: Նրա ժամանակ է կաթողիկոսանում Սահակ Պարթևը: Պետք էր սպասել, որ Խոսրովը իր համար կաթողիկոս կընտրեր ոչ թե Լուսավորչի տնից, այլ Աղբիանոսյան, կամ թերևս Դանիելյան կուսակցության որևէ գործչի, եթե ճշտորեն կիրառվեր Ադոնցի սխեման: Բայց այդպես չեղավ, և նկատենք, որ Սահակը մնում է մինչև վերջին Արշակունի թագավորը ու իր քաղաքական ճակատագիրը կիսում նրա հետ: Պարսից արքունիքում Արտաշես վերջինին ամբաստանողը Աղբիանոսյան սերնդից էր, որ և նստում է հայրապետական աթոռին:

Աղբիանոսյանների քաղաքականությունը չէր, որ դարձավ

ազգային և ընկալ եկեղեցու կազմակերպման հիմքում: Դա վերաբերում է Գրիգորյաններին: Իսկ Աղբիանոսյաններն ինքնին ազգային էին, բայց նեղ իմաստով և ոչ՝ ազգային շահերի ըմբռնման: Նրանք չկարողացան լիովին հրաժարվել իրենց քրմական անցյալից, նրանց խանգարում էր ավանդույթը և տեղայնությունը: Իսկ Դանիելյանները երբեք ազգային չդարձան: Դա թույլ չէր տալիս նրանց պահպանողականությունը և սերտ կապը հայրենի եկեղեցու հետ: Քաղքեդոնի ժողովից հետո (451թ.), երբ Եդեսիան զրկվեց իր առանձնաշնորհ վիճակից, նրանք դիմեցին Տիզբոն: Դանիելյանները և Աղբիանոսյանները իրար հետ եզրեր գտան այս ոլորտներում:

Գրիգորյաններն, ընդհակառակը, իրենց շահերը համաձայնեցրին ազգային պետական ըմբռնման հետ, և եկեղեցու ծածկի տակ ստեղծվեց ազգային քրիստոնեական մշակույթ:

Այդ ուղին երկար տևեց: Լուսավորչի տունը Գրիգորից մինչև Ներսես դեռ օտար էր և անհաղորդ: Նրանց համար երկիրը Հայաստան աշխարհ էր միայն, և ժողովուրդը՝ «հայ լեզվով խոսող մարդիկ»:

ՄԻՆՉՄԱՇՏՈՑՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ջենոբ Գլակը հաղորդում է, որ Տարոնի Իննակնյան կոչվող վայրում քրմական զորքերի հետ բախման ժամանակ ընկածների գերեզմանին հուշասյուն են կանգնեցնում հունարեն և ասորերեն արձանագրությամբ՝ «Աւորի և հելլենացի գրով և յոյն և իսմայելացի նշանաւ» (խե. 31):

Այս տեղեկությունը թերևս միայն խորհրդանշանային իմաստ ունի: Քրիստոնյա պետական եկեղեցին իր նահատակների առաջին հիշատակագրությունը դրոշմում է օտար գրերով՝ հունարեն և ասորերեն[5]:

Մենք քիչ գիտենք մինչմաշտոցյան քրիստոնեական գրականության մասին: Քրիստոնեությունը գրի վարդապետություն էր և պետք է իր համար ստեղծեր գրավոր մշակույթ: Դա բոլորովին համապատասխան է քրիստոնեական եկեղեցու բնույթին:

[5] Ղ. Ալիշանը կարծում է, որ «չորս զանազան լեզվով և գրով են գրել արձանագրությունը» (ԺԱ 184), բայց Ջենոբը նկատի ունի հունարենը և ասորերենը: Իսկ հուն և իսմայելացի նշանները համապատասխանաբար վերաբերում են դրանց:

Այդ մասին առաջինն հոգ է տանում ինքը՝ Գրիգոր Լուսավորիչը:

Եկեղեցու հիմնադիրը Կեսարիայի Ղևոնդ հայրապետից խընդրում է աթենացոց եպիսկոպոս Տիմոթեոսին՝ դպրության մեջ նրա հմտության համար, որ «էր յոյժ պիտանի երկրիս մերում» և Աքիկոս սարկավագին, «որ յոյժ հմուտ էր բազում դպրութեանն»:

Պարզ չէ, եկել են նրանք Հայաստան, թե ոչ, միևնույն է, այդ և ուրիշ անուններով ծավալվեց քրիստոնեական մատենագրությունը: Արտիթեսը գրում է Գրիգոր Լուսավորչի վարքը կրոնավոր Մարկոսի խնդրանքով կամ հարցմամբ, որից և օգտվել է Խորենացին, հայտնի է Մակար Երուսաղեմացու «Թուղթը», որ ուղղված է Լուսավորչի որդուն՝ Վրթանեսին. «Վասն կանոնագրութեան կաթողիկէ եկեղեցւոյ կարգաց, զոր չէ արժան ընդ սահման և ընդ հրաման անցանել» (ՄՀ. 216): «Վրթանես կաթողիկոսի հարցումներին Մակար պատրիարքի տված պատասխաններն իրենց տեղն ունեն նախամեսրոպյան շրջանի օտարալեզու հայ մատենագրության մեջ, քանի որ վերաբերում են Հայաստանին և պարունակում կարևոր տվյալներ հայ եկեղեցու վիճակի մասին, IV դարի 30-ական թվականներին սերտորեն շաղկապված լինելով Վրթանես կաթողիկոսի անվան հետ» (ՄԷ. 37): Բուզանդից երևում է, որ ինքը՝ Վրթանեսը կանոններ է հեղինակել: Մեզ հասել են Լուսավորչի և Ներսես Մեծի անունով երկեր, որոնք ինչ-որ չափով կարող են նաև վերագրումներ լինել, բայց հիմնականում վավերական են: Վերջապես, նախամաշտոցյան շրջանի հետ են կապվում Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի և Ջենոբ Գլակի անունները:

Այդ մատենագրությունը սոսկ քրիստոնեական եկեղեցական գրականություն էր:

Բնորոշ է «Յաճախապատում ճառքը», որ նախապես դիտվում էր իբրև Գրիգոր Լուսավորչի հեղինակություն, իսկ այժմ վերագրվում է Մաշտոցին:

Համախապատումի 1838 թվականի վենետիկյան հրատարակության հիմքում ընկած բնագիր գրչությունը ընդօրինակվել է 929 թվականի ձեռագրից: Նշանակում է հայ մատենագրության մեջ Գրիգորի հեղինակության ճանաչումը վաղ ավանդույթ ունի: Իսկ Ագաթանգեղոսը հաղորդում է, որ Լուսավորիչը յաճախագոյն, դժվարապատում ճառեր է հորինել (է. 466—467): Կարծես ամեն ինչ պարզ է, բայց նման մի հատված ունի և Կորյունը Մաշտոցի մասին (Կ. 78):

Այդ հատվածների միջև բնագրական կապն անժխտելի է։ Բանասիրությունը հակված է ընդունելու, որ Ագաթանգեղոսն է բանաքաղը։ Նորայր Բյուզանդացին Կորյունին է համարում Ագաթանգեղոսի գրքի կազմողը։ Այդ դեպքում մնում է անհասկանալի, ինչո՞ւ է Կորյունը Հաճախապատումը միաժամանակ շնորհում և՛ Լուսավորչին, և՛ Մաշտոցին և գրեթե միևնույն արտահայտություններով։

Գ. Վեբերը Մաշտոցին է ճանաչում Հաճախապատումի հեղինակ. «Մի ժողովածու, որ թեև հնագույն հայ եկեղեցական մատենագրությանն է վերաբերում, բայց հեղինակը Գրիգոր Լուսավորիչը չէ, այլ թերևս Մեսրոպը»,— գրում է նա (ԿԲ. 88)։ Պ. Ֆեբվրերը նույնպես Հաճախապատումը, «որ դարերե ի վեր Գրիգոր Լուսավորչի կտրվեր» (ՃԼԳ. 69), տալիս է Մաշտոցին։ Այս կարծիքին են հարում բանասերներից շատերը (Կ. Տեր-Մկրտչյան, Գ. Ֆնտգըլյան, Մ. Աբեղյան, Ա. Սրապյան և ուրիշներ)։

Բարսեղ Սարգիսյանը այլ կարծիքի է. «Հաճախապատում գիրքը բոլոր իր ներքին հանգամանքներովն և պարզ և միաձև վարդապետութեամբն ավելի Գրիգորի և նորա ժամանակին քան թե Մեսրովբա կարե պատշաճել» (ՃԾ. 403)։

Բարսեղ Սարգիսյանը գտնում է, որ Կորյունի հիշատակած Հաճախապատում ճառերը բաղադրում են մեզ հասած Գրիգորի վարդապետությունը։ Նրան լիովին համաձայն է Ն. Ակինյանը. «Սարգիսյանի այս ճիշտ նկատողությունը, որով Կորյան հիշած ճառք յաճախագոյնք և այլն կնույնացվեն Ագաթանգեղա պատմության մեջ ագուցված ընդարձակ «Սրբոյն Գրիգորի վարդապետութեանն» հետ, կյուրացնեմ ես անփոփոխ»,— գրում է նա (ԺԴ. 163)։

Երրորդ վարկած է առաջադրում Ա. Ջամինյանը։ Նա գտնում է, որ Հաճախապատումի հեղինակ է Գրիգորը, իսկ Մաշտոցը հանդիսացել է նրա թարգմանիչը, որ երկի մեջ նորանոր հավելումներ է արել (ԽԴ. 89—90)։ Նույն տեսակետին հանգում է և Լ. Խաչիկյանը (ՄԷ. 31)։

Ղազնիկ Երեցի փոքրիկ բնագրում կա հետաքրքիր մի տեղեկություն։ Նշելով Սահակ Պարթևի ժամանակագրական տեղը, Ղազնիկ Երեցը գրում է. «Ահ սովաւ և դպրութիւնք Հայոց յաջորդեալ, և կտակարանք եկեղեցւոյ ի սմանէ յառաջ թարգմանեցան և կարգք գործոցն Գրիգորի նորոգեալ արամբ միով երանելեաւ Տարօնացւոյ, որում անուն Մեսրովբ ճանաչէր» (ՃԳ. 267)։

Արդյո՞ք այս խոսքերի տակ պետք է հասկանալ, որ Մաշտոցը նորոգեց Գրիգորի քարոզչությունը, հավատի տարածման գործը։ Մառը հենվելով այդ տեղեկության վրա, Մաշտոցին է վերագրում Ագաթանգեղոս գրքի հեղինակությունը։ Ագաթանգեղոսով, իհարկե, նորոգվում է Գրիգորի գործը, բայց Ագաթանգեղոսը հաղորդում է Գրիգորի գործը կամ վարքը և ոչ թե նորոգում։ Իսկ եթե հասկանանք, որ Մաշտոցը վերականգնեց, նորոգեց Գրիգորի գործերը կամ կարգք գործոցն, դա կարող է վերաբերել իրեն՝ Մաշտոցին իբրև Լուսավորիչ և ոչ թե Գրիգորին։ Կարգք գործոցն՝ թերևս Գրիգորի ստեղծագործություններն են, երկեր, որոնք նորոգեց Մաշտոցը, այսինքն թարգմանեց, թարմացրեց, նոր տեսքի բերեց, տալով նրանց ժամանակակից հնչեղություն։ Ղազնիկ Երեցի բնագրից դա այլ կերպ հասկանալ դժվար է. «Կտակարանք եկեղեցւոյ ի սմանէ յառաջ թարգմանեցան և կարգ գործոցն Գրիգորի նորոգեալ...»։ Սահակը թարգմանեց կտակարանները, իսկ Գրիգորի գործերը նորոգեց Մաշտոցը։ Երկու դեպքում էլ խոսքը մատենագրական գործունեության մասին է, թարգմանվում են եկեղեցու կտակարանները և նորոգվում Գրիգորի երկերը։

Թերևս Մաշտոցի այս գործունեությունը նկատի ունի Կորյունը, խոսելով նրա ՅաճախագոյՆ ճառերի մասին։ Միջնադարում նորոգումն էլ ինքնին հեղինակություն է։

«Այդ ճառերը,— գրում է Աբեղյանը,— հին ժամանակներից ի վեր վերագրվել են Գրիգոր Լուսավորչին, անշուշտ, որպեսզի ավելի ևս ընդունելի դառնան հետագայում» (Ա. 118)։

«Բանասերներուն քաջ ծանոթ է, թե որքան կասկածելի վերնագիրներ և հեղինակի վերագրումներ կան գրչագիրներու մեջ, որոնք հաճախ հետո ավելացված են կա՛մ անհմտությամբ, կա՛մ դիտումով, կա՛մ բարեպաշտական կեղծիքով, ավելի հաստահիմն հեղինակություն տալու համար գրքին»,— գրում է Գ. Ֆնտգլյանը (ԿԲ. 87)։

Այո, բայց այդպես հնարավոր էր մի անհայտ հեղինակի հետ։ Մաշտոցը՝ երկրորդ Լուսավորիչը, որ դարձավ պաշտամունք և սրբազնացավ հետագա սերունդների համար, նույնքան բարձր հեղինակություն էր, և նրա անունը այդքան հեշտ չէր ջրնջվի, եթե, մանավանդ, դա վկայված է Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկի մեջ։

Կարծում ենք ճիշտ է հայ մատենագրական ավանդությունը, որ Հաճախապատումի հեղինակ է ընդունում Լուսավորչին, և պետք չէ այն խախտել։

Հաճախապատում արտահայտված են աշխարհաքաղաքական միտումներ. «եթէ հրեայ իցէ և եթէ հեթանոս, եթէ ծառայ իցէ և եթէ ազատ ամենեքին մի են շնորհօք որդիք աստուծոյ և ժառանգակիցք Քրիստոսի» (Լ. 15)։ Նույն տրամադրությունները կան և Լուսավորչի «Վարդապետության» մեջ. «Յառաջին աշտարակէն ցրումն եղև, իսկ ի խաչէս՝ ժողով» (Զ. 322) կամ՝ «Ինքն տէրն ժողովեաց զցրուեալս ազգացն եւ բեւեռեաց ընդ մարմնոյ իւրոյ, զի անքակութիւն արասցէ ի մի հաւատս միաբանական պաշտամանն» (Զ. 323)։

Այդ գրականությունը վերաբերում է նորաստեղծ եկեղեցու և ծառայում է նոր կազմակերպված համայնքի խնդիրներին. հարցումներ, կանոններ, պայքար հավատալիքների և հեթանոսական սովորույթների, հին բարոյականության դեմ, քրիստոնեական վարքի հաստատում, բայց երկրի ներքին կյանքի և քաղաքական շահագրգռությունների հետ կապ չունի, այն հայ իրականությանը չի առնչվում։ Յաճախապատում ճառքի մեջ կարելի է կարդալ ամեն ինչի մասին. «Վասն ամենարուեստ կատարեալ պահոց», «Վասն լաւութեան յիշատակաց ի պէտս օգտից, զաներեւոյթսն յերեւելիս ցուցանելով՝ ի գործ առաքինութեան փոխեալ ի յոյս կենացն», «Վասն մարդկութեան, որ յաստուածոյ խնամք տեսչութեան կան» և այլն։ Այդ ճառերն այնպես են հյուսված, որ կարելի է արտասանել քրիստոնյա աշխարհի բոլոր բեմերից։ Եվ բնորոշ է, որ սեփական պետքերի համար հայ գործիչները հաճախ պատվիրում էին երկրից դուրս օտար հեղինակների, ինչպես, օրինակ, Գրիգորը՝ Ղևոնդ հայրապետին, Վրթանեսը՝ Մաշկար պատրիարքին, կամ Մաստուբիոսը՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացուն։ Միևնույն է, սկզբունքները ընդհանուր էին և անհայրենիք։

IV դարի մատենագրության հենց այս բնույթը թույլ է տվել, որ երբ որևէ երկ հետագայում թարգմանվում էր, կորցնում էր իր ժամանակագրական ինքնությունը, ավելի ճիշտ՝ իր աշխարհագրական տեղը, որովհետև ժամանակագրական ինքնություն չուներ, և այժմ գրեթե անկարելի է զատորոշել։

Այդ գրականությունը Հայաստանում իր բնույթով նման էր ղպտի քրիստոնյաների գրականությանը։ Երբ Լուքսորում թաղված կարասից ձեռագրեր հայտնաբերվեցին, աշխարհը գրեթե նոր բան չիմացավ ղպտիների մասին, բայց դա թանկարժեք գյուտ էր ընդհանուր քրիստոնյա մատենագրության համար։ Մագաղաթ-

ները բացառաբար գրված էին ղպտերեն, և դա հրաշալի օրինակ է, որ շատ դեպքերում նույնիսկ ազգային լեզվով գրականությունը դեռ ազգային գրականություն չէ։ Ազգային գրականություն ստեղծելու համար ուրիշ պայմաններ էին պետք։

Քրիստոնյա-եկեղեցական գրականությունը չէր արտահայտում երկրի քաղաքական շահագրգռությունները, բայց անհաղորդ չէր դրան։ Եկեղեցին չէր ուզում ծառայել պետության խընդիրներին և առաջնություն էր վիճարկում։ Պետության և եկեղեցու միջև ծայր առած հակասությունը և ծավալված պայքարը քրիստոնյա մատենագրության մեջ արտահայտություն գտավ իր սկզբնավորման հենց առաջին շրջանից։ Մենք Հայաստանում քրիստոնեությունը հիմնավորող երկու մեծ գործիչների՝ Տրդատի և Գրիգորի միջև անհամաձայնության եզրեր էինք տեսնում։ Դա բավական անսքող երևում է Հաճախապատումի մեջ։ Քսաներորդ ճառում հեղինակը խոսում է նրանց անօրեն վարքի մասին. «Որք առաջնորդք կոչեցան և հպարտացեալ զարտուղի անկան» (Լ. 193), իսկ մի փոքր հետո ուղղակի սպառնում է Արշակունիներին.

«Եւ այս յայտնի է, զի ոչ տոհմից փառաւորութիւն փառաւոր առնի առ Աստուծոյ, այլ առաքինութեան բարետոհմութիւն։ Զի ի Հայս ոչ ինչ մեծագոյն և ի Պարս՝ քան զԱրշակունեաց ազգս և տոհմս, որ և յԱբրահամէ սերեցան աստ։ Նա և յամենայն ազգս թագաւորք երկրի ըստ անստուտ բանին տեառն ամենեցուն։ Այլ եթէ ոչ զգաստացին ի բարի կրօնս, աւելի պատուհաս ընկալցին ի տեառնէ» (Լ. II, 238)։

Նկատենք, որ հենց այս պարբերությունն է համարվում Հաճախապատումը Մաշտոցի հեղինակությունը համարելու հիմնական կռվաններից մեկը։ Ֆեթթերը և նրա հետքերով մյուս բանասերները գտնում են, որ դա կարող է վերաբերել միայն V դարին և հատկապես Արշակունի վերջին թագավոր Արտաշեսի ժամանակներին. «Այս խոսքերեն կրնա հետևցվիլ նախ, որ հեղինակին ժամանակ Արշակունիք դեռևս կիշխեին Հայաստանի վրա և երկրորդ, որ այն ժամանակի թագակիր անձնավորությունն անարժան իշխան մըն էր»,—գրում է Ֆեթթերը (ՃԼԳ. 73)։ Եվ իբրև անարժան իշխան հեղինակը կանգ է առնում Արտաշեսի վրա, «որ զեղիս մըն էր, որուն վրա կամչնար իր իսկ ժողովուրդը»։ «Եթե ընդունինք, որ ճառախոսն իրեն ուղղած է հիշյալ ազդարարությունը, այն ատեն այն խոսքն ամեն կողմանե կմեկնվի» (ՃԼԳ. 73)։

Աբեղյանը կրկնում է Ֆեթթերին, չգիտես ինչու նկատելով,

որ այդ հարցի վրա ինչպես հարկն է ուշադրություն չեն դարձրել։

«Այս հատվածի բովանդակությունը կարելի չէ վերագրել Գրիգոր Լուսավորչին, IV դարի առաջին երեսնամյակում,—գրում է Աբեղյանը։ —Այն ժամանակ Պարսկաստանում շատ վաղուց ընկած էր պարթևական հարստությունը, իսկ Հայաստանում թագավոր էր առաջին քրիստոնյա բարեպաշտ Տրդատը, քառասնամյա խաղաղության շրջանում, երբ Հայաստանի սահմանները շատ ընդարձակված էին, և իշխող Արշակունի հարստության անկման մասին խոսք չէր կարող լինել։ Դա հարմարվում է հայ Արշակունի տոհմի վիճակին 420-ական թվականներին, երբ թագավոր էր Արշակունի տոհմի վերջին պայազատը, Արտաշեսը, հայտնի ոչ իր «բարեկրոն» կամ «առաքինի» վարքով, երբ և հասկացողները պարզ նկատում էին այդ տոհմի մոտալուտ անկումը։ Վերևի հատվածը Մաշտոցի կողմից մի ազդարարություն է եղել, հարկավ, ոչ Վռամշապուհ թագավորին, այլ նրա այդ որդի Արտաշեսին։ Դրանով և որոշվում է և «Յաճախապատումի» հորինման ժամանակը՝ մոտավորապես 420-ական թվականները» (Ա. 139)։

Կարծում ենք բոլորովին հակառակը, Արշակունիների մասին Հաճախապատումի հատվածը կարող էր վերաբերել միայն III դարի վերջին և IV դարի սկզբներին և ոչ երբեք՝ V դարի սկզբին, երբ Հայաստանում Արշակունի հարստությունը իր վերջին օրերն էր ապրում։ «Ի հայս ոչինչ մեծագոյն և ի Պարս, քան զԱրշակունեաց ազգս և տոհմս, որ և յԱբրահամէ սերեցան աստ։ Այլ եթէ ոչ զգաստասցին ի բարի կրօնս, աւելի պատուհաս ընկալցին ի տեառնէ»։

Այս տողերից հետևում է, որ Արշակունիները Հայաստանում և Պարսկաստանում մեծ հեղինակություն ունեն և ինչ-որ պատուհաս են կրել և եթե չզգուշանան, ավելի կպատժվեն։

V դարում Պարսկաստանում Արշակունիները չէին կարող համարվել մեծագույն տոհմը, որի հետ ոչ մեկը չի կարող համեմատվել («ոչինչ մեծագույն քան զԱրշակունեաց ազգս»)։ Սասանյանները արդեն երկու դար է, ինչ տապալել էին նրանց։ Այդ կենսունակ և հզոր դինաստիան խամրեցրել էր Արշակունիների վաղեմի փառքը։ Նրանք, ընդհակառակը, Սասանյան Իրանում քամահրանքի էին ենթարկված։

Բուզանդը հիշում է պարսից արքայի պալատում Արշակ Բ-ի հետ կապված փոքրիկ մի միջադեպ.

«Ապա եղև դէպ օր մի յաւուրց եկն եմուտ թագաւորն Արշակ շրջել զասպաստանաւ միով զարքային Պարսից, իսկ ախոռապետն արքային Պարսից նստէր ի ներքս ի տան ասպաստանին։ Իբրև տեսանէր զթագաւորն ոչ ինչ առ լուս կալեալ մեծարեաց զնա. և ոչինչ շուքս դնէր նմա այլ և անարգանս ևս դնէր թշնամանաց, ասելով ի պարսկերէն լեզու, թէ այծից Հայոց արքա, եկ նիստ ի խրձան խոտոյ վերայ» (ՃԻԷ. 106)։

Պարսից արքայի ախոռապետը ոչ միայն նույնիսկ լվի չափ չի հարգում Արշակունի թագավորին, այլև անարգում է նրան, ասելով, թե հայոց այծերի թագավոր, եկ նստիր խոտի խրձին։

Վասակ Մամիկոնյանը ախոռապետի լպիրշությունը չի հանդուրժում և սրահար տապալում է նրան։ Դուցե և այս ամենը զրույց է։ Ամեն դեպքում դա ցույց է տալիս, որ Արշակունի արքայական տունն այլևս ոչ մի կշիռ չուներ պարսից աշխարհում։ Եվ դա Արշակ Բ-ի ժամանակ, իսկ հետո՞, երբ զրկված էին բոլոր գահերից և Սասանյանների ողորմածությամբ ծվարել էին միայն Մեծ Հայքի մի հատվածում։ Նրանք այլևս հեղինակություն չունեին նույնիսկ Հայաստանում։ «Պիղծ ազգն Արշակունեաց»,—այդպես է արտահայտվում Ներսես Մեծը (ՃԻԷ. 208)։

Այդպես, «ի հայս ոչինչ մեծագոյն և ի Պարս՝ քան զԱրշակունի ազգս և տոհմս» արտահայտությունը V դարի և, նույնիսկ, IV դարի կեսերի համար բոլորովին տեղին չէ։

Կա և ուրիշ հանգամանք. «Այլ եթէ ոչ զգաստասցին ի բարի կրօնս աւելի պատուհաս ընկալցին ի տեառնէ»,—այդ տողերի մեջ սպառնալիք է թաքնված։ Բայց դա հնարավոր էր IV դարում, Հուսիկի և Ներսեսի ժամանակ։ V դարում եկեղեցին պետության նկատմամբ այլևս ագրեսիվ չէր տրամադրված, նրանց իշխանությունը վտանգի էր ենթարկվել, և նրանք միասին ծառայում էին այդ վտանգի դեմ։ Նրանք համերաշխ էին, և դժվար է մտածել, որ եկեղեցական գործիչը իրեն թույլ կտար ահաբեկելու Արշակունիներին և գցելու նրանց վարկը։

Այդ տողերը թերևս ամենից ավելի քիչ Արտաշեսին կարող են վերաբերել։ Արտաշեսի վարքի մասին պատմիչների հաղորդումները գուցե և ճիշտ են, բայց դրանք շատ ավելի չարախոսության բնույթ ունեն, որ նախարարներին քաղաքական առիթ տվեցին նրան հրաժարեցնելու գահից։ Նախարարները գալիս են Սահակի մոտ իրենց հանցավոր քայլի համար համաձայնություն ստանալու, և ամբաստանում Արտաշեսին։ Սահակը պատասխանում է. «Ես զԱրտաշեսի զայդպիսի ինչ զվատթարութիւն ոչ գի-

տեմ, որով թէ արժան է ի ձէնջ դատելոյ և անարգանաց, զի թէպէտ և ըստ սրբասէր մերոց օրինաց անարգանաց արժանի է և անգոսելոյ այլ ըստ հրամանի ձեր աղտեղասէր օրինացդ՝ գովութեան արժանի է և մեծարանաց» (ԿՀ. 24)։

Դա, անշուշտ, ճշմարիտ է։ Նույնն է հաղորդում նաև Խորենացին։

Սուրենյան Պահլավը հորդորում է Սահակին ամբաստանելու Արտաշեսին պարսից ատյանի առաջ։ Սահակը պատասխանում է.

«Զիարդ վասն սնափառութեան և իշխանասիրութեան չարաբանիցեմ զընկերէ, կամ ընդէ՞ր ձեր այդպիսի յօժարութիւն՝ ընկենուլ զԱրտաշիր, զի ես զնորա ապստամբութեան ինչ խորհուրդ ոչ գիտեմ, ապա եթէ վասն անառակ ինչ վարուց, որ նորա ամբաստանեն՝ պատուոյ արժանի է ի ձէնջ» (Ղ. 348)։

Արտաշեսը հետևեց իր հորը երկրի կրթական-լուսավորչական գործում։ Դա երևում է Կորյունից։ Մաշտոցը չէր կարող նրա նկատմամբ անբարյացակամ արտահայտվել, և դրա համար նա ոչ մի քաղաքական շահագրգռություն չուներ։ Մաշտոցը զբաղված էր եկեղեցա-լուսավորչական գործունեությամբ և պետք է օգտվեր պետության հովանավորությունից։

«Եթե ոչ զգաստասցին ի բարի կրօնս»՝ Արտաշեսին չի բրոնում և, առհասարակ՝ վերջին Արշակունիներին։ Ի բարի կրօնս,— նրանք բարի կրոնից չեն շեղվել. «Զի թէ բիւր չար իցէ, սակայն աստուածապաշտ է»,—ասում է Ներսեսը Արշակի մասին։ Դա շատ ավելի մեծ իրավունքով կարելի է վերաբերել Արտաշեսին։ Բայց եթե խոսքը վարքի մասին է և ոչ թե կրոնի. «եթէ ոչ զգաստասցին ի բարի վարս», կարելի էր թերևս ինչ-որ կերպ համաձայնել, որ նկատի ունի անօրեն վարք ունեցող թագավորին։

Այժմ վերադառնանք III դար, կամ IV դարի սկիզբը։

Իրանում նոր էր տապալվել Արշակունի հարստությունը, սակայն նրանց համարումը դեռ մնում էր։ Սասանյանները տոհմական ավանդությամբ ժառանգավորման իրավունք և ազնվական բարձր ծագում ապահովելու համար մոր գծով իրենց սերում էին Արշակունիներից։

Պարթև ավագանին մեծ կշիռ ուներ առաջին Սասանյանների արքունիքում։ Շապուհ Ա-ի Քաաբա-ի Զարդուշտի (SKZ) արձանագրության համաձայն Արտաշիրի և Շապուհի արքունական կազմի մեջ լայնորեն ընդգրկված էին պարթևական տները։ Հայ Արշակունիները որոշ ժամանակ կորցնելով իրենց իշխանությու-

նը (260—287 թթ.), վերստացան գահը։ Նրանք հավասար քաղաքական հարաբերության մեջ էին Սասանյանների և Հռոմի հետ։ Հաճախապատումի արտահայտությունը այստեղ իմաստ ունի. Հայոց և պարսից մեջ չկա մեծագույն քան Արշակունիները, բայց եթե չզգաստանան, ավելի պատուհաս կկրեն աստծուց։ Դա կարող էր ասել միայն Գրիգորը և՝ Տրդատին։ Եթե նա չզգաստանա բարի կրոնի մեջ, այսինքն՝ եթե քրիստոնեության նկատմամբ ավելի ուշադիր չլինի, ապա նույնպես կպատժվի աստծուց։ Գրիգորը քրիստոնյա առաջին թագավորին զգուշացնում է իր նախնիների թարմ օրինակով, և այստեղ խոսքը կրոնի մասին է. ի կրօնս, որ ոչ մի կերպ չի կարող փոխվել ի վարս ընթերցումով։

Այդ հատվածը Գրիգորի հեղինակության անմերժելի վկայությունն է։

Ինչպես երևում է, IV դարի օտարալեզու գրականությունը երկբնույթ էր՝ քրիստոնյա-եկեղեցական և պետական-քաղաքացիական։

Զենոբ Գլակի մոտ պահպանվել է մի հետաքրքիր տեղեկություն, որ դժվար է անտեսել, որքան էլ բանասիրությունը աղբյուրի նկատմամբ տարամետ լինի։

Երկու կրոնավորներ լուսավորչից նոր դարձի եկած երկրի մասին տեղեկություններ են խնդրում։ Լուսավորիչը հանձնարարում է Զենոբին պատասխանել նրանց։ Նա ինքն է հուշում երկի ծրագիրը, որ վերաբերում է միայն եկեղեցու հետ կապված իրադարձություններին։ «Զենոբ աղաչէ սկիզբն առնել պատմութեանն նախ ի մահուան Խոսրովայ և անտի ոճով գրել զամենայն, զոր ոչ հաւանեցաւ սուրբ Գրիգոր, այլ բաւական համարեցաւ զայն միայն գրել» (ԽԾ. 18)։ Զենոբն առաջարկում է Պատմությունն սկսել Խոսրովի մահից, բայց Լուսավորիչը մերժում է։

Ինքը՝ Զենոբը իր Պատմության սկզբում փորձում է բացատրել, թե ինչու քաղաքական իրադարձություններին չի անդրադարձել. «Եւ որ զթագաւորաց ժամանակն չգրեցի, վասն զի սուրբն Գրիգոր ոչ հրամայեաց այլ ինչ աւելի գրել քան զհայցուածն ձեր, մանաւանդ զի պատշաճ համարեցաւ զԱրշակունի և զքաջ թագաւորաց գիր թողուլ տանս Հայոց և ձեզ պատճէն պատասխանւոյ գրել» (ԽԾ. 19)։

Իբրև Զենոբ Գլակի ուղղակի խոսք վավերակա՞ն է արդյոք այս պարբերությունը, թե ոչ, միևնույն է, նրա երկը վերաբերում է եկեղեցուն և քաղաքական պատմության հետ կապ չունի։

Այդպես, եկեղեցու պատմությունը Լուսավորիչն անկախ է

համարել երկրի քաղաքական պատմությունից և այն թողել տանտ Հայոց։

Եվ Հայոց տունն էլ, հիրավի, եկեղեցուց անկախ հոգ է տարել ստեղծելու իր պատմությունը։

Սեբեոսի համաձայն՝ Մարաբաս Մծուրնացին Սանատրուկ թագավորի ապարանքի առջև կանգնած սյունից վերաքաղել է թագավորի ապարանքի առջև կանգնած սյունից վերաքաղել է հինգ թագավորների ժամանակագրությունը՝ «զամս և զժամանակս, հինգ թագաւորացն», որ Տրդատ Մեծը պատվիրել է Ագաթանգեղոսին։

Սեբեոսը մարաբասյան մատյանից բերում է արձանագրության սկիզբը.

«Ես՝ Ագաթանգեղոս գրիչ գրեցի ի վերայ արձանիս այսորիկ իմով ձեռամբս զամս առաջին թագաւորացն Հայոց, հրամանաւ քաջին Տրդատայ՝ առեալ ի դիւանէ արքունի» (ՃՂ. 47)։

Հայոց դարձի պատմության առաջաբանի մեջ հեղինակը կամ կազմողը հայտնում է, որ Ագաթանգեղոսին պատվիրել է Տրդատ Մեծը։ Այդ մասին մենք հավաստիանում ենք և Սեբեոսից, որ ձեռքի տակ այլ աղբյուր է ունեցել՝ խորենացուց անկախ։ Դա ցույց է տալիս, որ տվյալը ճիշտ է, միայն հինգ թագավորաց մասին պատմող Ագաթանգեղոսի երկը իր բովանդակությամբ տարբեր էր մեզ հասած Ագաթանգեղոսից, որ ավելի ներկայացնում է լուսավորչի վարքը և վարդապետությունը։ Տրդատին մոտ և հարազատ է առաջինը։ Ագաթանգեղոսն, անշուշտ, նախապես եղել է «զԱրշակունի (կամ՝ զարքունի) և զքաջ թագաւորաց գրիչ տանս Հայոց», ինչպիսին գիտի Սեբեոսը։

Հառնող պետությունը և հառնող եկեղեցին իրարից անկախ իրենց պատմությունն էին ստեղծում իբրև ինքնահաստատման ակտ։ Հայ եկեղեցու առաջին պատմիչները Բերևես Արտիթեսն է և Զենոբ Գլակը, իսկ արքունի պատմիչը՝ Ագաթանգեղոսը։

Եկեղեցական գրականությունն ստեղծվեց հունարեն և ասորերեն լեզուներով։ Արտիթեսը Բերևես գրել է հունարեն, Զենոբ Գլակը՝ ասորերեն։ Զոհերի սյան վրա հունարեն ու ասորերեն էր դրոշմված։ Իսկ Ագաթանգեղոսը գրել է հունարեն։ Այդպես է ասում դարձի պատմության հեղինակը, և «հունարէն դպրութեամբ» էր Մծուրնի սյան արձանագրությունը։ Դա բնական է, եկեղեցու լեզուն դարձավ կենդանի ասորերենն ու հունարենը, իսկ պետության և արքունի լեզուն մնում էր հունարենը։ Այն ժառանգվեց հելլենիզմի ավանդությամբ։ Տիգրան Մեծի պատմությունը Մեհրոդոտոս Սկեպսացին հունարեն է գրել։

Այդպես, IV դարում ծայր առած քրիստոնյա-եկեղեցական գրականությունը և ավանդությամբ վերապրող պետական-քաղաքացիական գրականությունը, որի մասին տվյալները շատ ավելի քիչ են, ընթանում են զուգահեռ գծերով։ V դարում դրանք հակվեցին իրար և մտան մեկ հունի մեջ։

Ինչպիսին էլ լիներ IV դարի օտարալեզու գրականությունը (քրիստոնյա-եկեղեցական և պետական-քաղաքացիական), այն հող պատրաստեց V դարի ազգային եկեղեցա-քաղաքական մտենագրության համար։

ԵՐԿՐՈՐԴ ՊԱՏՎԻՐԱԿՆԵՐԻ ԼԵԶՈՒՆ

Այդպես, ամբողջ IV դարում Հայաստանում քրիստոնյա մտենագրությունը տարվեց օտար լեզվով և ուներ միայն քրիստոնեական բնույթ, ծառայելով եկեղեցու ներքին պահանջներին։

«Գուցէ այն ատենէն ոմանք փորձեցին որևէ ձևով կամ կերպով հայերէն կարդալու գրելու հնարք կամ օտար լեզուաց տառերով գրել զհայերէնն,— խորհրդածում է Ալիշանը,— վասն զի անկարելի թուի, թէ ամբողջ դար մի ժամանակի, ի լուսաւորչէն մինչև իր թոռան թոռն թարգմանիչ Ս. Սահակ՝ մեկն մտածած չըլլայ այդպիսի բան մի ռամիկ ժողովրդեան հոգևոր օգտին համար, թող զուտ մնականն» (ԺԱ. 206)։

Կարծում ենք, ոչ ոք չի փորձել։

Ուսումնականը դեռ ազգային գրի պահանջ չուներ և առհասարակ չուներ ազգային մտահոգություն։ Տեսանք, որ վաղ շրջանի քրիստոնեությունը մերժում էր ազգային գաղափարը։ «Ամենքն մի են շնորհօք որդիք աստուծոյ և ժառանգակիցք Քրիստոսի»։ Ղպտիները, որոնք ապրում էին Ալեքսանդրիայում և քիչ թե շատ ծանոթ էին հույն մշակույթին, բացարձակ անտարբեր էին ազգային գրի նկատմամբ, չնայած այն կար, և հունարեն էին հեգում, որ բարեկրթության ցուցանիշ էր։

Իսկ «ռամիկ ժողովրդի հոգևոր օգտին»,—այստեղ մենք բախվում ենք կրոնի դասային հոգեբանությանը։

Եկեղեցական նվիրապետության մեջ ուսմունքը դառնում է դոգմա, և իմացությունը ծածկվում է հավատի շերտով, իսկ հավատը հոգևոր խաբկանք է, որ ծնում է անիման։ Քրմությունը հրապուրիչ գաղտնիքներով էր պարուրում իրեն։ Այն ուներ իր

լեզուն, իր գիրը, մի ամբողջ մշակույթ, որ մնում էր փակ ու անթափանց, ինչպես ալքիմիկի դեղագիր:

Քրիստոնեությունը ավելի բարձր էր և փորձում էր ավելի մատչելի լինել: Բայց դա էլ կրոն էր: Արդեն երկրորդ դարում Տերտուլիանոսը գտնում էր, որ հավատը դուրս է մտածողությունից. Հավատում եմ, որովհետև անհեթեթ է, ասում էր նա: Կղեմես Ալեքսանդրացին սրբապղծություն էր համարում բոլորին պարզելու իմացության գաղտնիքները, նույնիսկ Օրիգենեսը՝ քրիստոնյա աշխարհի այդ բացառիկ մտածողը (II—III դդ.) ընդունում էր, որ աստծո համար հավատն էլ բավական է: Բարսեղ Կեսարացին գտնում էր, որ փրկություն է բերում ոչ թե հետազոտությունը, թե ինչ է ասված, այլ դավանանքը՝ որ կա ասված: Սահակ Զարեհավանցին հորդորում էր չվիճել ճշմարտության համար, այլ միայն անխոս հավատալ. «Զինչ պետք են խնդրել և բանակռիւ լինել, հաւատալն է օգտակար և պաշտել և երկրպագել լռութեամբ» (ԼԳ. 461):

Երկրպագել լռությամբ:

Այնպես որ հոգևոր դասին շատ էլ չէր հետաքրքրում գիր ըստեղծել «ռամիկ ժողովրդի հոգևոր օգտին համար», որ խզվի լռությունը:

Իսկ երկիրն այնպես վատ գիտեր նոր հավատի մասին, որին լծվել էր պաշտելու. «Միայն քչերը, որոնք փոքր ի շատե ծանոթ էին հունական կամ ասորի գրագիտության, հասկանում էին այդ [հավատը]: Իսկ որոնք գրագիտության արվեստից զուրկ էին, այսինքն ժողովրդի, նախարարների ու շինականների խառնիճաղանճ բազմությունը, եթե ուսուցիչները նստելով գիշեր ցերեկ ամպերի նման ուսումը, ինչպես հորդ անձրև, նրանց վրա հոսեցնեին, նրանցից ոչ մեկը ոչ մի խոսք, ոչ կես խոսք, ոչ մի բան, ոչ մի նշույլ իրենց լսածներից չէին կարող մտքում պահել կամ հասկանալ» (ՃԻԷ. 29):

Խոսքը վերաբերում է Հուսիկի քահանայապետության շրջանին:

Բայց, հետաքրքիր է, ինչպես է բացատրում պատմիչը մարդկանց անհաղորդությունը:

«Որովհետև նրանց մտքերը զբաղված էին անպիտան, անօգուտ բաներով ինչպես փոքր երեխաները, որոնք մանկական հասակում տարվում են իրենց տղայական խաղալիքներով, պիտանի ու կարևոր բաների վերաբերյալ հոգ չեն տանում, նրանք

էլ սրանց նման տհաս մտքերով խարխափում էին պարսավելի գործերի, հին հեթանոսական սովորությունների մեջ՝ խուժադուժ բարբարոսական միտք ունենալով» (ՃԻԷ. 29):

Այդպես, նրանք չէին կարող հասկանալ, որովհետև նրանց մտքերը զբաղված էին անպիտան, անօգուտ բաներով, ինչպես երեխաներ: Ուրեմն, եթե նրանք ցանկություն ունենային և ուշադիր լինեին, ուսուցիչների խոսքը անպատճառ կոտոգեր նրանց հոգիները ինչպես անձրև: Ոչ մի խոսք, որ լեզուն է պատճառը, որ արարողությունը գնում էր հունարեն և ասորերեն, որ օտար լեզվով նրանք չէին հասկանա, որքան էլ ցանկություն ունենային և ուշադիր լինեին:

Մտահոգությունն ուրիշ հող ունի: Այն դեռ արտահայտում է ոչ թե քրիստոնեական դոգմաների լայն իմացության պահանջը, այլ պայքար հեթանոսության դեմ, ինչպես Գրիգորի ժամանակ, բայց հեթանոսության, որ քաղաքական վտանգ չէր ներկայացնում պետական եկեղեցու համար: Մարդկանց այդ անտարբերությունը հոգևոր դասին ամենևին չէր խանգարում իրեն այնքան ապահով զգալու, որ կաթողիկոսն արգելեր թագավորի մուտքը եկեղեցի:

Հայերեն դպրություն ստեղծելուց հետո էլ, երբ դարեր անցան և գրաբարը դարձավ միայն գրոց լեզու, եկեղեցին կառչեց նրանից, հայտարարելով սրբազան, չնայած մարդիկ գրաբար այնքան էին հասկանում, որքան թերևս IV դարում հունարեն և ասորերեն:

Եվրոպայում տիրություն էր անում լատիներենը, բայց երբ VIII—XIII դարերում սկսեցին հեգել ազգային լեզվով, եկեղեցին համառորեն պահպանեց ավանդույթը: Գրաբարը և լատիներենը դարձան Սուրբ Գրոց և աղոթքի լեզու[6]:

«Այլ հարց է սաստ: Եթե մեկը աղոթում է և չի հասկանում իր ասածը կամ քահանայի, որ խրթին է խոսում, կամ ուրիշ լեզվով է աղոթում, ի՞նչ օգուտ որքան էլ ուշադիր լինի»:

Այս բնաբանը քաղում ենք XII—XIII դարերի մի քարոզից.

«Եթե որևէ շինական աղոթում է և չի հասկանում, եթե անկեղծ սրտով է աղոթում, անօգուտ չէ,—պատասխանում է քա-

[6] Մ. թ. ա. XVIII դարից շումերերենը դուրս եկավ գործածությունից որպես խոսակցական լեզու, բայց դեռևս մի քանի հարյուրամյակ շարունակեց իր գոյությունը իբրև պաշտամունքային և գրականության լեզու: Իսկ ամբողջ սեպագրերի գոյության ընթացքում այն պարտադիր էր համարվում գրագետ մարդու համար (տե՛ս ՃՍԴ. 68):

րոզիչը։ —Օրինակ, եթե մի չինական մարդու ձեռքին թանկագին քար լինի, որ նրա արժեքը չգիտե և եթե այն տան սառաֆին, որ գիտե արժեքը, ապա ինչ արժե սառաֆի ձեռքին, նույնը արժե և չինականի ձեռքին, չնայած նրա արժեքը չգիտե։ Այդպես և աղոթքը, եթե անկեղծ սրտով է աղոթում, նրա բերանին, որ չի հասկանում և իմաստունի բերանին, որ հասկանում է՝ նույնն է» (ՄՂԵ. 22ա)։

Քարը մնում է քար, և այն ունենալու համար պետք չէ, որ ամենքը սառաֆ դառնան։ Ոչինչ, «թէ ոք այլ լեզվով աղօթէ», ոչինչ, եթե որևէ մեկը ուրիշ լեզվով է աղոթում։

Եկեղեցու աշխարհաքաղաքացիական հակումները և դասային հոգեբանությունը թույլ չէին տալիս IV դարում ազգային լեզվի և գրականության պահանջ առաջադրելու։ Ներսես Մեծը խոշոր բարենորոգումներ մտցրեց եկեղեցու ներքին կյանքում. «Ամբողջ Մեծ Հայքի եպիսկոպոսների պատիվը մեծացավ,—գրում է պատմիչը,—եկեղեցիների կարգերը ծաղկեցին, լիովին պայծառացան, ամենայն վայելչությամբ հաստատվեցին կաթողիկե եկեղեցիների կարգերը» (ՃԻէ. 65)։ Նա ուրկանոցներ է հիմնում, ծերանոցներ, հիվանդների ու օտարների համար ապաստարաններ, ամեն ինչ, բայց չի մտածում հայերեն դպրության, պաշտամունքը հայերեն վարելու մասին։ Նա հունարեն և ասորերեն դպրոցներ է բացում. «կարգէր ի տեղիս տեղիս դպրոցս յունարէն և ասորերէն յամենայն գաւառս Հայոց» (ՃԻէ. 65)։ Այդպիսի դպրոցներ հիմնեց հենց սկզբից լուսավորիչը, և դա բավարարել ու հարյուր տարի սնունդ է տվել հոգևոր դասին։ Հոգևորականությունը հարյուր տարի օտար լեզվով հասու էր լինում քրիստոնեական վարդապետության գաղտնիքներին և օտար լեզվով պահպանում նրա գաղտնիքները։

Այդպես։ Հայաստանում քրիստոնեություն ընդունելու առաջին հարյուրամյակում մայրենի լեզվով գրականության պահանջ չի եղել։ Իշխանության կամքը խոնարհվեց խաչի առաջ, դա բավարար էր, և լուսավորիչն ու իր գործակիցները խրճիթ չմտան, ինչպես ղպտիների մոտ, չնայած բաց էր խրճիթներ տանող ճանապարհը, և հարկ չեղավ խոսելու «ռամիկ ժողովրդեան» լեզվով ու նրանց համար։

Իսկ ռամիկ ժողովուրդը... «Նրանք սիրում էին իրենց երգերը, առասպելները, վիպասանությունները, նրանց հանդեպ փութեռանդ էին, նրանց հավատում էին, նրանց մեջ հարատևում» (ՃԻէ. 29)։

V ԴԱՐԻ ՄԻՏՈՒՄՆԵՐԸ

Բոլորովին այլ էին V դարի միտումները, որոնք ծնեցին գիր և ազգային քրիստոնեական մատենագրություն։

Քրիստոնեությունը իշխում էր, բայց չէր տիրում. «Ի վաղընջուց յորմէ հետէ առին նոքա զանուն քրիստոնեութեանն լոկ միայն իբրև զկրօնս իմն մարդկութեան յանձինս իւրեանց և ոչ ջերմեռանդ ինչ հաւատովք ընկալան, այլ իբրև զմոլորութիւն իմն մարդկութեան ի հարկէ» (ՃԻէ. 29)։ Պետք էր այժմ տիրել, և ըսկըսվում է նոր քրիստոնեացում։ Դա V դարի մտահոգությունն է։

Առաջին առաքելությունը (Բարդուղիմեոսի և Թադևոսի) հետախուզական բնույթ ուներ միայն և շոշափեց երկրի տրամադրությունները, Գրիգոր Լուսավորիչը քրիստոնեությունը ներմուծեց և հաստատեց պետական նախաձեռնությամբ, որի ընթացքում պետության և եկեղեցու շահագրգռությունները տարբեր էին, իսկ երրորդ առաքելությունը, որ կապվում է Մաշտոցի անվան հետ, կատարվեց եկեղեցու և պետության համազոր ջանքերով։ Դրա հիմքում ընկած էր միևնույն մեկ խնդիր, որ ծագել էր երկրի ներսում նոր քաղաքական հարաբերություններից։

Հայաստանի բաժանումը 387 թվականին քառատեց երկիրը, սակայն նրա էթնիկական և վարչական ամբողջության գաղափարը չկորավ։

Արշակունիները, որոնք իրենց շարունակում էին համարել իբրև օրինական տիրակալներ, ձգտում էին վերականգնել միասնական իշխանությունը, և նրանց լավագույն դաշնակիցը թերևս եկեղեցին միայն կարող էր լինել։ Արշակունիները, որ մեկ ամբողջ դար այնպես հետևողականորեն եկեղեցուն նեցուկ եղան, այժմ իրենց նեցուկը նրա մեջ էին փնտրում։ Բայց դա ոչ թե հատուցման, կամ պարտքի իրավունքով, որ այնպես չնչին տեղ է բռնում հասարակական հարաբերությունների օրենսգրքում, այլ որ համընկել էին նրանց շահերը։

Հայաստանի արևմտյան հատվածում բաժանումից հետո նախարարությանը չհանգստացրին և դեռ նույնիսկ ինչ-որ չափով սիրաշահում էին։ Նրանք ունեին զինվորական ուժ, որ կարելի էր օգտագործել կայսերական նպատակների համար։ Նախարարությունը արևելյան հատվածում նույնպես չզրկվեց իր առանձնաշնորհումներից։ Արքունիքին դա ձեռնտու չէր։ Այն ուժ էր Արշակունի հարստության դեմ։ Նախարարներն իրենց տիրույթների վրա երկրի անառիկ դիրքի շնորհիվ մնում էին բավականա-

չափ անկախ, ուստի և՛ բավականաչափ անկարոտ, և արդեն զուրկ ներազդող կենտրոնական իշխանությունից, ավելի ուժեղ էին թըշնամանում իրար։ Դրան առիթ էին լինում հաճախ անձուկ շահեր։ Այս պայմաններում նախարարության վրա հույս դնելը աննպատակ էր և անիմաստ։ Նախարարությունը չկարողացավ հասնել երկրի ընդհանուր շահերի գիտակցմանը և իր խորությամբ չըմբըռնեց պետականության դեմ ծառացած վտանգի նշանակությունը։ Դրա լավագույն ապացույցն այն է, որ նա իր ձեռքով երկրի ամենաճակատագրական պահին իր թագավորին մատնեց գերության։

Այլ էր եկեղեցու խնդիրը։ IV դարի վերջում եկեղեցին հասել էր իր հզորության վերջնակետին։ Նա ամենամեծ հողատերն էր և վիճարկում էր արքայական ընտանիքի հետ, գրեթե բաժանում իշխանությունը։ Եկեղեցին դարձել էր մի իսկական նախարարություն։ Իսկ ամեն մի նախարարություն ինչ-որ չափով կենտրոնախույս է։ Բայց, երբ երկրին վտանգ էր սպառնում, ի տարբերություն իշխանների, եկեղեցու հայրերը կանգնում էին պետության կողքին և չէին փորձում դավաճանել նրան։ Երբ իշխանները գնացին Ներսեսի մոտ, որպեսզի խորհուրդ առնեն Արշակ թագավորին լքելու, Ներսեսը մերժեց, չնայած թագավորի նկատմամբ ատելություն էր տածում, «որովհետև Արշակը թեկուզ բյուր անգամ չար լինի, սակայն աստվածապաշտ է» (ՃԻէ. 137—138)։ Նախարարները պարսից հետ կարող էին մտնել որևէ գործարքի մեջ, եկեղեցու համար դա անհնար էր։ Արշակունիները հասկանում էին այդ, և նրանց կողմից եկեղեցու սնուցումը անտեղի չէր։ «Եկեղեցու ազգայնացումը կազմում է նրա նախարարացումը կամ ավատականացումը» (ՃԼԴ. 361)։ Պետությունն իր անիմաստ թվացող լիաձեռնությամբ ավատականացրեց նրան, որ և ազգայնացավ։ Նրա ճակատագիրը կապվեց երկրի հետ։

Երբ պետական իշխանությունը հոգևարք էր ապրում, եկեղեցին տեսավ, որ իր ոտքի տակ այլևս հող չկա։ Նա նախարարների պես չուներ ռազմական ուժ, որ կարողանար պաշտպանել իր նվաճումները։ Արևմուտքը նրան քաղաքական հենարան չէր, որովհետև Պապի կտրուկ և խելացի ձեռնարկմամբ եկեղեցին ազատվել էր Կեսարիայի հովանավորությունից։ Անհնար էր հենվել նաև նախարարական իշխանությունների վրա, որոնք նրա մեջ տեսնում էին հավակնորդ և մրցակից։ Բացի այդ, եկեղեցին անձույլ էր ներքնապես։ Բազմաթիվ տարրեր հարվածում էին նրա

պատերին. Աղբիանոսի կրոնական բարձրագույն աթոռին հավակնորդ տունը, օտար եկեղեցիների կողմից հովանավորվող կուսակցությունները և այլն։

Այդ պայմաններում եկեղեցին պետք է գիտակցեր, որ պետության սպառնացող կորուստը աղետաբեր է։ Դա ամենից առաջ նրան էր հարվածում։ Եկեղեցուն անհրաժեշտ էր միասնական իշխանություն իր ազդեցությունը պահպանելու համար, և նա վճռականորեն կանգնեց Արշակունիների երերուն գահի մոտ։ Կաթողիկոսի գավազանը զուգակցվեց արքայական գայիսոնի հետ։

Պետությունը տենդագին ելք էր որոնում, և եկեղեցին միակ ուժն էր, որ կարող էր միջնորդ լինել նախարարական իշխանությունների միջև և ոտքի հանել ժողովրդին։ Բայց դրա համար նա պետք է մեծացներ իր հոգևոր ազդեցությունը։ Հենց այդտեղից էլ ծնվում է քրիստոնեական վերարշավի գաղափարը, երրորդ առաքելությունը։ Այս անգամ խնդիր էր դրվում ոչ թե քրիստոնեությունը հաստատելու, որ հաստատված էր, այլ ազգայնացնելու։ Կրոնը պետք է դարձվեր հավատ։

Բայց օտար լեզվով նույնքան օտար վարդապետությունը չէր կարող համակել։ Պետք էր ազգային լեզվով ազգային քրիստոնեական գրականություն, որ կարող էր հարազատորեն խոսել ժողովրդի հետ, և հասկանալի դառնար աստծո պատգամը։

Այդպիսով, ոչ թե ազգային լեզվով քրիստոնեական գրականություն ունենալու պահանջը ծնեց այբուբենի գյուտ, այլ ազգային ինքնագիտակցության արթնացման և դիմադրություն կազմակերպելու քաղաքական միտումները ծնեցին ազգային գիր և ազգային-քրիստոնեական գրականություն։

V ԴԱՐԻ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

V դարի միտումները, ոգին և բնույթը հստակորեն արտահայտվում են նրա մատենագրության մեջ։

«Դա զուտ կրոնական մի գրականություն է»,—գրում է Լեոն (ՍՔ. 101)։ Աբեղյանը այն կոչում է եկեղեցա-քաղաքական մաքառման գրականություն։ Լեոն ճիշտ չէ, իսկ Աբեղյանը մաքառման մեջ քաղաքական բովանդակություն չի դնում, նա նկատի ունի միայն «կուլտուրական պայքար ներքին անկախության հա-

մար», քանի որ «քաղաքական անկախության համար պատերազմ մղել հարևան մեծ պետությունների դեմ այլևս անհնարին էր»:

«Ստեղծվում է եկեղեցա-քաղաքական գրավոր դպրություն, որ իր ձևով և բովանդակությամբ խիստ տարբեր է Արտաշես Ա-ի և Մեծն Տիգրանի օրով սկսված ավանդական բանահյուսությունից, բայց իր էական առաջնորդող գաղափարով, ընդհանուր միտումով հանդիսանում է իբրև շարունակություն III և IV դարերի պատմական իրականությամբ ծագած «Պարսից պատերազմ» նոր ավանդական վեպի,—գրում է Աբեղյանը: —Եթե այս վերջինիս գլխավոր մոտիվն էր զենքով մաքառում, կռիվ պարսիկների դեմ՝ հայկական ազգային անկախության համար, այս նոր գրականությունը, գրավոր դպրությունն ինքը մի զենք էր կուլտուրական պայքարի ու մաքառման համար ընդդեմ պարսիկների, ապա հույների և արաբների» (Ա. 84):

Այդպես, մշակութային պայքարը փոխարինում է քաղաքական պայքարին: Դա է «մաքառման» բովանդակությունը:

Բայց միայն գրերի գյուտից հետո ստեղծված գրականությամբ չէ, որ երկիրը հակակշռում էր իր մշակույթը իբրև պաշտպանողականություն, մինչ այդ էլ այն կար. բարձր արտահայտված հելլենիզմը, բանավոր գրականությունը, ազգային դիցաբանությունը և դիցարանը, իսկ ապա՝ քրիստոնեությունը: Երբ Արտաշիրը եկավ Հայաստան ու փշրեց լուսնի ու արեգական արձաններըև որմզդական հուրն առավել ևս բորբոքեց, նշանակում է նա ուզում էր հաղթահարել երկրի հոգևոր-մշակութային դիմադրությունը: Դպրության շրջանում, V դարից մշակութային պայքարն ուժեղացավ, ստանձնեց առաջին դեր, բայց դա ամենևին սկիզբ չէ և չէր գալիս փոխարինելու քաղաքական պայքարին:

III և IV դարերի պատմական իրականությամբ ծագած «Պարսից պատերազմ» վեպի շարունակությունը նույն իրավունքով, և թերևս ավելի շատ՝ կարող է համարվել «Սասնա ծռերը», որ ինքնին հենվում է IX դարի իրականության վրա: Դրանք երկուսն էլ բանավոր ստեղծագործություն են և երկուսի էլ գլխավոր մոտիվն էր զենքով մաքառում, կռիվ պարսիկների և արաբների դեմ (որ շփոթվում են Մըսըր հետ) հայկական ազգային անկախության համար: Մի տեղ Մամիկոնյանց տունն է, մյուս տեղ՝ Ջոջանց: Այնպես որ զենքի մոտիվն ավանդական վեպի մեջ չվերացավ և չվերաճեց սոսկ մշակութային պայքարի:

V դարի գրավոր գրականության մեջ տեսնել միայն մշակութային պայքար, կամ այն համարել «զուտ կրոնական մի գրականություն», ուր արդեն չկա զենքի մոտիվ, ճիշտ չէ:

Մ. Աբեղյանը գրում է, որ հին հայկական գրականությունը դառնում է «նույնիսկ դեպի ազգային անկախություն հրահրելու ամենամեծ պատմական գործոնը» (Ա. 85): Եթե այդպես է, ապա զենքի մոտիվ չէր կարող չունենալ:

Մաշտոցը Աստվածաշնչի թարգմանությունն սկսեց Սողոմոնի առակներից. «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ, ի միտ առնուլ զարդարութիւն ճշմարիտ»: Բայց թարգմանվեցին նաև մյուս բոլոր գրքերը, և Թագավորաց գիրքը:

Վուլֆիլան նույնպես թարգմանեց Աստվածաշունչը և բաց թողեց միայն Թագավորաց գրքերը, «որովհետև դրանք ամբողջովին իրենցից ներկայացնում էին պատմություն ռազմական քաջագործությունների մասին, իսկ գոթական ցեղերն առանց այդ էլ հետաքրքրվում էին միայն կռիվներով» (ՃՄԴ. 549):

Դա լավ արտահայտում է երկու միտվածություն: Առաջին դեպքում պահպանվում էր քրիստոնեականի մեջ մարտական ոգին և քաղաքական շունչը, երկրորդ դեպքում՝ թուլացվում կամ խլացվում էր՝ սոսկ քրիստոնեական շեշտի տակ: Եվ երկու Բիբլիաները հասան իրենց արդյունքին:

Քրիստոնեական և ազգային քաղաքական ոգով էր բաղադրվում V դարի նորածագ գրականությունը:

Երկիրը սոսկ հոգևոր պայքարի չանցավ: Այն մի կողմ չդրեց զենքը և գրիչ վերցրեց: «Նույն արճիճից են ձուլում գնդակն ու տառը»,—ասում է բանաստեղծը (ԽՋ. 269):

Այդ շրջանում ծագեց հայ ինքնուրույն պատմագրությունը, որ դարձավ գրական կամ մատենագրական համընդգրկող սեռ: Հենց միայն՝ որ անմիջապես առաջատար դեր ստանձնեց պատմագրությունը, ինքնին շատ բան է ասում: Դա արտահայտում է մատենագրության բնույթը:

Իշխողները դիմում են պատմության այն ժամանակ, երբ ինքնահաստատման պահանջ են զգում: Եվ բոլորովին պատահական չէ, որ պատմության նկատմամբ հետաքրքրությունը արթնանում է կամ ծագում դինաստիաների, իշխանությունների սկզբի կամ անկման պահերին: Նրանք ուզում են հավաստել իրենց իրավունքը, երբ նոր են բարձրացել իշխանության կամ՝ հաստատել իրենց հավիտենականությունը, եթե այն արդեն կաս-

կածի տակ է։ Դարեհ թագավորը հրամայեց սեպերով փորել Բիհիսթանի անմատչելի ժայռը, որ աշխարհն իմանա, որ ինքը Աքեմենյան է, որ ինքն է գահի իսկական ժառանգորդը, որ հեռացնելով մոգ Գաումատային, նա վերստին հաստատում է Աքեմենյանների իշխանությունը. «Ես եմ Դարեհը, մեծ արքան, արքաների արքան... Դարեհ թագավորն ասում է շնորհիվ Ահրամազդի ես թագավոր եմ», «վաղուց ի վեր մեր սերունդը թագավորական սերունդ է»։

Այդ է դինաստիական պատմագրության նպատակը։

Առաջին Սասանյանները քերծում էին Նախշ-ի Ռուստեմի պատերը՝ իրենց իրավունքն արձանագրելու, և Սասանյան դինաստիայի հիմնադրի՝ Արտաշիր Պապականի մասին վեպ ստեղծվեց՝ «Կարնամակ ի Արտաշիր Պապական», և երբ արդեն հաստուն նստած էին գահին, պատմության նկատմամբ դարձան անտարբեր։ Նրանք նորից դիմեցին պատմությանը իրենց արևմուտին, երբ ապրում էին մոտալուտ վախճանը։ Հազկերտ Գ-ն, որ վերջին Սասանյանն էր (632—651թթ.) պատվիրում է Սասանյան պատմության վերաբերյալ հավաքել ինչ կա, և կազմվում է Տերերի գիրք՝ Խվատայ Նամակ։

III—IV դդ., երբ մեռնում էր Հռոմի կայսերական իշխանությունը, հավիտենական քաղաքի ավերման նախօրյակին և ավերման կանխագուշացությամբ ստեղծվեց նշանավոր Գիրք կայսերացը։

Երբ Անիշխանությունից (261—287 թթ.) հետո Տրդատը բարձրացավ հայոց գահին և վերահաստատեց Արշակունյաց հարստությունը, որով և փաստորեն սկսվում է դինաստիայի նոր փուլը՝ ազգային փուլը, նա բարձր հետաքրքրություն ցուցաբերեց պատմության նկատմամբ։ Նա արձանագրություն թողեց Տիգրանակերտի դարպասի վրա, որ հավաստում է իր և իր հայրերի գահակալական իրավունքը, իր քարտուղարին պատվիրեց գրելու առաջին հայ թագավորների մասին՝ զամս առաջին թագաւորացն Հայոց, և, վերջապես, հրամայեց գրել իր տերության պատմությունը։ Կարծում ենք, որ Ագաթանգեղոսը չի կեղծում։ Նա հիրավի Տրդատի պատմիչն է, բայց Ագաթանգեղոսի անունով մեզ հասած գիրքը չափազանց քիչ կապ ունի բուն աղբյուրի հետ, որ եղել է ոչ թե եկեղեցական, այլ սոսկ քաղաքական պատմություն, և եկեղեցին այն սեփականեց և նոր տեսքի բերեց իր «դինաստիան» հաստատելու և իր դինաստիական իրավունքները հավաստելու համար։

Պատմության նկատմամբ հետաքրքրությունը Արշակունյաց Հայաստանում նորից արթնացավ նրանց անկման ժամանակ։ Հայ-պարսկական պատերազմների մասին հյուսված վեպերն ու պատմական զրույցները («Պարսից պատերազմ»), որոնցից օգտվել է Բուզանդը, ստեղծվեցին հենց այդ շրջանում։

Վռամշապուհը հայ նախավերջին Արշակունին է։ Նրա մեծ մտահոգությունը գրի նկատմամբ նույն երևույթի արտահայտությունն է։ Նա դինաստիական ինքնահաստատման է ձգտում, և որովհետև դինաստիան այնպես սերտ գրկվել էր իր երկրի հետ՝ ազգային ինքնահաստատման։

«Ճեպեա յաղագս մեծ և օգտաբեր աշխարհիս Հայոց գիւտիս այսորիկ՝ ի ժամանակս քո, որ շատ աւելի առ յապայսն բերէ քեզ շահ, յիշատակ անմոռաց և օգուտ երկնաւոր վայելից, քան զիշխանութիւն թագաւորութեանդ քո,— և կամ որպէս յառաջ քան զքեզ նախնիքն քո էին յազգէն Արշակունեաց»,—հորդորում են Վռամշապուհին Սահակը և Մաշտոցը։

«Ել թագաւորին լուեալ զայս և խնդալից եղեալ՝ ետ փառս աստուծոյ, որ ի ժամանակս թագաւորութեան նորա զայսպիսի հոգևոր կենաց փափաք ժառանգեաց յաշխարհիս Հայոց», — գրում է պատմիչը (ԿՂ. 14)։

Բայց դա ոչ թե Սահակն ու Մեսրոպն են համոզում թագավորին, այլ այդպես մտածում էր հենց ինքը՝ Արշակունի նախավերջին գահակալը, և դա անում էր ոչ թե ապագա իր փառքի համար, որ ինքնին եղավ, այլ ներկա իրականությունը հաստատելու։ Եվ եթե պետականության օրհասը հապաղեր, անշուշտ Արշակունյաց թելադրությամբ կստեղծվեր հայերեն Գիրք թագավորաց։

Այդպիսի Գիրք թագավորաց այնուամենայնիվ ստեղծվեց, բայց ոչ Արշակունիների պատվերով և նրանց անկումից ոչ շատ հետո։ V դարի պատմիչների երկերը նման մի գիրք են, գրված նույն պահանջով և անհրաժեշտությամբ։

Արժեքները սովորաբար ավելի բարձր են գիտակցվում կորըստի պահին և հետո, երբ դեռ չեն հաշտվել դրա հետ։ Հայաստանի բաժանումը և Արշակունի պետության վախճանը ծանր արձագանք ունեցավ հասարակական գիտակցության մեջ ոչ միայն անմիջապես հետո, այլև ամբողջ դարեր, և հայ իրականությունը չուզեց հաշտվել այդ իրողության հետ։ XII դարում, երբ Մխիթար Գոշը ստեղծում էր իր Դատաստանագիրքը, վաղուց չկար

հայոց թագավորություն, բայց նա դուրս էր գալիս թագավորի իշխանության վիճակից:

«Բայց գիտասցեն,—զգուշացնում է իրավագետը,—զի ոչ անգիտանամ, եթէ ամենայն թագաւորութիւն երկրաւոր անցաւոր և փոփոխելի է, այլ առաւել մերս եղև արքայութիւն, զի անցեալն ոչ է ի միջի և ի ներկայս չիք, եւ ապագային ոչ պատահիմ, բայց զփափագս ձեւանալով լնում և զյարմարութիւն առաջարկութեանս ամբողջ պահել փութամ» (Զէ. 33):

Մաթևոս Ջուղայեցին XV դարում (1411թ.) իր երկրի դասային աստիճանավորումը տալիս՝ նույնպես նկատի ունի թագավորական իշխանություն, այսպես. «թագաւոր, իշխան, ձեռնաւոր, տանուտէր, շինական»: Նա ներկայացնում է իր երկրի ավատատիրական աստիճանակարգը, միևնույն է կա, թե չկա հայ թագավոր և իշխան: Դա այն է, ինչ ընդունում է նա, ինչ բնական և օրինական է համարում իր երկրի համար:

«Շատ հեղ ինչպես ապագան, նույնպես անցյալը դեռ ներկային մեջ կենդանի է, թեպետ վերջին շնչովը» (ԻԲ. 5):

Այդպես, թեպետ վերջին շնչով հայոց պետականության գաղափարը ներկայի մեջ կենդանի մնաց նրա ամբողջ հետագա պատմության ընթացքում, բայց որքան ավելի կենդանի էր նրա անկումից անմիջապես հետո: Խորենացու Պատմության վերջերգը ողբերգականորեն մեծ ցավի այնպիսի շեշտեր ունի, որ դժվար է նման օրինակ գտնել:

V դարի առաջին քառորդից հետո, երբ արդեն չկար ո՛չ Արշակունյաց հարստությունը և ո՛չ Լուսավորչի տունը, և համազգային միակ քաղաքական հաստատությունը մնում էր եկեղեցին, քաղաքական և կրոնական միտումները նույնացան: Հին Ագաթանգեղոսը, որ Արշակունիների թագավորաց պատմության էր և հին Գլակը, որ գրված էր Լուսավորչի պատվերով և հավիտենացնում էր եկեղեցու իշխանությունը, դրվեցին մեկ կազմի մեջ Ագաթանգեղոս անվամբ, ուր, սակայն, ավելի ուժեղ էր գլակյան շեշտը: Այս ամենը կարելի է փոխաբերական իմաստով հասկանալ, կարելի է և ուղիղ, որ կարիք ունի ապացուցման, բայց միևնույն է, մեզ հայտնի Ագաթանգեղոսի գիրքը IV դարի հեղինակի հետ կապ չունի և գրվել է V դարում, որին Կորյունն ու Ղազար Փարպեցին դեռ ծանոթ չեն, և այնտեղ է խտացված հայ պատմագրության միտումը: Այն արտահայտում է եկեղեցու առաջնությամբ պետության գաղափար, որ հարատևեց և անցավ գրեթե ամբողջ

միջնադարով: «Յարքունիս ինքնիշխան լիցի հայրապետն նստել, այլ ոչ արքայ ի տուն հայրապետի»,—սահմանում է Գողը (Զէ. 29): Իսկ Մաթևոս Ջուղայեցին. «Զի՞նչ են կարգ» հարցման տակ տասը օրինաչափություն է թվում. «Նախ է կարգ թուոց, ապա՝ մասնկաց զգայարանաց, կարգ տարրերացն՝ հող և ջուր և օդ և ապա՝ հուր, հինգերորդ կարգը արտաքոյ է. թագաւոր, իշխան և այլն, իններորդ կարգ հրեշտակ Թ դասուց, տասներորդ՝ դասք եկեղեցւոյ. նախ՝ զառաքեալքն, երկրորդ՝ զմարգարէս, երրորդ՝ զվարդապետս զօրութիւնս» և այլն:

Այս կարգը Մաթևոս Ջուղայեցին համարում է ամենից բարձրը և՛ թագավորական կարգից, և՛, նույնիսկ՝ հրեշտակների. «Արդ վերջին կարգ առաքելոցն զամենայն կարգաւորութիւնն որպիսութիւն ունի յինքեան,—գրում է նա,—զայս ետ առաքելոցն, որով և զաշխարհս դարձուցին» (Զ. 84ա):

Առաքելոց վրա էր բարձրանում առաքելական եկեղեցին:

Ագաթանգեղոսը դարձավ հայ եկեղեցու ազգային պատմագրության հիմնուսուցը: Այդտեղ արտահայտվում էր պետության և եկեղեցու լիակատար համերաշխություն եկեղեցու գերակայությամբ: Ինչ դրան չէր համապատասխանում, ճիշտ չէր: Դա շատ արտահայտիչ է Բուզանդի մոտ: Իսկ իշխանությունը չի մերժվում, այլ, հակառակը, դրսևորվում է նրա անհրաժեշտության ամենաբարձր գիտակցություն: Եկեղեցին ամենևին էլ պետություն չէր պետության մեջ: Այդ պատկերացումն անտեղի է V դարի և հետագա հայ իրականության համար: Ընդհակառակը, եկեղեցին իրեն որբացած էր զգում առանց պետության և չէր ուզում զրկվել նրա վահանից: Եկեղեցին հասկանում էր պետության կորստի ամբողջ աղետալիությունը: Շատ ավելի իմաստ ունի հայ իրականության համար, եթե ասենք՝ եկեղեցին պետություն էր առանց պետության:

Հայ պատմագրության մեջ պետականության այնպիսի զգացում կա, որ նույնիսկ հաճախ ստվերվում է եկեղեցին:

V դարի համար պատմությունը աշխարհական և հոգևոր կարգերի ամբողջություն է: Դա մեկ թեմա է իր առանձին դրվագումներով և կազմում է պատմագրության բովանդակությունը:

«Ամենայն գիրք հոգեպատումք,—գրում է Կորյունը,—նշանակեալ ունին զքաջութիւնսն ամենայն զօրաց, զոմանց ըստ աստուածեղէն կրօնից զբարեյաղթութիւն և զոմանց ըստ աշխարհակիր կարգաց զմարտից և զպատերազմաց արութիւնսն» (Կ. 26):

Ագաթանգեղոսը պատմում է «զհայրենեաց գործս քաջութեան» և «վասն սիրելեաց վկայիցն աստուծոյ» (Ջ. 10)։ Իսկ Փարպեցին գտնում է, որ պատմիչի խնդիրն է «բազում զգուշութեամբ գրել և կարգել մի ըստ միոջէ զամենայն զհոգևորացն զառաքինութիւնս և զարանց քաջաց զլաւութիւնն» (ԿՀ. 5)։

Այդ ծրագրով էլ շարադրված են նրանց պատմությունները։

Ստեղծվեցին պատմագրական արժեքներ, որոնք հետո դարձան անհաս։ Թերևս նրանց մեջ արտահայտված ամենաբարձր գաղափարը երկրի ազգային-քաղաքական ամբողջականությունն էր, երբ այն արդեն չկար։ «Բաժանեալ աշխարհս հայոց՝ պատառեցաւ յերկուս ծուէնս, ըստ օրինակի հնացեալ ձորձոյ» (ԿՀ. 1)։

Դա ցույց էր տրոհման դեմ։ Դա դիմադրողականություն էր։

Բուզանդը իր թվացող հակասականության մեջ զարմանալի ամբողջական է։ Նա ներկայացնում է կրոնավորներ, որոնք հրաշքներ են գործում, աշխարհիկ մարդիկ, որոնք նույնպես հրաշքներ են գործում։ Դրանք ուժեղ կամքի տեր անհատականություններ են, որ «պատերազմում են առանց իրավունքի և պղտորում հայոց մեծ աշխարհը», կամ որոնք «սպասավորում են ավետարանական հրամաններին հօգուտ աշխարհին և ի շահ եկեղեցիների»։ Նա անխռով պատմում է, «թե ինչպես ոչնչացնում են ամբողջ տոհմեր և ոչ մի արու կենդանի չեն թողնում» և անկեղծորեն ողբում մեկ մարդու դիակի առաջ։ Նրա համար Քրիստոսի վկան ճշմարիտ հավատի համար քաջարի պատերազմող է, և քաջարի պատերազմողը՝ Քրիստոսի վկա։ Նրա հերոսները թշնամու վրա կարող են հարձակվել նույնիսկ լուսաբացին, «եկեղեցական պաշտոն կատարելու ժամանակ», որպեսզի բոլորին սրի քաշեն և ոչ մեկին կենդանի չթողնեն։

Է. Մ. Ռեմարկի հերոսներից մեկը եկեղեցու պատի վրա կարդում է. «Սիրեսցես զընկեր քո որպէս զանձն քո»— սիրիր քո ընկերոջը ինչպես քո անձը,—որի կողքին ինչ-որ մեկը ավելացրել է՝ և պատերազմիր։

Անծանոթ գրիչը Քրիստոսի պատվիրանն ամենևին չի խմբագրել, նա լրացրել է միայն։

Այն պատկերացումը, որ իբր քրիստոնեությունը բերեց խոնարհվելու և համակերպության գաղափարը, և դրանով թուլացավ երկրի դիմադրողականությունը, ճիշտ չէ։ Գոնե V դարի մեր պատմիչներն այդպիսի ոչ մի հիմք չեն տալիս։ Բուզանդը Հուսիկի՝ հայոց հայրապետի մասին ասում է, որ նա սուրբ հոգու

պատգամը կրում էր ինչպես մեջքին կապած սուր. «Ջբան Հոգւոյն սրբոյ սուսեր ածեալ ընդ մէջ իւր կրէր» (ՃԻէ. 27)։

Այդ համեմատությունը խիստ արտահայտիչ է։

314 թվականին Արելատի ժողովում կանոն ընդունվեց, որ քրիստոնյան պարտավոր է զենք կրել և խաղաղ ժամանակ, այլապես կհեռացվի համայնքից։ Միլվիայի հաղթանակի առթիվ Հռոմում կանգնեցվեց Կոստանդին կայսեր՝ 13-րդ առաքյալի արձանը, որի ձեռքին տեգ կար, ծայրին՝ խաչ։

Խաչը ամրացվեց տեգին։

Հետաքրքիր է Կոստանդնի տեսիլքը։ Գիշերը նրան այցելեց Քրիստոսը և հրամայեց մարտի ժամանակ խաչ կրել։ Քրիստոսաստված իր հետ բերում էր սեր և եղբայրություն և խաչով առաջնորդում պատերազմ։

Կոստանդինն առաջին խաչակիրն էր, իսկ խաչակիրնե՞րը...

Ավանդությունն ասում է, թե Գրիգոր Լուսավորիչն օծեց Տրդատի թուրը, որ և կախված է Սեպուհ լեռան գլխին. «Հալումնի թուրն Տրդատայ էառ սուրբ Լուսաւորիչն և օծեալ որպէս զխաչ եդ ի յօդն բանիւն Աստուծոյ՝ ի գլուխ լերինն Սեպհոյ» (Կէ. 368)։

Թուրը հարատևում է խաչով և «տեսանելի է միայն արժանավորներին»։

Պատմիչների մոտ եթե համակերպումն կա, ապա դա արտահայտում է սոսկ քաղաքական շահագրգռություն և ոչ թե հավատ։

Բերենք բնորոշ մի օրինակ։ Բյուզանդացի դեսպանը խնջույքի ժամանակ չարամտորեն սպանում է Պապին։ Հայ իշխանները խորհրդի են նստում որոշելու իրենց վերաբերմունքը.

«Եւ ժողովեցան եկին ամենայն իշխանքն Հայոց մեծամեծք ի մի վայր ի միասին, և Մուշեղ սպարապետն և Հայր մարդպետ, և ամենայն իշխանքն ասէին. Զի՞նչ արասցուք կամ զի՞նչ գործեսցուք, խնդրեսցուք զվրէժ թագաւորին մերոյ, թէ ոչ։ Եւ ապա հաստատեցաւ այս բան ի խորհրդեանն, և ասեն. Ոչ կարեմք հեթանոսաց ի Պարսկաց ի ծառայութիւն մտանել, և թշնամի առնել զթագաւորն Յունաց, և ոչ զերկոսեան թշնամի առնել, և ոչ առանց միոյ թիկանց կարեմք կեալ։ Ապա եկաց այս բան ի խորհրդին, թէ զինչ եղև ահա եղև, թող ծառայեսցուք թագաւորին Յունաց. կացցուք ի հնազանդութեան իշխանութեան թագաւորութեանն Յունաց, զիարդ և կամք իցեն թագաւորութեան Յունաց, արասցեն մեզ։ Եւ ոչ ինչ արկին ի միտ, կամ վրէժ

խնդրել, կամ այլ ազգ ինչ իրս առնել, այլ անցին կացին լուռ» (ՃԻԷ. 197)։

Անցին կացին լուռ։ Այդ լռությունը «Մի խնդրեսցէ վրէժ ձեռն քո» (Ղևտ. ԺԹ. 18) ղևտական պատվիրանի հետ կապ չունի[7]։

Աբեղյանը Բուզանդի երկի մեջ տեսնում է ժողովրդական վեպ, որ կոչում է Պարսից պատերազմ։ Դա վերջին Արշակունիների պայքարն է պարսից դեմ երկրի և գահի համար, որ այնպես հագեցած է ողբերգականորեն հարուստ դրվագներով։ Բուզանդին իր պատմած դեպքերից բաժանում է մեկ դարից քիչ ժամանակ։ Ինչպիսի պաթոս և դիմադրողական ոգի էր պետք, որպեսզի այդ կարճ ընթացքում պատմությունը վերապրեր ժողովրդական վիպերգության մեջ։

Աշխարհական և հոգևոր միասնության օրինակ է տալիս և Բուզանդի եղիշեն, որի երկն իր բարոյական միտվածությամբ հետ հարազատություն ունի, չնայած իրենց բնույթով այնքան տարբեր են իրարից։

Երբ Հայքի սպարապետ և զորավար Վաչեն, որ նախարարական զորքերի, ազատների բանակով դուրս էր եկել պարսից դեմ, մեծ-մեծ ավագների հետ ընկավ մարտում, ամբողջ աշխարհը խոր ոգով տարվեց,—պատմում է Բուզանդը,—որովհետև տերը շատ անգամ նրա ձեռքով էր փրկություն շնորհել հայերին։ Վրթանես եպիսկոպոսապետը մխիթարում է թագավորին և ժողովրդին և հավերժացնում մեռնողների հիշատակը.

«Եւ եդ օրէնս ընդ աշխարհն մեծ քահանայապետն Վրթանէս, զնոցա առնել գյիշատակն ամ յամէ. և որք փոխանակ աշխարհիս փրկութեան մեռանիցին ի նմանութիւն նոցա, եդ կանոն՝ յիշել

Ղեղիշեի պատմության մեջ քաղաքական մեծ ըմբռնողության հետ նաև զարմանալի քաղաքացիական շունչ կա, որ այնպես բնորոշ է V դարին։

V դարում պատմագրությունը համազգային ընդգրկում ուներ. «Պատմութիւն Հայոց դարձի» (Ագաթանգեղոս), «Պատմութիւն Ասքանազեան ազգին և առաւուածապարգև գրոյն» (Կորյուն), «Պատմութիւն Հայոց» (Խորենացի, Փավստոս, Ղազար Փարպեցի), «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» (Ղեղիշե)։

Պատմիչները հստակորեն էին պատկերացնում իրենց խընդիրը։ Դա սոսկ արձանագրային պատմագրություն չէր, այլ հմակված էր բարձր քաղաքացիությամբ, և եթե համեմատենք այն հույն պատմագրության հետ, արտահայտում էր ավելի պլուտարքոսյան կիրք և ոչ թե հերոդոտյան անհաղորդություն։

Փարպեցին իր երկը գրում է, որպեսզի «զհոգևորացն զբարի վարսն լուեալ բազմութեան ժողովրդոցն նմանողք լինել ցանկասցին մարդիկ ճգնութեանց նոցա, և քաջքն լսելով զայլոց զգործսն յառաջագոյն քաջացելոցն՝ յաւելեալ յանձանց քաջութիւն՝ անուանի յիշատակ թողեն զնկի իւրեանց՝ անձանց և ազգի։ Իսկ ծոյլքն և վատքն հայելով յանձինս և լսելով զայլոց զպարսաւանս՝ ի բարի նախանձն կրթեալք ջանասցին լաւանալ» (ԿՀ. 5)։

Ղեղիշեն իր Պատմությունը գրել է որպես «յոյժ յուսացելոց» և «քաջալերութիւն քաջաց», ինչպես Փարպեցին։ Նա ուզում է, որ այն անվերջ կարդացվի. «Զի հանապազորդ ընթեռնուցուս լսելով զառաքինացն զքաջութիւն և զյետս կացելոցն զվատթարութիւն» (Խ. 4)։

Խիտ գծերով ներկայացնելով Վասակի կերպարը և դավաճանությունը, Ղեղիշեն բացատրում է. «Գրեցաւ յիշատակարանս այս վասն նորա, առ ի կշտամբումն յանդիմանութեան մեզաց նորա, զի ամենայն որ զայս լաւ գիտասցէ, նզովս ի հետ արկցէ և մի լիցի ցանկացող գործոց նորա» (Խ. 140)։

Մի՛ լիցի ցանկացող գործոց նորա։

Կորյունը իր Պատմությունը գրել է «ոչ ի պատիւ ինչ սրբոցն աստուծոյ, որք ամենապայծառ հաւատով և վարուք ծանուցեալք յարգեցան, այլ յօրինակ քաջալերիչ՝ հոգևոր ծննդոց իւրեանց և որք նոքօք աշակերտելոց իցեն յազգս ազգաց» (Կ. 98)։

Պատմության նկատմամբ ամենից ավելի բարձր հայացք ունի Խորենացին։ Նա գտնում է, որ պատմությունը աշխարհական կարգերի գիտություն է տալիս և քաղաքական կարգեր է սովորեցնում։ «Ըստ աշխարհօրէն կարգաց իմաստանալ ասիցեմք և քաղաքականապես առնել կարգս, յորժամ զայսպիսի ընթերցասիրեմք իմաստութեան ճառ և զրուցատրութիւն»։

Խորենացին զարմանալի հստակ է պատկերացնում իր ժողովրդի դերը և անցած ուղին, ճիշտ և անսխալ, և սահմանում պատմության խնդիրը.

«Թէպէտ և եմք ածու փոքր և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ և զօրութեամբ տկար և ընդ այլով յոյով նուաճեալ թագաւորութեամբ, բայց բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ և յիշատակի» (Ղ. 10)։

Դա կարող է բնաբան լինել մեր պատմագրության համար և այսօր։

Եվ արության բազում գործոց այդ մատյանի մեջ բարձրանում են հայ պետական ու ազգային մեծ գործիչները, դիցական կերպար ստացած պատմական դեմքեր կամ պատմականացած դիցական կերպարներ։ Նա իր երկը սկսում է Հայկի ավանդությամբ, որ ժողովրդի անվանադիրն է և ավարտում Արշակունի հարըստության բարձումով, կարծես խորհրդանշելով, որ երկրի քաղաքական պատմությունը ավարտվում է նրա պետականության հետ։

Հայ առաջին պատմագրությունը V դարի արդյունք էր, որ հիանալի արտահայտեց V դարը։

Հինգերորդդարյան ոգին դրսևորվում է և այլ սեռի երկերում, ճառերում և դավանաբանական թղթերում, առհասարակ՝ ազգային-եկեղեցական մատենագրության մեջ։

Ազգային դիմադրողականությունը ինքնարտահայտման մի ջոցներ է գտնում։

«Կարծում եմ,—գրում է Ջարլզ Սնոուն,—որ մեծ գրականու-

կաճառեն պիտի կրի նաճատակության բնույթ (ընդգծումը հեղինակինն է—Ա. Մ.)։ որովհետև նա փոքրաթիվ է. իմանալով հանդերձ իր անխուսափելի ոչնչացումը, նա պիտի կռվի, մահը գերադասելով գաղափարի պարտությանը, դրանով իսկ ստորացնելով թշնամու հաղթանակը և վհհորեն գեղեցկացնելով իր մահը» (ԻԳ. 269—270)։

Դժվար է հավատալ, որ հնարավոր է այդպիսի կարծիք։ Ղեղիշեն, ընդհակառակը, իր Պատմության մեջ ցույց է տալիս, որ դա հավասարների մարտ էր և ոչ թե հաղթության սահմանված պարսիկների և նահատակության դատապարտված հայերի պայքար։ «Ոչ եթէ կողմ էր, որ յաղթեաց և կողմ էր որ պարտեցաւ, այլ քաջք ընդ քաջս ելեալ՝ երկոքին կողմանքն ի պարտութիւն մատնեցան»,— գրում է Ղեղիշեն (Խ. 119)։

թյունները ստեղծվում են ոչ այն շրջանում, երբ երկիրը գտնվում է իր պատմական փառքի զենիթում, այլ այն ժամանակ, երբ ազգը մաքառում է հանուն ինքնահաստատման» (Դէ)։

Եվ այդ մեծ շարժման ակունքին կամ շեմին կանգնած է Մաշտոցը։

ՄԱՇՏՈՑ

Մաշտոցը Եղեսիայից չէր և ոչ՝ Կեսարիայից, ինչպես նախորդ առաքյալները։ Նա չեկավ, այլ հառնեց։ Իսկական առաքյալներն հավանաբար նրանք են, որ չեն առաքված, թեկուզև լույսը բերում են օտար կանթեղից։ Լույսը լույս, բայց յուղ է պետք, որ մարխը վառվի։

«Հայրական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով, նշանագիրս հայերէն լեզուին» («նա իր սուրբ աջով հայրաբար ծնեց նոր և սքանչելի ծնունդներ՝ հայերեն լեզվի նշանագրեր» (Կ. 48—49)։

Այդպես է ավանդում պատմիչը հայոց գրերի ստեղծողի մասին։

Մաշտոցը նաև ծնեց վրաց և աղվանից նշանագրեր։

Դա, թվում է, անկարելի էր մեկ մարդու համար ու չէր կարող այդքան պարզ ընկալվել։ Կորյունը Մաշտոցին համեմատում է Սինայից իջած Մովսեսի հետ, Խորենացին տեսնում է Տիրոջ աջը, որ տախտակի վրա նշանագրեր դրոշմեց։

Մեծ էր տպավորությունը գյուտի նկատմամբ, և հավատը խլելով իսկական տիրոջից, տվեց աստծուն, իսկ ճշմարտությունը փորձեց նրա դերը նվազեցնել, ընդունելով, որ նա ոչ թե այբուբեն է ստեղծել, այլ միայն լրացրել ու ամբողջացրել։ Այդպես առաջացավ մի ամբողջ հավատաքննություն (inguisitio), իսկ ամեն մի հավատաքննություն իր հետ բերում է ճիշտ և անվավեր փաստերի խառնակված մի կույտ։

Բանասերին ոչինչ չի մնում, բայց, թերևս, տարբերել դրանք և հետևել մեծ գյուտի հանգամանքներին։

Մաշտոցը ծնվել է IV դարի 60-ական թվականներին, Տարոնի Հացեկաց գյուղում։ Նա վարդանի որդին էր՝ «որդի առն երանելոյ Վարդան կոչեցելոյ», իսկ ով էր Վարդանը՝ հայտնի չէ։

Բանասերներից շատերը գտնում են, որ Մաշտոցը ազնվական ծագում ուներ, այլապես չէր կարող այդքան բարձր կրթություն ստանալ և պաշտոնավարել արքունիքում, իսկ ոմանք նրան գեղջուկ են համարում։

«Մերկանայր այնուհետև զիշխանակիր ցանկութիւնն»,— գրում է Կորյունը, արտահայտելով Մաշտոցի հրաժարումը աշխարհիկ կյանքից։

«Այս ակնարկից, ինչպես և այն հանգամանքից, որ նա շատ երիտասարդ հասակում արժանացել է արքունի քարտուղար դառնալու և եղել է զինվորական, այն էլ ոչ սոսկական զինվոր, պետք է կարծել, որ նա ծագումով ազնվական է եղել և ոչ «ժողովրդի ստորին խավերից», ինչպես առանց որևէ հիմքի գրեցին վերջերս։ Այն դարում ժողովրդի ստորին խավերի մի մարդ դժվար թե այդպես բարձրանար»,—նկատում է Աբեղյանը (Բ. 246)։

Գ. Նահապետյանը զիշխանակիր առաջարկում է կարդալ զաշխարհակիր, «ըստ բնական իմացվածո այն ամենուն համար, որ աշխարհական ցանկությունք մեռցնելով՝ խաչի պարծանաց հետամուտ լինի»,— և անմիջապես թույլ է տալիս մի ուրիշ հետևություն. «Բայց թերևս ս. Մեսրովբ ոչ միայն սոսկական աշխարհիկ էր, այլև գուցե իշխանազուն, վասն որո նա հրաժարվում է իշխանական կոչումից, պատվից, բարձից, որոնք իշխանակիր ցանկությունք են» (ԽԱ. 198)։

Բայց Կորյունի արտահայտությունը կարելի է բոլորովին այլ կերպ հասկանալ։ Մաշտոցը մերկանում է իշխանակիր ցանկություններից, այսինքն իշխաններին հատուկ ձգտումներից։ Իսկ կարող է մեկը իշխան չլինել, բայց ունենալ իշխանակիր ցանկություններ։ Իշխանական կոչման, պատվի, բարձի հասնելու ձգտումն է իշխանակիր ցանկությունը և ոչ թե իշխանական կոչումը, պատիվը և բարձը։

«Ամենայն պատրաստութեամբ զանձն զարդարեալ, հարկաւնէր զիշխանացն սպասաւորութիւնն»,—դարձյալ Մաշտոցի մասին գրում է Կորյունը։ Ամենայն պատրաստությամբ զարդարելով իրեն, իշխանների ծառայությունն էր կատարում։ Ուրեմն Մաշտոցը իշխան չէր, որ իշխանների ծառայությունն էր կատարում, այլապես Կորյունը Մաշտոցի պետական պաշտոնավարությունն այլ կերպ կարտահայտեր։ Ջարմանալի է, որ Աբեղյանը, նկատի առնելով մեկ արտահայտությունը, անտես է առնում և այս մյուսը։

Հետագայում Գ. Նահապետյանը կանգնում է «գուցե իշխանազուն» երկրորդաբար թույլ տված իր ենթադրության վրա. «Սուրբ Մեսրովբը պատկանում է հայկյան շրջանի մեծ նախա-

բարական ցեղի,—գրում է նա։ —Նրա տոհմը ազգակից էր Արշակունի թագավորաց և մերձավոր արենակից սուրբ Սահակայ» (ՄԿԳ. 2)։

Այս վարկածի համար Նահապետյանին հիմք է ծառայում Բուզանդի մոտ պահպանված մի տեղեկություն։ Խոսելով Լուսավորչի ժառանգների մասին, Բուզանդը ասում է, որ Լուսավորչի թոռը և Հուսիկի որդին՝ Պապը, բուն կնոջից զավակ չունեցավ, բայց նա իր հարճից, որ Հացյաց կարճազատների գյուղից էր, ուներ մի որդի, որին կոչում էին Վրիկ.

«Բայց Պապայ ի բուն ի կնոջէն ոչ մնաց, այլ էր նորա հարճ մի ի գաւառէն Տարօնոյ, ի Հացեաց գեղչէ կարճազատացն, և մնաց որ ի հարճէ (Ակինյանը ուղղում է՝ որդի ի հարճէ) անտի մնաց որ ի հարճէ (Ակինյանը ուղղում է՝ որդի ի հարճէ) անտի ի Հացեկացւոյն, որում անուն իւր որդւոյ հարճին Վրիկ կոչէր» (ՃԻէ. 42)։

Նահապետյանը համոզում է, որ Հացյաց գյուղը վահևունյաց հնագույն տոհմի սեփականությունն էր, հարճի որդին՝ Վրիկը, մոր կողմից Տիրանի թոռն էր, որ «սեփականատեր էր Կարճազատաց (կամ Հարճազատաց) գյուղին և հայր ս. Մեսրովբա» (ՄԿԳ. 2)։

Ն. Ակինյանը և Ստ. Մալխասյանը նույնպես, բայց ավելի պակաս վստահությամբ, Մաշտոցի հայր Վարդանին նույնացնում են հարճորդի Վրիկի հետ։

«Վրիկ հավանորեն կրճատված ժողովրդական ձևն է Վրթան(է)ս կամ Վարդան անվան (համմտ. Հուսիկ—Իսահակ) և այսպես նույն Մաշտոցի հոր Վարդանի հետ»,—գրում է Ակինյանը (ԺԳ. 96), «Վրիկը գուցե նրա հոր՝ Վարդանի փաղաքշական, կրճատ ձևն է»,—գրում է Մալխասյանը (ՃԻէ. 318)։ Հ. Գաթրճյանը և Մ. Էմինը ենթադրում են, որ Մաշտոցը Մամիկոնյան ծագում ուներ, քանի որ ծնվել է Տարոնի գավառում, որ Մամիկոնյան սեփականություն էր, և հոր անունը Վարդան է, որ հատուկ է Մամիկոնյաններին։ «Նրա հորը կոչում էին Վարդան,—գրում է Էմինը,—դատելով այդ անունից, որ կրում էին գերազանցապես Մամիկոնյան տոհմի մարդիկ, և նրա ծննդյան վայրից, կարելի է ենթադրել, որ Մեսրոպը նույնպես ծագում է Մամիկոնյան տոհմից» (ՄԺԱ. 362)։ Դրան առարկում են Ի. Հարությունյանը, Գ. Ֆնտգլյանը, Հ. Մանանդյանը և ուրիշներ։ «Հացեկաց գյուղի բնակիչ մի պարզ գյուղացի ևս կարող էր Վարդան կոչվել»,—գրում է Ի. Հարությունյանը։ Նա սակայն չի ժխտում, որ Մաշտոցը կարող էր ազնվական ծագում ունենալ (կծ. 388—389)։ «Վար-

դան անունեն տարվելով ոմանք Մամիկոնյան ընել կուզեն Մաշտոցը։ Բայց Կորյուն, որ հատկապես կավանդե, թե Մամիկոնյան տոհմե մարդիկը Սահակ ուսուցանելու մասնավոր խնամք տարավ, զանց պիտի չըներ այս առիթով ալ Մաշտոցի հոր Մամիկոնյան տոհմե ըլլալը հիշել»,—գրում է Գ. Ֆնտգլյանը։ Իսկ Հ. Մանանդյանը էմինի ենթադրությունը համարելով «միանգամայն անհիմն և ակներևաբար միտումնավոր», գտնում է, որ Մաշտոցն «իրականում անազատ գյուղացու որդի էր» (Հե. 34)։

Մաշտոցի ծագման խնդրում բանասերները Բուզանդի տեղեկության մեջ կարևոր են համարում և մի ուրիշ տվյալ։

Բուզանդը Հացեկացը անվանում է կարճազատների գյուղ։ Այդ բառը մատենագրության մեջ չի կրկնվում, և իմաստը անորոշ է։ Այն չկա և Հայկազյան բառարանում, իսկ Առձեռնը տալիս է՝ կարիճ և օձ-չարաճճի, որ բոլորովին կապ չունի խնդրի հետ։ Բառի գործածությունից երևում է սակայն, որ այն առանձին դաս կամ շերտավորում արտահայտող սոցիալական տերմին է։

«Թվում է, թե կարճազատները ստորին աստիճանի ազատներ-ազնվականներ էին, ազատների հեռավոր ազգականներ, որոնք սակայն դեռ կալվածների տերեր էին»,—գրում է Ս. Մալխասյանը (ՃԻէ. 318)։

Նույն միտքն է հայտնում և Հ. Աճառյանը. «Քանի որ խոսքը մի գյուղի, այն էլ մի կալվածքի մասին է, պետք է կարծել, որ Բուզանդը այս բառով նշանակում է դասակարգային կալվածատիրական մի աստիճան։ Այս մտածությամբ կարճազատ բառը պետք է որ ծագած լինի կարճ՝ «փոքր համառոտ» և ազատ՝ «ազնվական» բառերից, ուստի և նշանակում է «փոքր ազատ, երկրորդական կամ աննշան ազնվական»։ ...Բուզանդն ուզում է ասել, թե Հացեկաց գյուղը կարճազատների կալվածը և սեփականությունն էր» (ԺԲ. 72)։

Դրանից, սակայն, Մալխասյանը ենթադրում է, որ Մաշտոցը Վրիկի որդին էր, ուստի Լուսավորչի տոհմից, իսկ Աճառյանը՝ առաոավելն կարճազատ Մամիկոնյան և ոչ ավելի (ԺԲ. 72)

Բայց անհնար է վստահորեն պնդել, որ Մաշտոցը անպայման կարճազատ է, ինչպիսի սոցիալական շերտավորում էլ դա նշանակի։

Կարելի է թույլ տալ երկու հնարավորություն. Հացեկացը կարճազատների՝ միջին ազնվականների կալվածք էր, ինչպես

մտածում են Մալխասյանը և Աճառյանը, կամ կարճազատների՝ միջին ազնվականների, բնակատեղի։ Բայց երկու դեպքում էլ. դրանք չէին կարող լինել անխառն ձևերի մեջ։ Եթե կարճազատների բնակատեղի՝ դժվար է մտածել, որ այնտեղ ապրում էին միայն կարճազատներ, որ ենթադրում է մեկ միատարր դաս։ Գյուղը պետք է որ առանձին շերտավորումներ ունենար։ Իսկ եթե կարճազատների կալվածք կամ սեփականություն, ապա հնարավոր է, նույնիսկ, որ այնտեղ ոչ մի կարճազատ էլ չապրեր։

Կորյունն ասում է, որ Մաշտոցը երանելի Վարդանի որդին էր՝ «որդի առն երանելւոյ Վարդան կոչեցելոյ»։

Գ. Ֆնտգլյանը դրանից ենթադրում է, որ Մաշտոցի հայրը կարող էր կրոնավոր լինել. «Պարզ երանելի մակդիրը կուտա Մաշտոցի հոր,—գրում է նա,—որ ավելի հոգևորականներուն համար գործածական լինելուն, սաչափ միայն կրնա ենթադրվիլ, թե Մաշտոցի հայրն ալ երեց մն էր» (ԿԲ. 94)։

Հ. Աճառյանը չի ընդունում Ֆնտգլյանի կարծիքը։ «Դա նշանակում է,—բացատրում է նա,—թե այն ժամանակ, երբ Կորյունը գրում էր իր Պատմությունը, Վարդանն արդեն մեռած էր» (ԺԲ. 70)։

Իհարկե, երբ Կորյունը գրում էր իր Պատմությունը, Մաշտոցի հայրը մեռած էր, քանի որ նրա ծննդից անցել էր մեկ հարյուրամյակից շատ ավելի։ Կորյունը երանելի է կոչում Ստեփանոս Նախավկային, Դավիթ մարգարեին և այլոց, որոնք նույնպես մեռած են։ Հասկանալի է, որ մեռած լինելու հանգամանքը չէր, որ թելադրում էր նրանց կոչելու երանելի։ Ճիշտ է, մեռածին հաճախ այդպես են ասում, նկատի ունենալով նրա բարեկրոն վարքը, բայց դա միայն այն ժամանակ, երբ նա բոլորովին նոր է մահացել և խոսքը ուղղակի նրան է վերաբերում։ Մա ամենևին այդ դեպքը չէ։

«Ապա ելանէր նոցա պարգևական յամենաբարին աստուածոյ ժողովել զաշխարհահոգ խորհուրդն երանելի միաբանելոցն»։ Խոսքը այբուբենի խնդրով գումարված ժողովի մասին է. Ապա ամենաբարի աստուծուց պարգևեց նրանց՝ երանելի միաբանյալների աշխարհահոգ խորհուրդը։

Մի՞թե կարելի է մտածել, որ Կորյունը երանելի է կոչել միաբանյալներին, որովհետև նրանք բոլորը, երբ նա գրում է իր Պատմությունը, մեռած էին, այլ, պարզապես՝ որ կրոնավորներ էին, եկեղեցական գործիչներ։ Աբեղյանը իր հրատարակած բնա-

գրում «երանելի միաբանյալներին» համար ծանոթագրում է. «Այսինքն վանական, կրոնավոր դարձած միաբաններին» (Կ. 43)։

Կորյունի բնագրում «երանելի» հանդիպում ենք տարբեր կապակցությունների մեջ։ Բառը կրկնվում է քառասունչորս անգամ և բոլոր դեպքերում վերաբերում է եկեղեցու գործիչներին։ Կորյունը երանելի է ասում Մաշտոցին. «Առնոյր հաւանութիւն երանելին Մաշտոց» (Կ. 60), «Սկսեալ երանելոյն Մաշտոցի ճառս յաճախագոյնս» (Կ. 78), Սահակ Պարթևին՝ «Երանելոյն Սահակայ զեկեղեցական գրոց գումարութիւնն կանխաւ ի յունական բարբառոյն ի հայերէն դարձուցեալ» (Կ. 76), «Երանելւոյ Սահակայ լցեալ աւուրքք երկայն ժամանակօք» (Կ. 86), Պողոս առաքյալին՝ «Երանելւոյն Պողոսի առ Եբրայեցիսն կարգեալ զանունս» (Կ. 26), «Երանելին Պողոս ամենեցուն տգիտանալ ասէ» (Կ. 84), Մովսես մարգարեին՝ «Առ երանելին Մովսէս» (Կ. 54), Ղուկաս ավետարանչին՝ «Երանելոյն Ղուկասու մատենագրեալ» (Կ. 32), Ստեփանոս Նախավկային՝ «Հայեցեալ ի բան Ստեփանոսի երանելւոյ» (Կ. 88)։

Մյուս դեպքերում ևս, երբ անունը չի տալիս, ենթադրվում են եկեղեցու գործիչներ։ Երանելիով չի ուղեկցվում աշխարհական ոչ մի անուն։ Բացառություն չկա։

«Երանելի ասի զաստուածոյ, զսրբոց, զբարեբախտից և զիրաց, որք առիթ են երանութեան»,—բացատրում է Հայկազյան բառարանը։

Միջնադարում երանության առիթ կարող էին լինել միայն հավատի հետ կապված կամ աստվածահաճո որևէ երևույթ։

Թերևս բացառություն չէ և Վարդանը՝ Մաշտոցի հայրը, և երանելին կապվում է նրա դերի՝ կրոնավորության հետ։

Այս ենթադրությանը որոշ հիմք է տալիս և մի ուրիշ հանգամանք. հայոց գրերի գյուտի մեծ հեղինակի Մաշտոց անունը, որ հետագայում իր անսովոր բնույթի պատճառով վերասերվել է Մեսրոպ։

Մաշտոց (Մաշթոց, Մաշդոց, Մաժդոց) մեկնում են տարբեր ձևով։ Մենք կանգ կառնենք այն ստուգաբանության վրա, որ կարծում ենք հավանական։ Գ. Ֆնտգլյանը բառի արմատը համարում է մաշթ կամ մաշտ ոգ ածանցով, ինչպես Բաբիկ—Բաբոց, Տիրիկ—Տիրոց, վարազ-տիրոց անուններում։ Մաշտ արմատը նա նույնացնում է իրանական մազդի հետ, որից՝ Մազդակ (ԺԲ. 310)։

Այդպես է մտածում և Ն. Ադոնցը: «Եթե ընդունենք, որ Մաժդոցի նախնական հնչյունը «Մազդ-ոց է, ինչ-որ անհավանական չէ, իրավամբ կարող ենք նույնացնել իրանական Mazd-ak անվան հետ, հայերեն ոց հայտնի մասնիկի հավելումով»: Տողատակում, ծանոթագրության մեջ Ադոնցն ավելացնում է. «Մաշդոց, դառնում է Մաշթոց. դ>թ շ-ի ազդեցությամբ: Ոչ մասնիկը ծանոթ է այլուստ, ինչպես Տիր-ոց, Բաբ-ոց: Մաշթոցի խնամությունը Mazdak-ի հետ ավելի քան հավանական է Մաշդ-ոց և Մաժդ-ոց ձևերի հաջորդական ձայնափոխությամբ» (Թ. 203):

«Արմատն է, անշուշտ, մազդ կամ մաժդ-ակ,—գրում է Ն. Ակինյանը: Նա հենվում է Թ. Նյոլդեքեի վրա: —ԺԴ վերածված հընթացս ժամանակի շդ, շտ-ի (հմմտ. ուիժդ, ուիշդ, ուիշտ)» (ԺԴ. 95): Ակինյանին ծանոթ է Ն. Ադոնցի մեկնությունը:

Բայց Ֆնտգլյանից և Ադոնցից շատ ավելի վաղ, դեռ 1873 թվականին Ղ. Ալիշանը Մաշտ-ոց արտաձում է մաշտ արմատից և ենթադրում, որ այն «սրբազան նշանակություն մը պիտի ունենա» (ՄԿԴ. 451):

Մազդ, մաժդ արմատը կարելի է տեսնել ոչ միայն Մազդակ, այլև Արամազդ և թերևս Մաժան անունների մեջ: Խորենացին հիշում է Մաժան քրմապետ. Մաժ-ան—Մաժ(դ)-ան, դ-ի հետագա անկումով: Ան վերջածանցը բնորոշ է և հայտնի. Տիր-ան, Միհր-ան, Վարդ-ան և այլն: Պրոկղի թղթում գործածված է Մաժհմմտ. Մաժդ: Ավելանում են ան և ոց ածանցները:

Եթե ճիշտ է այս ամենը, ապա թերևս «Մաշտոց» գալիս է նրա տոհմի քրմապետական շրջանի նախասիրությունից: Հայտնի է, որ հայոց քրիստոնեություն ընդունելուց հետո քրմերի որդիներին տվեցին եկեղեցու ծառայության: Նշանավոր Աղբիանոսյան տոհմը քրմական ծագում ուներ: Նման ծագում կարող էր ունենալ և Վարդանի տունը, և «Մաշտոց» այդ հիշողության վերապրուկ է:

Այս ենթադրությունն էլ, սակայն, պարզ վարկածից այն կողմ չի կարող գնալ: Ասենք թե երանելի կոչում էին կրոնավորներին, որոնց աստծուն ծառայելու հանգամանքը առիթ էր երանության, բայց մեծ իրավունքով Կորյունը Մաշտոցի հորը կարող էր կոչել երանելի, եթե նա կրոնավոր չլիներ, այլ իբրև սրբի հայր, որ նույնպես արժանի է պատվի և երանության:

Ով էլ լինի Վարդանը. Մամիկոնյան տոհմից, Լուսավորչի սերնդից, Վահունի, Արշակունիներին արյունակից, թե կրոնավոր, միևնույն է, չէր կարող հասարակ ծագում ունենալ: Նկատենք, որ կրոնավորները նույնպես մտնում էին ազնվական դասի մեջ: Այդպես էր սահմանված դեռ Տրդատ Գ-ի ժամանակներից. «Երանելւոյն Գրիգորի եւ սրբոյն Տրդատայ զսուրբ եկեղեցւոյ մանկունս ընդ ազատաց տոհմին են կարգեալ»,—հիշեցնում է Դվինի ժողովի 9-րդ կանոնը (ՄՀ. II, 209):

Անանիա Շիրակացու անունով մեզ հասած ժամանակագրության մեջ Մաշտոցի ծագման մասին պարզ վկայություն կա. «Մեսրովբ երանելի, ի Հացեկաց Տարաւնոյ, յազատ տանէ» (ՄՀԳ. 57):

Այդ վկայությունը չընդունելու ոչ մի հիմք չկա: Մաշտոցի կրթությունը, արագ բարձրացած դիրքն արքունիքում և ամբողջ վարքագիծը այլ բան չեն կարող ասել:

Հունական դպրոցներից մեկում Մաշտոցը ստանում է իր առաջին կրթությունը, գալիս է արքունիք՝ «Մեծ Հայաստանի Արշակունի թագավորների դուռը» և ծառայության մտնում արքունի դիվանատանը՝ հայոց հազարապետ Առավանի ժամանակ, ապա՝ անցնում զինվորական ծառայության և «զինվորական արվեստով սիրելի դառնում իր զորականներին» (Կ. 37):

Մաշտոցը թողնում է պետական ծառայությունը, «մերկանում իշխանակիր ցանկություններից» և քաշվում անապատ: Որոշ ժամանակ հետո նա իր աշակերտների հետ գնում է Գողթն. «Իր հավատացյալներին առավ գնաց իջավ Գողթնի անկարգ ու անխնամ թողած տեղերը»: Նա այստեղ Շաբիթ իշխանի աջակցությամբ դարձի է բերում Քրիստոսի հավատքից շեղվածներին. «Ամենքին իր հայրենական ավանդություններից ու սատանայական դիվապաշտ ծառայությունից գերեց շուռ տվեց Քրիստոսի հնազանդությանը»: Այստեղից էլ նա հանգում է հայոց գիր ըստեղծելու գաղափարին: Նա վերադառնում է Վաղարշապատ և Սահակ Պարթև կաթողիկոսին «պատրաստ ու հավան գտնում նույն խնդրի վերաբերյալ»: Նրանք հրավիրում են ընդհանուր ժողով՝ «աշխարհահոգ խորհուրդ»: Ժողովը արդյունքի չի հասնում: Նրանք դիմում են Վռամշապուհ թագավորին:

Վռամշապուհի համար դա անակնկալ չէր: Նա հայտնում է, որ մի ոմն ասորի եպիսկոպոսի մոտ, Դանիել անունով, կան հայերեն ինչ-որ նշանագրեր: Նրանց խնդրանքով թագավորը բերել է տալիս նշանագրերը: Դրանք գործադրվում են երկու տարի՝

«ամս երկուս» և պարզվում է, որ պիտանի չեն հայերեն լեզվի համար։

Մաշտոցը մի խումբ աշակերտների հետ գնում է Ասորիք, այցելում Եդեսիա և Ամիդ քաղաքները։ Եդեսիայում նա «շատ նեղություններ քաշեց իր ազգին մի բարի օգնություն գտնելու համար, և ամեն բան շնորհող աստծուց իսկապես պարգևվեց նրան այդ բախտը» (Կ. 49)։ Նա ստեղծեց գիր։

Մաշտոցը գնում է Սամոսատ, որտեղ Հռոփանոս անունով մի հույն գեղագրում է նորաստեղծ տառերը։ Հենց այստեղ էլ իր երկու ավագագույն աշակերտների՝ Հովհան Եկեղյացու և Հովսեփ Պաղնացու հետ Մաշտոցը սկսում է թարգմանել Սուրբ Գիրքը։

Երբ իր մեծ գյուտով Մաշտոցը վերադառնում է Հայաստան, նրան դիմավորում են մեծ շուքով։ «Ճանապարհին կայաններն ավետաբեր էին նրա համար»,— գրում է պատմիչը։ «Եվ արդ, երբ հիշելին եկավ մոտեցավ թագավորական քաղաքին, իմաց տվին թագավորին և սուրբ եպիսկոպոսին։ Նրանք նախարարագունդ ավագանու բոլոր բազմությունն առնելով՝ քաղաքից դուրս եկան, ոհմ գետ ափին դիմավորեցին երանելիին։ Եվ ցանկալի ողջույնը միմյանց տալուց հետո՝ այնտեղից ցնծության ձայներով, հոգևոր երգերով ու բարձրաձայն օրհնություններով ետ դարձան քաղաք և տոնական ուրախությամբ անցկացրին օրերը» (Կ. 55)։

Սահակ Պարթևը զբաղվում է թարգմանությամբ, իսկ Մաշտոցը շրջագայում է Հայաստանի գավառները և «հեթանոսական սփյուռքում սերմանում կյանքի խոսքը»։ «Այն ժամանակ անպայման սքանչելի դարձավ մեր երանելի ու ցանկալի Հայաստան աշխարհը,— չի կարողանում իր ոգևորությունը թաքցնել պատմիչը,—ինչ սրտալիր ուրախություն էր այնտեղ այնուհետև և ինչ հաճելի տեսարան աչքի համար» (Կ. 57)։

Երկրի տարբեր կողմերից բազմությամբ գալիս էին «աստվածային գիտության բացված աղբյուրը»՝ արքայանիստ Վաղարշապատ։ Մաշտոցը և Սահակ Պարթևը գիտության մեջ կատարելության հասածներին ուղարկում են Հայաստանի զանազան կողմերը, որպեսզի ուրիշներին էլ սովորեցնեն։

Մաշտոցը ոտքի տակ է տալիս Հայաստանի գրեթե ամբողջ արևելյան հատվածը։ Դպրոցներ բացում, եպիսկոպոս տեսուչներ նշանակում և որոշ ժամանակ անց «դարձյալ դուրս գալիս, շրջում իր կարգած տեղերը և հայոց աշխարհի աշակերտած գավառները՝ զորացնելու, նորոգելու և հաստատելու համար»։

«Եվ երբ բոլոր տեղերն այնպես լիացրեց Տիրոջ սուրբ ավետարանով,—գրում է պատմիչը,—և ամենքին զգուշացրեց, որ կյանքի ճանապարհով ընթանան, այնուհետև մտածեց հայոց կես ազգի համար, որ հոռոմների թագավորի իշխանության տակ էր» (Կ. 65)։

Նա մի խումբ աշակերտներով մտնում է Հայաստանի բյուզանդական հատվածը, Անատոլիս սպարապետը Մաշտոցի մտադրության մասին ծանուցում է Թեոդոս կայսեր, որը Մաշտոցին հրավիրում է մայրաքաղաք։ Մաշտոցն իր աշակերտներին թողնում է Մելիտինե և Դերջանի եպիսկոպոս Գինթի ու աշակերտների մի փոքր խմբի հետ ուղևորվում կայսերանիստ քաղաքը՝ Կոստանդնուպոլիս։ Նա ընդունվում է կայսեր և Աստիկոս պատրիարքի կողմից։

Ստանալով կայսեր համաձայնությունը, Մաշտոցը Հայաստանի բյուզանդական հատվածում նույնպես դպրոցներ է բացում և մանուկներին դարձնում հայերենախոս և հայերենագիր։

Մաշտոցը գիր է ստեղծում նաև հարևան ժողովուրդների՝ վրաց և աղվանից համար։

Նրա հետագա ամբողջ ժամանակն անցնում է վարդապետելով և մատենագրելով։ Նա սկիզբ դրեց Աստվածաշնչի թարգմանության, իր երկու աշակերտների՝ Հովսեփ Պաղնացու և Հովհան Եկեղեցացու հետ հայերենի փոխելով Առակաց գիրքը։ Մաշտոցը գրել է և բազմաթիվ ճառեր (Կ. 78)[9]։

Մեռնում է Սահակ Պարթևը։ Մաշտոցը փոխարինում է նրան և ավարտում իր կյանքը Սահակի մահից վեց ամիս հետո։

ԳՅՈՒՏԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐԸ

Մենք այս ամենը քաղեցինք Կորյունից, որ Մաշտոցի առաջին կենսագիրն է։

Պատմելով Սահակի և Մաշտոցի վախճանի մասին, Կորյունը գրում է. «Ոչ եթէ ի հին համբաւուց տեղեկացեալ և մատենագրեալ

---

[9] Մատենագրության մեջ Մաշտոցի անունով մեզ հասել են և ուրիշ գործեր, որոնց վավերականությունը չի ստուգված։ Առհասարակ նրա երկերի մատենագիտական քննությունը անկատար է։ Բանասիրության մեջ կան միայն մասնակի փամ հպանցիկ անդրադարձումներ։

Մաշտոցին վերագրվող կամ նրա անունով մեզ հասած երկերի ցանկը տե՛ս ԺԴ. 164—166։

զայս կարգեցաք, այլ որոց մեր իսկ ականատես եղեալ կերպարանացն, և առընթերակաց հոգևորական գործոցն, և լսող շնորհապատում վարդապետութեանն, և նոցին արբանեակ ըստ աւետարանական հրամանացն։ Ոչ սուտապատում ճարտարախօս եղեալ առ ի մերոց բանից զհօրէն իմոյ կարգեցաք, այլ զյաճախագոյնն թողեալ, և ի նշանաւոր գիտակացն քաղելով զհամառօտս կարգեցաք, որ ոչ միայն մեզ այլ որ զմատեանս ընթեռնուն՝ յայտնի է» (Կ. 96, 98)։

Այդպես, ժամանակակից և ընթերակա, Կորյունի գործը պետք է, որ անգնահատելի արժեք ունենա։ Այն հայ ինքնուրույն պատմագրության առաջին երկն է և գրերի գյուտի միակ ուղղակի աղբյուրը։

Բայց մեզ հասել է ոչ թե V դարի հեղինակային բնագիր, այլ XVII դարի Ամրդոլու վանքի մի ընդօրինակություն, որի գրիչը Սահակ Վանեցին է, և հետագա ուրիշ գրչություններ։ Սկզբնաղբյուրի և Ամրդոլու օրինակի միջև ընկած է 12 դար։ Արդյոք այն հասել է անփոփոխ, թե աղարտված։ Հնարավոր է, որ Սահակ Վանեցու ձեռքին եղել է մի աղբյուր, որ մեծ վաղեմություն ուներ, թերևս գալիս է հենց V դարից, բայց և հնարավոր է, նա ընդօրինակել է հազիվ մի տասնյակ տարի առաջ գրված ձեռագրից։ Եթե հնագույն օրինակ գտնվեր, ասենք բնագիրը, բայց այդ դեպքում բանասիրությանը ոչինչ չէր մնա։ Ամրդոլու ձեռագիրը կհամարվեր հետագա գրչություն, և թերևս մեկը հետաքրքրության համար համեմատեր, տեսնելու թե ինչ փոփոխություններ է ապրել այն 12 դար հետո և՝ ոչինչ ավելի։ Իսկ այժմ մեզ ծանոթ ամենահին ընդօրինակությունը գալիս է XVII դարից։

Բանասերը նման է երկրաբանի, որ քննելով որևէ ապար, որոշում է նրա գոյացությունը, նստվածքներն ու շերտերը, չե՞ն հողմնահարվել արդյոք ժամանակի մեջ։

Եթե խոսքը չի վերաբերում գրչագրական վրիպումներին ու սխալներին, Կորյունի երկը պահպանել է այնպիսի ամբողջականություն և վաղեմության նշաններ, որ զարմանք է առաջացնում։ Կան նույնիսկ տեղիներ, որոնք կարծես պետք է անխուսափելիորեն փոխվեին կամ խմբագրվեին, քանի որ հետագա շրջանի համար անհարիր են և հակասող։

Բերենք մի երկու օրինակ.

ա) «ԶԱզքանազեան ազգին և զՀայաստան աշխարհին»,— այդպես է սկսվում Կորյունի պատմությունը։ Ազքանազյան ազգ,—

Կորյունը նկատի ունի հայ ժողովրդին։ Խորենացին կոչում է Թորգոմյան, Սեբեոսը՝ Արամյան։ Կորյունը հենվում է Սուրբ Գրքի վրա. «Պատուէր տուք ինէն Այրարատեան թագաւորութեանցն եւ Ազքանազեան գնդին» (Երեմ. ՃԱ. 27)։ Ազքանազյան գունդը վերաբերել են Արարատյան թագավորությանը, ուստի և՝ հայոց։ Այդ կողմը հետագայում դուրս է մղվել։ Համենայն դեպս, Կորյունից բացի մատենագրության մեջ հանդիպող հազվագյուտ օրինակները նրանից են սերում[10]։ Ազքանազյան են կոչել առաջին թարգմանիչները, բայց հետո Խորենացու ազդեցության տակ փոխվել է Թորգոմյան։ Կորյունի բնագիրը այդ ազդեցությանը չի ենթարկվել, մինչև XX դար։ Եվ ահա, XX դարի բանասերը հրատարակում է այն՝ փոխելով Թորգոմյան, դուրս է նետում Ազքանազյանն իբրև աղավաղված ընթերցում[11]։ Բայց պարզ է, որ եթե սկզբում Կորյունի բնագրի մեջ Թորգոմյան լիներ, այդքան մեծ տարածում ունեցող այդ անվանումը հետագայում տեղի չէր տա Ազքանազյան անծանոթ ձևին։ Այն եղել է նախապես և մնացել անխաթար։

բ) Գյուտի հեղինակի ճիշտ անունը Մաշտոց է և ոչ Մեսրոպ կամ Մեսրոպ-Մաշտոց։ Մաշտոց հնագույն ձևն է, որ հայտնի է հայ մատենագրությունից և օտար աղբյուրներից։ Այսպես. Ոսկեբերանի աշակերտ Պրոկղը դավանաբանական հարցերի մասին թուղթ է գրում. «Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ հայրապետ հայոց և առ սուրբն Մաժդոց» (ԼԳ. 1)։ Պահպանվել է և Պրոկղին հղած պատասխանը. «Պատասխանի թղթոյ Պրոկղի երանելոյ ի Սահակայ և ի Մաշդոցէ» (ԼԳ. 9)։

Մաշտոց ձևն ունի և Ղազար Փարպեցին, որն իբրև աղբյուր վկայաբերում է Կորյունին։

---

10 «Ազքանազեանց» ձևն ունի Մեսրոպ Վայոցձորեցին. «Եւ նորոգէր վիճակ Հայոց Մեծաց և Ազքանազեան տոհմին» (ԶԲ. 31)։ Կարապետ Սասնեցին միաժամանակ գործածում է երկու ձևերը.. «է և թոռն Թորգոմեան և ազն Ազքանազեան, ծնունդ Հայկեան, հաւուն Հայկազեան (ՍԲ. 16)։ Այստեղ «Ազքանազեանը» շատ ավելի պատկերավորության համար է։

11 Ն. Ակինյանը Կորյունի «Ազքանազեան ազգիս և զՀայաստան աշխարհիս արտահայտության փոխարեն գնում է «Զթորգոմայ ազգիս և զՀայաստան աշխարհիս» (ԿԱ. 1)։ Նա հետևում է Ագաթանգեղոսին՝ «ընթերցեալ զԹորգոմայ ազգիս, զՀայաստան աշխարհիս զաստուածապարգև աւետեացն...» (Զ. 12)։

Ագաթանգեղոսը այդ արտահայտությունը բանաքաղել է Կորյունից։ Հենց միայն այն, որ դա բանաքաղություն է, ապա փոխված և հետամուտ ձևը բանաքաղինն է և ոչ թե նրա աղբյուրինը։

Խորենացին նախընտրում է Մեսրոպ։ Մաշտոց նա գործածել է միայն մեկ անգամ, այն էլ ուրիշ առիթով։ Հետագայում, Խորենացու ազդեցությամբ ընդհանրական է դառնում Մեսրոպ ձևը։ Մեսրոպ է նույնիսկ Փոքր Կորյունի մեջ։ Այս դեպքում էլ բուն Կորյունի բնագիրը դուրս է մնում խմբագրումից։ Մեսրոպ հանդիպում ենք միայն խորագրում. «Պատմութիւն վարուց և մահուան առն ելանելոյն սրբոյ Մեսրոպայ վարդապետի մերոյ Թարգմանչի ի Կորիւն վարդապետէ յաշակերտէ նորին», որ ցույց է տալիս, թե խորագիրը հեղինակային չէ։ Իսկ բնագիրը ամենուր՝ Մաշտոց։

գ) Կորյունի «Վարք Մաշտոցին» ունի մուտք, որով սկսվում է մատյանը և ընդարձակ առաջաբան՝ առաջաբանություն, ուր փորձում է լուծել մի խնդիր. կարելի՞ է, արդյոք, կատարյալ մարդկանց վարքը գրել՝ «Իցէ համարձակութիւն գրով նշանակել զվարս արանց կատարելոց»։ Նա ստիպված է, կամ անհրաժեշտ է համարում ընդարձակորեն քաղվածքներ բերել, հենվել Աստվածաշնչի հեղինակության վրա, որպեսզի ապացուցի թե կարելի է։

Այդ առաջաբանությունը տարօրինակ և անտեղի է թվացել նույնիսկ XIX դարի բանասերին. «Զարմանալի երկյուղածութեամբ չհամարձակիր ձեռնարկել ի գործ յուր մինչև որ Հին և Նոր կտակարանաց խիտ առ խիտ վկայութիւնք չքաջալերեն զինքն, թե չիք ինչ անպատեհութիւն առ ի «գրով նշանակել զվարս արանցն կատարելոց», և այս վկայութիւնք հինգ երեսե ավելի տեղ կգրավեն և եթե նկատենք, որ Մաշտոցի բուն կենսագրությունն հազիվ քսանութերկու երես կլեցնե, կստիպվինք ըսել թե այսպիսի կարճառոտ գրվածո համար այնչափ երկայն առաջաբանն ամեն համեմատութենե դուրս է»,— գրում է Նորայր Բյուզանդացին (ԻՀ. 8)։

Բայց Կորյունը չէր կարող անիմաստ և անտեղի այդքան ջանք գործադրել և էջեր վատնել։ Դա անհրաժեշտ էր Մաշտոցի առաջին վարքագրի և առաջին վարքագրության համար։ Խոսքը առհասարակ կատարյալ մարդկանց մասին չէ, այլ Մաշտոցի։ Մինչ այդ եղած ամբողջ սրբախոսական գրականությունը կատարյալ մարդկանց վարք է։ Մեծ գյուտի հեղինակը նոր էր վախճանվել և չէր հեռացած կենդանի սերնդից, չէր սրբացել։ Նա կար շատերի հիշողության մեջ իբրև մարդ՝ իր համակրություններով և հակակրություններով։ Կորյունը փորձում է բարձրացնել նրա կերպարը առօրեականությունից և ընդունելի դարձնել ամենքին։ Նա Մաշտոցին դասում է «աստվածաբեր ընտրեալների» շարքը,

որպեսզի հենց սկզբից կանխի ամեն մի երկմտություն։ Աստվածաշնչից քաղված օրինակների և առաքյալների անունների հետ Մաշտոցը հանդես է գալիս իբրև ընդհանուր քրիստոնեական մեծություն։

Այդ առաջաբանությունը, սակայն, հասկանալի է և տեղին Մաշտոցի առաջին կենսագրի համար և Մաշտոցի առաջին կենսագրության մեջ։ Հետագայում այն դառնում է բոլորովին ավելորդ և, նույնիսկ, տարօրինակ, երբ Մաշտոցն արդեն իսկական առաքյալի համբավ էր ձեռք բերել։ Ով կարող էր մտածել, թե չի կարելի գրով նշանակել մի մարդու վարքը, որ աստծո ձեռքով դրոշմված գրերը մատուցեց իր ժողովրդին, որ իջավ Բալուից, ինչպես Մովսեսը Սինայից, որ դարձավ երկրորդ Լուսավորիչ։

Առաջաբանությունը վաղուց կորցրել էր իր իմաստը և արդեն Փոքր Կորյունի մեջ իբրև ավելորդ տարր չի ընդգրկված։ Խորենացին և Փարպեցին խոսելով գյուտի և Մաշտոցի մասին, նույնպես բոլորովին անտեղի են համարում սկսել նման առաջաբանությամբ, բայց պահպանվել է Կորյունի բուն երկի մեջ նախնական տեսքով։ Դա ցույց է տալիս, կամ, ավելի ճիշտ, վկայում է բնագրի ոչ միայն առաջնեկությունը իբրև Մաշտոցի վարք, այլև՝ որ երկը չի խմբագրվել, մնացել է անխաթար։

դ) Ամբողջ գրքում զարմանալիորեն չի տրվում հայ եկեղեցու հիմնադրի՝ Լուսավորչի անունը, չնայած դա պետք էր սպասել և, նույնիսկ, անխուսափելի էր։ Մաշտոցը կատարում է առաքելական գործունեություն, որի մասին և պատմում է Կորյունը։ Մաշտոցը քրիստոնեությունը վերահաստատում է Հայաստանի շրջաններում։ Նա շարունակում է Լուսավորչի գործը։ Եվ ամենևին պատահական չէ, որ հետագայում նրան կոչում են երկրորդ Լուսավորիչ։ Այդպիսի համեմատություն Կորյունի մտքով անգամ չի անցնում։ Նա Մաշտոցին համեմատում է Մովսեսի հետ։ Կորյունը շատ անգամ խոսում է Սահակ Պարթևի մասին, բայց նրա նախապապի անունը չկա, մի բան, որ դժվար է ենթադրել։ Լուսավորիչը խորհրդանշում է հայ եկեղեցին, իսկ Կորյունի երկը հայ եկեղեցուն և նրա խնդիրներին է վերաբերում։

Լուսավորչի մասին Կորյունի լռությունը թելադրվում է այնու, որ նրա երկը Լուսավորչի պաշտամունքից ավելի վաղ է գրված, ավելի վաղ, քան Ագաթանգեղոսի Լուսավորչի վարքը։ Բայց դա նաև ցույց է տալիս, որ այն հետագայում Ագաթանգեղոսի ազդեցությամբ որևէ փոփոխություն չի ապրել, ընդհակառակը, Ագա-

քանգեղոսը կամ նա, ով կազմել է Գրիգորի վարքը, առատորեն գույներ ու արտահայտություններ է քաղում Կորյունից, բնորոշելու համար Լուսավորչին, կամ նկարագրելու նրա գործունեությունը:

Ագաթանգեղոս գիրքը դարձավ հայոց վարդապետարան՝ իշխանության գլուխ կանգնած հայ եկեղեցու յուրահատուկ Բիբլիա: Հետագա հայ պատմագրությունը ելնում էր նրանից կամ անպատճառ պետք է հաշվի նստեր նրա հետ, և ոչ միայն հետագա: Ավելի առաջ եղած երկերի վրա էլ Ագաթանգեղոսն իր կնիքը դրեց: Կորյունը, սակայն, մնում է անխաթար: Լուսավորչի անունը նույնիսկ չի թափանցել նրա մեջ:

Այն հատվածները, որոնք Կորյունից անցել են Ագաթանգեղոսին, զուգահեռականություն են ստեղծել երկու բնագրերում, միաժամանակ վերաբերելով և՛ Գրիգորին, և՛ Մաշտոցին: Գրիգորի բարձր հեղինակության պայմաններում պետք է, որ այդ հատվածները Կորյունի բնագրից սղվեին կամ դուրս ընկնեին: Բայց նման բան տեղի չի ունեցել: Դա նույնպես ցույց է տալիս հնագույն շերտ և բնագրային վաղեմություն:

ե) Կորյունը իր երկում անվերապահ տեղ է տալիս Մաշտոցին: Սահակ Պարթևի մասին հիշատակությունները երկրորդային և կրավորական բնույթ ունեն: Հետագա պատմագրության մեջ բոլորովին այլ է: Փարպեցու մոտ, ասենք, առաջին դեր կատարում է ոչ թե Մաշտոցը, այլ Սահակը: Խորենացին նույնպես առաջնային տեղ է տալիս Սահակին, և այդ խնդրում Կորյունի ու հաջորդ աղբյուրների միջև ստեղծվում է ինչ-որ հակասություն: Եկեղեցու ընդհանուր իշխանության պայմաններում, հասկանալի է, եթե Կորյունի բնագիրը խմբագրված լիներ և մեզ հասած ոչ իր սկզբնական տեսքով, շեշտը պետք էր, որ Մաշտոցից անցներ Սահակին: Իսկ մտածել հակառակը՝ անկարելի է:

զ) Կորյունը պատմում է, որ երբ Մաշտոցը գնաց Սյունիք առաքելության, նրան ընդունում է երկրի իշխանը՝ Վասակ Սյունեցին, արտահայտելով ամենաբարձր համակրություն.

«Յորում ժամանակի պարգևեալ յԱստուծոյ, հասանէր ի գլուխ իշխանութեանն Սիւնեաց քաջն Սիսականն Վասակ, այր խորհրդական և հանճարեղ և յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստութեամբն Աստուծոյ: Բազում ինչ նպաստութիւն ցուցանէր աւետարանագործ վարդապետութեանն, իբրև որդւոյ առ հայր՝ հպատակութիւն ցուցեալ, և ծառայեալ ըստ աւետարանին վայելչութեան, մինչ ի վախճան ջհրամայեալսն ի գործ բերէր» (Կ. 62):

Բայց դա հենց այն Վասակն է, որ 451 թվականին տխուր դեր կատարեց և հռչակվեց իբրև դավաճան ու ուրացող: Մեր մատենագրության մեջ դժվար է գտնել ուրիշ այլ կերպար, որ այդքան նշավակված լինի: Այն վաղուց ըմբռնվում է իբրև հասարակ անուն՝ դավաճան:

Պահպանել Վասակի անունը իբրև «այր մեծախորհուրդ և հանճարեղ», միևնույն է թե մատնությունից հետո տասներկու առաքյալների ցանկի մեջ թողնել Հուդային: Բայց զարմանալիորեն Վասակի անունը հանդուրժվել է Կորյունի բնագրում և՝ նման կապակցության մեջ: Գրիչները, թերևս խորշանքով, բայց ճշտորեն արտագրել են այն մյուս տողերի հետ և հասցրել մեզ: Իսկ ենթադրել, որ դա հեղինակային չէ, այլ հետսմուտ, ուղղակի անկարելի է:

Դա բնագրի վաղեմության լավագույն նշան է և միաժամանակ ցույց է տալիս, որ բնագիրը երբեք չի միջամտվել, և երկյուղածությամբ է պահպանվել Կորյունի նույնիսկ տառը:

է) Երբ հին հեղինակների ժամանակը տեղաշարժվում է, կամ բնագրի հարազատությունը կասկածի է ենթարկվում, ամենից առաջ հիմք են ծառայում աղբյուրագիտական տվյալները: Մեջբերված քաղվածքները հաճախ ենթադրում են ավելի ուշ շրջան, քան երկը, կամ բերված են միջնորդաբար հետագա թարգմանությունից կամ հիշատակված են այնպիսի իրադարձություններ, որոնք վերաբերում են հետագա շրջանին և վերջապես՝ արտահայտված է հետագա տրամադրություն: Կարիերը նման փաստեր նկատի ուներ, երբ փորձեց տեղաշարժել Խորենացուն:

Կորյունի բնագիրը աղբյուրագետին կասկածի կամ տարամիտության ոչ մի առիթ չի տալիս: Այնտեղ չկա այնպիսի հատված կամ շերտ, որ դուրս մնար կոնտեքստից: «Վարք Մաշտոցին» պահպանել է յուրօրինակ և զարմանալի ամբողջականություն:

Մի բան, որ կարող է տարակուսս հարուցել, դա Կորյունի հակիրճությունն է, նրա լռությունն այնտեղ, ուր կարծես պետք չէր կամ անկարելի էր, եթե, հիրավի, Կորյունը ժամանակակից է և ականատես:

Կորյունը շրջանցում է իր ժամանակի ամենակարևոր իրադարձությունները, կարծես դրանք բոլորովին չեն եղել: Նա չի հիշում քաղաքական կյանքում ոչ մի դեպք կամ իրադարձություն. Վռամշապուհի մահը, Արտաշեսի գահակալումը և վախճանը, նախարարների դավաճանությունը, մարզպանական կառավարումը

և այլն։ Նա չի հիշում և եկեղեցու կյանքում տեղի ունեցող փոփոխությունները. Սահակի հրաժարեցումը, Սուրմակ երեցի կաթողիկոսանալը, Բրքիշոյի և Շմուելի կառավարումը, Եփեսոսի ժողովը և այլն։

Ինչով բացատրել այդ հանգամանքը։ Թերևս նա ժամանակակից չէր և անտեղյակ է այդ ամենին, կամ երկը նախնաբար այլ բնույթ է ունեցել և ընդգրկում, իսկ ապա խմբագրվել է և հասել բոլորովին այլ տեսքով, ինչպես փորձում է մտածել Ի. Ջավախիշվիլին։

Վերադառնում ենք բնագրի հարազատության խնդրին, բայց արդեն այլ ուղիներով։

Եթե մենք տեսնենք, թե ինչ պատմական միջավայրում և ինչ հանգամանքներում ծնվեց Կորյունի երկը, կարելի է պարզել, թե որքանո՛վ է այն ժամանակակցային իր բնույթով և ընդգրկողականությամբ, և ո՛րն էր նրա ծրագիրը։

Խոսրովը գահընկեց արվեց նախարարների մատնությամբ, «վասնզի գաղտ ուխտ իւր և խորհուրդ ընդ թագաւորին Յունաց է»։ Գահ է բարձրանում Վռամշապուհը։ Նրա ժամանակ որևէ միջադեպ պատմիչները չեն հիշում։ Ընդհակառակը, Խորենացու վկայությամբ նա հանդես է գալիս իբրև խաղաղարար հունաց և պարսից միջև։ Ասենք հենց հույներն ու պարսիկներն էլ ինչ-որ բարի հարաբերություններ էին պահպանում։ Հույն պատմիչները վկայում են, որ Արկադիոս կայսրը մեռնելիս՝ իր որդուն կտակել էր պարսից արքային։ Դա չի կարող ճիշտ լինել, բայց ինչ-որ բան եղել է, որ առիթ է տվել նման զրույցի։

Վռամշապուհի օրով տեղի ունեցավ հայոց գրերի գյուտը, որ թերևս պատմական ամենահարմար պահն էր։

Վռամշապուհը մինչև վերջ կարողացավ մնալ գահի վրա, բայց նրա որդին՝ Արտաշեսը նորից կանչվեց Տիզբոն և նորից մատնությամբ, ու դա արդեն նշանակեց Արշակունիների դինաստիայի և հայոց պետության վախճանը։ Նրա հետ գահազրկվում է և Սահակ Պարթևը իբրև հայրապետ։

Հայ նախարարները կատարեցին մի անօրինակ քայլ։ Նրանք պարսից արքայի մոտ ոչ միայն ամբաստանեցին իրենց թագավորին, այլև խնդրեցին առհասարակ վերացնել ազգային իշխանությունը. «Բնաւ զի իսկ ևս պիտոյ է թագաւոր, այլ իշխան պարսիկ ըստ ժամանակի եկեալ վերակացու լիցի մեզ, որ և զիւրաքանչիւր ուրուք ի մէնջ ծանուցեալ զհպատակութիւն և զանհպատակութիւն՝ ցուցցէ ձեզ» (ԿՂ. 24)։

Պարսից արքային հենց դա էր պետք։

Այդպես վերացան Արշակունիների հարստությունը և Լուսավորչի տան կրոնական բարձրագույն իշխանությունը Հայաստանում։ Նրանք հավասարապես կիսեցին միևնույն ճակատագիրը։ «Եւ անկաւ աշխարհս Հայոց ընդ լծով ծառայութեան անօրէն իշխանութեան Պարսից»,— դառնորեն ավարտում է պատմիչը (ԿՂ. 25)։ Դա 428 թվականն էր։

Այնուհետև սկսվում է մի անհանգիստ ու խառը շրջան։ Եկեղեցին ընկնում է ասորական ազդեցության տակ։ Նախարարների ցանկությամբ կաթողիկոս է ընտրվում Սուրմակ երեցը, որ Ալբիանոսի տոհմից էր և որ բանսարկուի և իր թագավորին ամբաստանողի առաջին դեր կատարեց պարսից արքունիքում։ Բայց նրա հովվությունը այնքան էլ դուր չեկավ, և նախարարներն արքայից խնդրեցին նոր առաջնորդ, և նա ուղարկեց Բրքիշո ասորուն։

Բրքիշոն իր ընկերակիցներով կամ գավառակիցներով գալիս է Հայաստան և հաստատում այնպիսի բարքեր, որոնք անհարիր էին Լուսավորչի ավանդություններին։

«Եկեալ յաշխարհն Հայոց իւրովք գաւառակցօք, որք կէին լոյծ կրօնիւք, եկեալք ընդ նմա յԱսորեստանէ, ըստ սովորութեան իւրեանց աշխարհին՝ տանտիկնօք, և ոչ կէին ըստ սուրբ և ամբիծ կրօնիցն, զոր եդեալ էր և կարգեալ յամենայն եկեղեցիս Հայոց՝ սրբոյ նահատակին Գրիգորի»,—գրում է Փարպեցին (ԿՂ. 26)։

Մոտավորապես նույնն է ասում և Խորենացին. «Սա եկեալ վատթար ընկերակցօք, ածեալ ընդ ինքեան և կանայս տնկալուչս, անժուժաբար և աւելորդօք և յափշտակութեամբ վախճանեցելոցն վիճակաց վարեալ ամս երիս» (Ղ. 349)։

Բրքիշոյի կառավարումից շատ ավելի տուժում են Սահակ Պարթևի ձեռնադրած հոգևորականները, այսինքն՝ Գրիգորյանները. «Առաւել ևս սուգ առեալ հնծէին անմխիթար սքանչելի քահանայքն սուրբ եկեղեցւոյ, որ յառաքելանման աջոյ սուրբ հայրապետին Սահակայ ձեռնադրեալք էին»։

Բրքիշոյի կառավարումը դառնում է անտանելի։ «Եւ չկարացեալք հանդուրժել առ ի յերկարս այսպիսի զեղխ և անարժան կարգի՝ խոտեալ մերժեցին զԲրքիշոյն ի քահանայապետութենէն Հայոց» (ԿՂ. 26)։

Արքայից խնդրում են «զայլ ոք ըստ կրօնից նոցա» (Ղ. 349), կամ՝ «ըստ մերում բնիկ կարգիս, որ եղեալ վերակացու կալցի հաստատուն զկարգ սուրբ եկեղեցւոյ» (ԿՂ. 26)։ Խնդիր է դրվում վերադարձնել Սահակ Պարթևին, որ արգելված էր Տիզբոնում. «Եւ կիսոցն ի նոցանէ զմեծն Սահակ խնդրեալ» (Ղ. 349)։ Այդպիսի

Ջարժեր թարգմանել Աստվածաշունչը և լավ էր մնալ ինչպես առաջ. «Թող կացեալ մնացեալ էաք ի նոյնն»: Ջարժեր ստեղծել ազգային գիր:

Հալածվում են գրի հետամուտ մարդիկ: Փարպեցին իր Պղծի մեջ օրինակներ է տալիս, որով պարզ է, թե ինչի էր ուղղված հակառակությունը: «Անարատ և յամենեցունց յարգելի յոյսն տէր Խոսրովիկ, չև ևս հասեալ ի սահմանս մեր, մինչդեռ գայր ի Ճանապարհի, և լուան՝ որպէս ի վերայ թշնամւոյ ընդդէմ զինեցան ասելով. «Ահա ուր գայ միւս ևս թարգմանն»:

Չհասնելով սահմանին, այդպես էլ նա մեռնում է, «որում և տեննչալի նշխարացն այլք և ոչ մեք արժանի եղեն ընդունակութեան» (ԿՀ. 202):

Մյուս ևս թարգմանն: Թարգմանչաց շարժումը դառնում է մի տեսակ նշավակություն:

Քրիստոնյա աշխարհը վաղուց մոռացության էր տվել Պենտակոստեի գեղեցիկ երազը: Արևմուտքում տիրություն էին անում լատիներենն ու հունարենը, արևելքում՝ հունարենն ու ասորերենը: Երրորդը՝ հանցանք էր:

Երբ X դարում ստեղծվեց սլավոնական գիր, Հռոմի եկեղեցին նրանց մեղադրեց եռալեզվյան հերետիկոսության մեջ և բուլղար հոգևորականներին հալածանքի ենթարկեց Աստվածաշնչի թարգմանության համար: Յան Հուսը կենդանի այրվեց, որ փորձ էր արել աստծո հետ հաղորդակցվել ոչ աստծո լեզվով, այլ ազգային չեխերենով, իսկ Լյութերը «հենց իր՝ սատանայի կողմից էր դրդվել գերմաներեն թարգմանելու Սուրբ Գիրքը»: Բայց դեռ V դարում ասորական եկեղեցին եռալեզվյան հերետիկոսության մեջ մեղադրեց Թարգմանչաց, և առաջին զոհերը նրանք ունեցան, ինչպես Խոսրովիկը, Մովսեսը և ինքը՝ Փարպեցին, որ այնպիսի ատելություն էր տածում ամեն մի ասորականության նկատմամբ:

Հառնող ազգային մշակույթի դեմ բարձրացած ալիքը սպառնալից բնույթ է ստանում: Ծանրանում է և երկրի քաղաքական վիճակը. «Այժմ մարտք ի ներքուստ և արհավիրք արտաքուստ»,— գրում է Խորենացին: «Եւ չէ ի միջի, որ խրատէր և յարմարէր ի պատերազմ»—և ոչ ոք չկար, որ մղեր մարդկանց պայքարի (Ղ. 360): Այստեղ արդեն Խորենացին ճիշտ չէ: Կար: Եվ դա հենց նույն Թարգմանչաց սերունդն էր:

Վեհմիհրշապուհից հետո Հայաստանի մարզպան է նշանակվում Վասակ Սյունին: Վերանում է հակաթոռ կաթողիկոսությունը

և միանձնյա հոգևոր տեր է դառնում Հովսեփ Վայոցձորեցին: Տեղի է ունենում Շահապիվանի ժողովը, որ կարևոր դեր խաղաց եկեղեցու կյանքում: Պետականության վերացումից հետո դա առաջին «աշխարհահոգ խորհուրդն» էր և աշխարհահոգ խորհուրդ ունեցավ: Երկիրը կորցնելով իր ազգային իշխանությունը մնացել էր անտերունչ: Շահապիվանի ակտով եկեղեցին կառավարելու քաղաքական պարտավորություն ստանձնեց: Ժողովի հրապարակած կանոնների առաջաբանը այդ գաղափարն է արտահայտում:

«Պարտ և պատշաճ է նաւավարին հոգալ զարուեստագործութիւն նաւին և զշաւիղս ծովուն նկատել և ըստ հողմոցն աջողութեան գնալ ի վերայ մկանանց ծովուն: Նոյնպէս և զաւրավարին յամենայն ժամ զզաւրսն ի հանդիսի անցուցանել զայրընտիր և զձիրնտիր. զէն զարամբ, սպառազէն զերիվարաւ և ակն ունել ի ճակատուն յաղթող գտանել և առնուլ պսակ և պատիւ ի թագաւորէն: Ապա առաւելապէս արժան և իրաւ է վարդապետաց, սրբոյ եկեղեցւոյ հովուաց, առաջնորդաց օրինաց արդարութեան և ստոյգ պատուիրանաց Աստուծոյ կենդանւոյ յամենայն ժամ յաւրէնս Տեառն խորհել ի տուէ և ի գիշերի և զմանկունս եկեղեցւոյ յամենայն ժամ նորափետուր զարդարել ի տէր» (ՄՀ. I. 424):

Բարձրացվում է հոգևորականության դերը:

Ժողովին ներկա էին ոչ միայն հոգևորականները՝ համաւրէն ուխտ սրբոյ եկեղեցւոյ, այլև՝ իշխանք ամենայն, որոնք իրենց հպատակությունն են հայտնում եկեղեցապետությանը.

«Զեղեալ կարգ սրբոյն Գրիգորի և Ներսէսի և Սահակայ և Մաշտոցի, դուք անդրէն հաստատեցէք և այլ զլաւն ևս որպէս եւ ձեր կամք են, և մեք կամաւք և ախորժիւք յանձն առնումք,— հայտարարում են նրանք: — Քանզի կարգք եկեղեցւոյ թուլացան և մարդիկ յանօրէնութիւն դարձան: Արդ՝ օրէնք, որ աստուծոյ հաճոյ են և եկեղեցւոյ նորաշինութիւն, դուք զայն կարգեցէք և մեք հնազանդիմք և հաստատուն պահեմք» (ՄՀ. I. 428):

Եկեղեցին ստանձնում է ազգային քաղաքական դեր: Մենք այդ ընթացքին հետևեցինք Իննակնյան վայրից, ուր առաջին աստծո տունը կանգնեց, մինչև Շահապիվան՝ «բանակատեղ թագաւորացն Հայոց», և խորհրդանշական է, որ պետությունից եկեղեցու ժառանգավորման ակտը այդտեղ հաստատվեց: Այդտեղից էլ զինվորները գնացին Ավարայր:

Գիրը ծնվեց նույն երթի մեջ, ուղղակի ճանապարհին, և պետք չէր թույլ տալ, որ այն ճխլվի անիվների տակ: Կորյունի երկը

հղացվում և գրվում է հենց այդ նպատակով։ Երբ նա ձեռնարկում էր «Վարք Մաշտոցին», արդեն ուներ Հովսեփ Վայոցձորեցու հրամանը և աշակերտների քաջալերությունը։

«Վարք Մաշտոցին» թվագրվում է 443—449-ի սահմաններում, որ բարձրացող եկեղեցու առաջին պահերն են։

Կորյունը հատուկ խնդիր է կատարում։ «Թեպէտ և էի կրտսեր բազոյն, և առաւել քան զկար մեր, գրաւեալ անաչառ հրամանին հասելոյ, փութանակի և առանց յապաղելոյ զառաջի եղեալն մատենագրել։ Զորս և մեր համօրէն աղաչեալ երկախառնել ընդ մեզ աղօթիւք՝ յանձնարարութեամբ աստուածեղէն շնորհացն, զի

Կորյունի երկը մնացել է անաղարտ, որովհետև նա գրել է ընդհանրականը, առաքելականը։ Սրբացվել է Մաշտոցը և նրա հետ՝ նրա պատմությունը։ Ու հետագա ամեն մի ընդօրինակող բնագրին նայել է իբրև Սուրբ Գրքի էջ։

Այստեղ դեր ունի նաև բնագրի ոճն ու ժանրային բնույթը։ Կորյունի լեզուն արտահայտում է դասական V դարը, բայց զարմանալիորեն բարդ և այնպես ագուցված, որ ամբողջ բնագիրը կարծես մեկ անքակտ տող է և անհնար է տրոհել, ընդարձակել կամ կրճատել։ Ընդմիջարկումները դառնում են, գրեթե, անկարելի, ինչպես տողակապով բանաստեղծություն, որ քանդելիս կարող է այբուբենի կարգը խախտվել։ Այդ բարդ ու անմատչելի լեզուն թույլ չի տվել ազատ միջամտությունների։ Գրիչները շատ ավելի փորձել են գլուխ հանել, հաղթահարել։ Ահա թե ինչու կարելի է գտնել բազմաթիվ տարընթերցվածներ, ակամա աղավաղումներ, որոնք գրչական վրիպակների կամ վերծանումների բնույթ ունեն, բայց ոչ մի տարբերակ, որ կարող է օտար ձեռք ենթադրել։

Եվ այդ պատկերային ոճը, կիսատ ասված արտահայտությունները, հետաքրքրություն գրգռող, բայց անպատասխան թողնված շատ խնդիրներ ժամանակի ու քաղաքական պահանջների ազդեցության տակ հետագայում բազմաթիվ վարկածներ են առաջացրել։

Կորյունի երկը դարձել է մի տեսակ բնաբան, որից ելնում են մեկնությունները և, ինչպես հաճախ, իբրև մեկնություն հեռանում բնագրից, իսկ բնաբանը մնում է նույնը։

ԱՌԱՋԻՆ ՄԵԿՆԻՉՆԵՐԸ

Գյուտին անդրադարձել են V դարի ևս երկու պատմիչ. Ղազար Փարպեցին և Մովսես Խորենացին։

Փարպեցին ծնվել է 440—443 թվականների միջև, երբ արդեն չկար Մաշտոցը։ Բայց նա Կորյունից հետո ամենից ավելի մոտ է կանգնած գյուտի ժամանակներին։

Փարպեցու աղբյուրը Կորյունն է. «Եւ զայս թէ կամիցի ոք գիտել հաւաստեաւ ի պատմութենէ գրոց առն ցանկալի Կորեան, աշակերտի նորին երանելոյն Մաշտոցի, կարդացեալ տեղեկասցի զվարս կենաց նորա և զիւր հայերէն նշանագրացն, թէ երբ կամ ուր և կամ յոյր ուրուք ձեռն գտանէ... զոր կարգեաց գրելով ճշմար-

տապէս յառաջագրեալ այրն հոգևոր Կորիւն, ուստի և մեր բազում անգամ կարդալով տեղեկացեալ հաւաստեաւս (ԿՀ. 13)։

Ջնայած դրան, Փարպեցին շատ բանով հեռանում է Կորյունից։

Խորենացին նույնպես հենվում է Կորյունի վրա։ Բայց անհանգիստ ու քննախույզ պատմիչը չի բավարարվում Կորյունի տվյալներով, նա շատ անգամ լրացնում է այլուստ, ի լրո, կամ սեփական երևակայությամբ։

Հետագայում Խորենացին դառնում է առաջին սկզբնաղբյուր Կորյունին հավասար, և հաճախ դիմում են նրան։ Իսկ VI—VII դարերում Կորյունից և Խորենացուց բանաքաղությամբ ստեղծվում է Վարքի մի տարբերակ, որ բանասիրության մեջ կոչվեց Փոքր կամ Սուտ Կորյուն։ Այն կազմված է Կորյունի երկը հեշտալուր և մատչելի դարձնելու համար և կարծես նպատակ ունի հաշտեցնել Կորյունին և Խորենացուն։

Կարելի է ասել, Փարպեցին ու Խորենացին Կորյունի առաջին մեկնիչներն են։

Հետագա մատենագիրները, որոնք անդրադարձել են գյուտին, նոր բան չեն ավելացնում, այլ միայն կրկնում են առանձին խեղումներով։

Իսկ ավանդությունը, որ ստեղծում է գեղեցիկ կամ անոճ մի լեգենդ, և որևէ դյուրահավատ պատմիչ հավաստում է, և ինչո՞ւ միայն պատմիչ։ Եվ մատյանները, որ հասել են մեզ, մի ծեր գրչի փոքրիկ վրիպակ... և դրա վրա այսօր վարկածներ են բստեղծում։ Ժամանակն այնպես է խառնել այդ մեծ իրողության պատկերը, կարծես նախիր է անցել կտավի վրայով։

ԳՅՈՒՏԻ ՇԱՐԺԱՌԻԹՆԵՐԸ

Մենք տեսանք, թե ինչ բնույթ ունեին հինգերորդդարյան միտումները, որոնք ծնեցին գիր։ Իսկ ի՞նչ շարժառիթներ էին ընկած բուն գյուտի և Մաշտոցի գործունեության հիմքում։

«Մաշտոցը որպես հունական քրիստոնեության ներկայացուցիչ հոգ տարավ այբուբենի կատարելագործմամբ ամենից առաջ քարոզչական նպատակների համար»,— գրում է Ադոնցը, «Տառերը հարկավոր էին հատկապես քրիստոնեության տարածման համար»,— նկատում է Լեոն, «Հայ գրերի գյուտը՝ անշուշտ Հայաստանում ևս, ինչպես և գոթերի ու սլավոնների մոտ ամենից

առաջ նպատակ ուներ ստեղծել քրիստոնեական գրականություն տեղական լեզվով»,— գրում է Մանանդյանը (ՀՉ. 246)։ «Գիրն ու դպրությունը ծագել էր բավարարություն տալու առաջին հերթին եկեղեցու կարիքներին»,— գրում է Աբեղյանը (Ա. 113)։

Կարելի է շարունակել։ Ընդհանուր կարծիքն այն է, որ գյուտի գաղափարը ծնվել է քրիստոնեության քարոզչությունից, և հետապընդում էին ամենից առաջ եկեղեցա-կրոնական նպատակներ։

Գիտնականները ամենևին էլ չեն հապաղում գյուտի մեջ նկատելու քաղաքական շեշտեր։ «Ակներև է սակայն, որ գյուտն ունեցավ նաև քաղաքական մեծ նշանակություն»,— գրում է Մանանդյանը (ՀՉ. 246)։

Աբեղյանն ավելի առաջ է գնում. «Բայց Մաշտոցի սկսած և գլուխ բերած մեծ գործը լոկ քրիստոնեություն քարոզելու համար չի եղել, կային նաև ազգային-քաղաքական պատճառներ, որոնց մասին լռում է Կորյունը՝ ժամանակի քաղաքական-եկեղեցական դժվարին պայմանների հետևանքով» (Բ. 296)։

Աբեղյանը նշում է ոչ թե հետևանքը, ինչպես Մանանդյանը, այլ բուն պատճառները։ Բայց ամբողջ խնդիրն այն է, որ հիմնական ազդակները ոչ թե եկեղեցական-կրոնական, այլ ազգային-եկեղեցական-քաղաքական բնույթ ունեին և պետք չէ դրանց միջև լոկ և նաև բաժանման եզրեր դնել։ Քրիստոնեության քարոզչությունը, ինչպես և գրերի գյուտը հավասարապես ծառայում էին մեկ խնդրի և զուգորդաբար բխում մեկ ընդհանուր պահանջից։ Դա նկատելի է հենց Մաշտոցի վարքագծում։

Ինչպես տեսանք, Կորյունը կարողացել է ելք գտնել Մաշտոցի մեծությունը ընդունելի և անքննադատ դարձնելու համար, բայց դրանով գյուտին տվել է սոսկ կրոնական բնույթ, և տվերի տակ են մնացել Մաշտոցի «բազմախուռն վաստակները»։

Սակայն իր՝ Կորյունի մոտ և մյուս պատմիչների հիշատակություններում կարելի է գտնել այդ վաստակների խուլ արձագանքները։

Կորյունը, սկսելով Մաշտոցի բուն կենսագրական մասը, այլ բնորոշումների հետ հիշում է նաև. «Տեղեկացեալ և հմուտ եղեալ աշխարհական կարգաց»։ Իսկապես, նա տեղյակ և հմուտ էր աշխարհական կարգերին։ Դա բնական է. մանկուց ստացել էր հունական կրթություն, ծառայել արքունիքում իբրև դպիր կամ դպրապետ, բոլոր արքունի գործերը անցնում էին դպիրների ձեռքով, եղել էր զինվորական. մոտ կանգնած կառավարող շրջաններին և ծանոթ երկրի քաղաքական կյանքին։ Սակայն ի՞նչ անհրաժեշտություն ուներ Կորյունը այդ նախադասությունը գրելու մի մարդու մասին, որը պետք է մերկանար իշխանակիր ցանկություններից և դառնար կրոնավոր։ Ոչ մի խոսք չկա, որ նա խորշել է այդ կարգերից և հեռացել։ Ակնհայտ է, որ դա պատասխանն է նրա հետագա գործունեության։ Նա տեղյակ ու հմուտ էր աշխարհական կարգերին — դա անհրաժեշտ էր գյուտի համար։

Կորյունը, իրեն հատուկ ոճով, պատմում է այնուհետև, որ նա երբ զինվորական արվեստով սիրելի էր դարձել զորականներին, երբ ամեն պատրաստությամբ զարդարելով իրեն իշխանների ծառայությունն էր կատարում, հանկարծ որոշում է միայնակյաց դառնալ։ Անցումը շատ է անակնկալ և տարակուսելի։

Միայնակեցությունը IV և V դարերում, համենայն դեպս, որոշ կրավորական բողոք էր իրականությունից և հետահայաց մղումն պարզունակ քրիստոնեության, բայց, միևնույն է, եսական բնույթ ուներ և հոգում էր, ամենից առաջ, իր՝ անհատի փրկության մասին։ Եվստաթեոս Սեբաստացին փորձեց այն մոտեցնել եկեղեցուն և իր ջանքերի մեջ բավական առաջ գնաց։ Իսկ Կորյունի պատմածից երևում է, որ Մաշտոցը ուղղակի իրեն նվիրել է ճգնակեցության։

«Բազում և ազգի ազգի վշտակեցութիւն ըստ Աւետարանին կրէր ամենայն իրաց. ամենայն կրթութեամբ հոգեւորացն զանձն տուեալ՝ միայնաւորութեան, լեռնակեցութեան, քաղցի և ծարաւոյ և բանջարաճաշակութեանց, արգելանաց անլուսից, խարազանագեստ և գետնատարած անկողնոց։ Եւ բազում անգամ զհեշտական հանգիստ գիշերոյն և զհարկ քնոյ յոտնաւոր տքնութեան ի թօթափել ական վճարէր» (Կ. 38)։ («Շատ և տեսակ-տեսակ վշտակեցություններ կրեց ըստ Ավետարանին ամեն բանով. իրեն տալիս էր ամեն հոգևոր վարժությունների. միանձնության, լեռնակեցության, քաղցի ու ծարավի և բանջարաճաշակության, անլույս արգելարանների, խարազանազգեստ և գետնատարած անկողինների։ Շատ անգամ էլ գիշերվա հեշտալի հանգիստն ու քնի հարկը ոտի վրա տքնությամբ վերջացնում էր մի ակնթարթում»)։

Սա Մաշտոցի նկարագրի հետ չի բռնում։ Մի մարդ, որ այնպես խորամուխ է եղել աշխարհական կարգերին և չի հիասթափվել, իսկ այնուհետև գիտենք, թե ինչպիսի եռանդուն գործունեություն է ծավալում՝ մի քանի անգամ շրջելով Հայաստանում և

անցնելով վրաց աշխարհից մինչև Կոստանդնուպոլիս, չէր կարող այդպիսի ոգևորություն ունենալ անապատական կյանքի նկատմամբ, չէր կարող անառիթ միայնակեցության դիմել։

Խորենացին այստեղ լրացնում է Կորյունին. «Տեսեալ թէ ի վերջ հասեալ է թագաւորութիւնն Հայոց, և զխռովութիւնն նիւթ վերոյ համբերութեանն գտեալ Մեսրոպայ...» (Ղ. 316)։ Այսպես, երկրի քաղաքական դրությունն է ստիպում նրան դիմելու միայնակեցության և ոչ թե սոսկ հոգևոր պահանջից դրդված, ոչ թե «անձն ժուժկալ խնդրէ զանապատ»։

Այսպիսով, Մաշտոցը, որ տեղյակ ու հմուտ էր աշխարհական կարգերին, ընտրում է միայնակեցությունը մի նոր ուղի, երբ տեսնում է, որ հայոց թագավորության վերջը հասել է, երկրի «խռովությունը համբերության նյութ է» դարձնում։

Բայց առաջ գնանք։ Կորյունը չի նշում, թե որտեղ է Մաշտոցը ընտրել իր համար ճգնավայր, ուր նա մնացել է «ոչ սակաւ ժամանակ», իսկ Խորենացին ուղղակի ասում է. «Երթեալ ի գաւառն Գողթան բնակէ, զմիայնակեցութեան վարս ստացեալ»։ Այնուհետև Կորյունը պատմում է, որ Մաշտոցը թողեց միայնակեցությունը և իր հավատացյալներին, այսինքն ընկերակիցներին առավ գնաց իջավ Գողթն, որտեղ նրան դիմավորում է, նրա առաջ է դուրս գալիս Գողթնի իշխանը։ Սկսվում է քարոզչական գործունեությունը, որի հետևանքով խռովություն բարձրացրած հակաքրիստոնյա տարրերը փախչում են։

Բերենք այդ հատվածը, քաղելով Կորյունից և Խորենացուց.

Կորյուն.

«Առեալ այնուհետև երանելոյն զհաւատացեալս իւր, դիմեալ իջանէր յանկարգ և յանդարման տեղիս Գողթան։ Այլ և ընդ առաջ ելանէր նմա իշխանն Գողթան, այր երկիւղած և աստուածասէր, որում անուն էր Շաբիթ, և ասպնջական հիւրամեծար գտեալ՝ բարեպաշտութեամբ սպասաւորէր ըստ աշակերտաց հաւատոցն Քրիստոսի։ Իսկ երանելոյն վաղվաղակի զաւետարանական արուեստն ի մէջ առեալ, ձեռն արկանէր զգաւառովն հանդերձ միամիտ սատարութեամբ իշխանին, գերեալ զամենեսեան ի հայրենեաց աւանդելոց, և ի սատանայական դիւապաշտ սպասաւորութենէն՝ ի հնազանդութիւն Քրիստոսի մատուցանէր։

Եւ յորժամ ի նոսա զբանն կենաց սերմանեալ, յայտնի իսկ բնակչաց գաւառին նշանք մեծամեծք երևէին, կերպակերպ նմանութեամբ դիւացն փախստական լինելով՝ անկանէին ի կողմանս Մարաց» (Կ. 40)։

(«Երանելին այնուհետև իր հավատացյալներին առավ գնաց իջավ Գողթնի անկարգ ու անխնամ [թողած] տեղերը։ Նրա առաջ դուրս եկավ նաև Գողթնի իշխանը, մի աստվածավախ և աստվածասեր մարդ, որի անունը Շաբիթ էր և հյուրամեծար ասպնջական հանդիսանալով՝ բարեպաշտությամբ սպասավորում էր [նրան] Քրիստոսի հավատքի աշակերտների [կարգի] համաձայն։ Իսկ երանելին իսկույն իր ավետարանական արվեստը բանեցնելով՝ իշխանի հավատարիմ օգնությամբ սկսեց [քարոզել] գավառում. ամենքին իրենց հայրենական ավանդություններից ու սատանայական դիվապաշտ ծառայությունից գերեց շուռ տվեց Քրիստոսի հնազանդությանը։

Եվ երբ նրանց մեջ սերմանեց կյանքի խոսքը, հայտնապես մեծամեծ հրաշքներ երևացին գավառի բնակիչներին, դևերը զանազան կերպարանքներով փախան, ընկան Մարերի կողմը»)։

Խորենացի.

«Եւ որ ի նմա ղողեալ աղանդն հեթանոսական թագուցեալ յաւուրցն Տրդատայ մինչև ցայն ժամանակս, և ապա յայտնեցաւ ի վատթարել թագաւորութեանն Արշակունեաց, զայն եբարձ օգնականութեամբ իշխանի գաւառին, որում անուն էր Շաբիթ։ Ուր նշանք աստուածայինք լինէին, որպէս առ սրբովն Գրիգորիւ. հալածական լեալ դևք մարմնաւոր տեսլեամբ անկանէին ի կողմանս Մարաց» (Ղ. 316—317)։

(«Այդտեղ թաքնված հեթանոսական աղանդը, որ Տրդատի օրերից մինչև այդ ժամանակ ծածուկ էր մնում և Արշակունյաց թագավորության տկարանալու ժամանակը երևան եկավ, նա վերացրեց գավառի իշխանի օգնությամբ, որի անունն էր Շաբիթ։ Այստեղ աստվածային հրաշքներ երևացին, ինչպես սուրբ Գրիգորի ժամանակ. մարմնավոր կերպարանքով դևերը, հալածված, ընկնում էին Մարաց կողմերը»)։

Պարզ նկատելի է, որ Խորենացին օգտվել է Կորյունից, բայց նա ունի մի հատված, որ չկա Կորյունի մոտ։ Կորյունը չի նշում, թե ինչու Մաշտոցը թողեց իր կուսակրոն վարքը և անցավ քարոզության։ Իսկ Խորենացու մոտ լիովին իմաստավորված է այդ անցումը։ Արշակունի իշխանության թուլության հետևանքով ընդդիմադիր ուժերը գլուխ են բարձրացրել, և Մաշտոցը հարկադրված իջել է ճգնարանից։ Դարձյալ քաղաքական նկատառումներ։ Թերևս Խորենացին ինքն է լրացրել Կորյունի թերին, կամ ճշմարիտ է և նկատի ունի պատմական մի աղբյուր։ Միևնույն է,

նրա պատմածը չափազանց հավանական է և հենվում է նույն Կորյունի վրա։

Մաշտոցը անսպասելի իջնում է իր ճգնարանից, որին դիմավորում է Գողթնի իշխանը. «Ընդ առաջ ելանէր նմա իշխանն Գողթան»,— ուրեմն, բնականաբար, սպասում էր նրան։ Պարզ նկատելի է, որ Մաշտոցը ոչ թե մի սովորական ճգնավոր է, այլ ինչ-որ լիազորություններով օժտված անձնավորություն, որին դիմավորում է իշխանը։ Բացի այդ, Մաշտոցը չի բավարարվել միայն իր ավետարանական արվեստը բանեցնելով, այլ հենվել է նաև ուժի վրա, ուժ է գործադրել, այլապես ինչով պիտի բացատրել իշխանի հավատարիմ օգնությունը։ Հետևանքը լինում է այն, որ «կերպակերպ նմանութեամբ դիւացն փախստական լինելով՝ անկանէին ի կողմանս Մարաց»։ Դա ևս խոսում է հալածանքի մասին։

Այսպիսով, եթե, նույնիսկ, Խորենացին չի արձանագրում պատմական փաստը, այլ ինքն է հնարում, տալով իր սեփական բացատրությունը, համենայն դեպս, ելնում է Կորյունից։

Որքան էլ կասկածանքով նայենք Խորենացու տվյալներին, համարելով նրան ոչ ժամանակակից, թերևս, հետագա դարերի հեղինակ, ինչպես հաճախ են կարծել, միևնույն է, նրա վարկածը, երևույթների նրա մեկնությունը ինքնին գիտական հետաքրքրություն է ներկայացնում։ Խորենացին Մաշտոցի գործողությունների մեջ տեսել է քաղաքական շարժառիթներ։

Բայց վերադառնանք ճգնակեցության հարցին։

Կորյունը նշում է, որ Դանիելի մոտ եղած գրերը Հայոց արքային ուղարկվեց նրա թագավորության հինգերորդ տարում, մինչև այդ Մաշտոցը ճգնությամբ է ապրել, ինչպես նա է ասում՝ ոչ սակաւ ժամանակս, հետո իջնում է Գողթն, ճնշում գլուխ բարձրացրած հեթանոսներին, և «աւուրս բազումս» թաղվում մտախոհությունների մեջ։

Բայց ի՞նչ է արել Մաշտոցը այդ տարիներին, բացի պահքից և աղոթքից։ Նա, ինչպես Կորյունն է վկայում, «գտեալ եւս զոմանս՝ յինքն յարեցուցանէր՝ աշակերտեալ նմին սովորական աւետարանութեան»։ Այսպես, ուրեմն, գտել է որոշ համախոհներ, որոնց հետ զբաղվել է ավետարանի ուսուցմամբ, ավելի ճիշտ, նրանց էլ վարժեցրել ավետարանական կյանքին, ավետարանի թելադրած կյանքին։ Այսքանը միայն։

Դա հարցի պատասխանը չէ։ Այստեղ մեզ օգնում է մի շատ կարևոր փաստ։

Փոտ պատրիարքի «Գրադարան» աշխատության մեջ, որ նրա կարդացած մոտ 300 գրքերի բովանդակության համառոտ կամ ընդարձակ ծանուցումն է (annotatio), հիշվում է նաև մի գիրք, որ վերաբերում է Թեոդորոս Մոպսուեստացուն և ուղղված է, ամենայն հավանականությամբ, Մաշտոցին։ Ծանոթագրված է, այսպես.

«Յաղագս որ ի Պարսս մոգութեան, ի ճառս երից։ Կարդացեալ եմ Թեոդորի գիրքը Յաղագս որ ի Պարսս մոգութեան եւ զինչ որ ի բարեպաշտ հաւատոյ զանազանութիւն նորա յերից ճառս։

Առաջին ճառում խոսում է պարսից պիղծ կրոնի մասին, որ մուծել է Զարադը, այն է՝ Զրվանի մասին, որին ամեն բանի սկզբնապատճառ է դնում և որին անվանում է նաև բախտ։ Եվ թե ինչպես հաշտ էր անում, որ ծնի Որմզդին, ծնում է սատանայի։ Եվ նրանց արյունապղծության մասին։ Մի խոսքով ամբարիշտ և գարշելի կրոնը մեջ բերելով հերքում է առաջին ճառում» (Թ. 201)։

Բանասիրական այս հետաքրքիր նյութի մասին խոսում է Ադոնցը իր «Անծանոթ էջեր Մաշտոցի և նրա աշակերտների կյանքից ըստ օտար աղբյուրների» հոդվածի մեջ։ Մեր աղբյուրը նա է[12]։

Ադոնցը դրանով աշխատել է ցույց տալ Մաշտոցի կապը Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետ և այդ փաստի մեջ, ոչ այնքան աններկբա, հիմքեր գտել գրերի գյուտի մոտավոր տարեթիվը որոշելու համար։ Մեզ գրքի բնույթն է հետաքրքրում։

Հենց առաջին հայացքից տեսնում ենք, որ դա մի տեսակ եղծ աղանդոց է, ավելի ճիշտ՝ եղծ աղանդոյ՝ հերքումն պարսից քեշին։ Երկը գրված է զրադաշտականության դեմ քրիստոնեական դիրքերից և ուղղվել է Մաստուբիոսին, «ծագումով Հայաստանից և ինքն քորեպիսկոպոս»։ Որ Մաստուբիոսը Մաշտոցն է, չենք տարակուսում, համենայն դեպս Ադոնցի փաստարկները համոզիչ են։

Այդպես, ուրեմն, Մոպսուեստացին այդ գիրքը գրել է Մաշտոցի պատվերով։

---

[12] Փոտ պատրիարքի այս տեղեկությունը հայտնի է Ալիշանին. «Այս բանիս նկատմամբ յիշելի է բազմահմուտ այլ և բազմահնար Փոթի գրածն ի Բիւրապրակ (կամ Բիւրամատեան և կամ Հազարամատեան) Մատենադարանի իւրում (ՁԱ) Թեոդորոս Մոպսուեստացւոյ համար թե գրեց առ Մաշտոց քորեպիսկոպոս Հայոց՝ Մոգուց աղանդոյն վրայօք» (ժ. 50)։ Ադոնցն իր հոդվածը տպագրել է «Հանդէս ամսօրեայ»-ում 1925 թվականին, ապա նույն թվականին Վիեննայում առանձին գրքով, որից արտատպված է «Մեսրոպ Մաշտոց» ժողովածուի մեջ, 1962 թվականին, Երևանում։ Ադոնցը թերևս կարող էր իր խորագրից «անծանոթ» բառը ազել։

Տեսանք, որ Մաշտոցը երկրի քաղաքական դրությունից ելնելով թողեց արքունիքը և գնաց անապատ: Նա պատվիրում է պարսից քեշի դեմ հատուկ ուսումնասիրություն և մի այնպիսի մարդու, որ ժամանակի խոշոր դեմքերից մեկն էր: Նրա կապը Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետ, պատվիրված գրքի միտումն ու բովանդակությունը, ճգնակեցության համար ընտրած վայրը՝ Գոթնի կողմերը, որը մոտ է պարսից սահմանին և ավելի ենթակա ազդեցության, մեզ որոշ բան են հուշում: Մաշտոցը թողնում է արքունիքը ոչ թե հիասթափությունից, այլ հատուկ դիտավորությամբ: Հայաստանի բաժանումից և մի մասի պարսից տիրապետության տակ ընկնելուց հետո զրադաշտական նկրտումների, պարսից բարձրացող ազդեցության դեմ դաղափարական դիմադրություն կազմակերպելու համար: Նա այնտեղ իրեն է հարեցրել մի քանի ուրիշների («եւ գտեալ եւս զոմանս յինքն յարեցուցանէր»): Նա նրանց հետ իր ժամանակը անցկացրել է ոչ թե պահքով ու աղոթքով, կամ ոչ միայն պահքով ու աղոթքով, այլև նախապատրաստվելով պայքարի պարսից քեշի դեմ, պարսից դեմ— այն, ինչից վտանգ է սպառնում:

Դարձյալ քաղաքական նկատառումներ:

Այսպիսով, Մաշտոցն իր քարոզչական գործունեությունն սկսել է, ճիշտ է, քրիստոնեությունը տարածելու համար, բայց զրադաշտականության դեմ պայքարի դիտումով: Տարբերությունը մեծ է: Եվ դա տարբերում է հայոց երկու առաքյալներին՝ Գրիգորին և Մաշտոցին: Քրիստոնեությունը ինքնին տարածված էր Հայաստանում և, իբրև պետական կրոն, մեկ դար է ինչ գոյություն ուներ: Քրիստոնեությունը տարածելու անհապաղ անհրաժեշտություն չկար, եթե այդ հարցը չլիներ: Քրիստոնեությանը պետք էր տալ հատուկ ուղղվածություն, այն պետք էր գրգռել զրադաշտականության դեմ, մի ուսմունքի, որի կրողը պարսից թշնամի պետությունն էր: Ուսմունքը վերածվում է քաղաքական զենքի: Գրիգորը պայքար էր ծավալում հեթանոսության դեմ, միևնույն է, այն զրադաշտականություն է թե ոչ, այժմ պայքար է գնում հեթանոսության դեմ, քանի որ այն զրադաշտականություն է: Սրա մեջ է նոր առաքելականի բովանդակությունը: Մոպսուեստացու գիրքը ուղղակի այդ է վկայում և ամենևին էլ պատահական օրինակ չէ: Ալիշանից տեղեկանում ենք, որ համաձայն Սեն-Մարտենի «եզնիկ և Արձան Արծրունի և ուրիշներ այլ գրեցին ընդդէմ Մոգուց և գրածնին գտնուի հիմայ»: Նրան անհայտ է, թե ինչ աղբյուրից

է վերցրել Սեն-Մարտենը, բայց «գիտեմ ստուգիւ», հավաստում է Ալիշանը, որ եզնիկը մոգերի մասին «գրած է առ վարդապետ իւր Մաշտոց» (ժ. 50): Մաշտոցը դիմել է և եզնիկին միևնույն խնդրով: Այդ երկը չկա, բայց հենց նրա «եղծ աղանդոցը», որ նոր ծնված հայ մատենագրության առաջին ստեղծագործություններից մեկն է, զարմանալիորեն համահունչ է Մոպսուեստացու գրքին: Հետաքրքիր է և բնորոշ, որ Կողբացին նախ պայքարում է սխալ ըմբռնումների, քրիստոնեական հավատքի շեղումների, ժողովրդի մեջ պահպանված սնոտի հավատալիքների դեմ, ապա անմիջապես անցնում զրադաշտականությանը.— «Ընդ պարսից քեշին գտողս ապաւինեալ ի շնորհն աստուծոյ մատիցուք ի պայքար» (էէ. 78): Եվ ամբողջ գրքի մեջ խոսք չկա հայ հեթանոսական հավատքի մասին իբրև կրոն: Դա ամենևին էլ տարօրինակ չէ: Նա ժխտել է այն, ինչ գործնական վտանգ էր սպառնում, իսկ հեթանոսությունը Հայաստանում այնպիսի վտանգ չէր, ինչպես պարսից քեշը: Այն հալածվելով քրիստոնեական եկեղեցուց, մոտեցել էր զրադաշտականությանը, ավելի ճիշտ՝ ապավինել նրան:

Ահա այս մտահոգությունն էլ Մաշտոցին տանում է գրերի գյուտի գաղափարին: Թե ինչպես ծագեց այդ միտքը, Կորյունը պարզ չի բացատրում: Գողթնի բնակիչներին դարձի բերելուց, նրանց մեջ կյանքի խոսքը սերմանելուց հետո նա մտքում դրեց ավելի հոգալ նույնպես համայն աշխարհի ժողովրդին մխիթարելու մասին,— գրում է Կորյունը,— ուստի և ավելացրեց մշտամռունչ աղոթքն ու բազկատարած պաղատանքն առ աստված և անդադար արտասուքը, մտաբերելով առաքյալի խոսքը, և ասում էր հոգալով. «Տրտմություն է ինձ համար և անպակաս են իմ սրտի ցավերը իմ եղբայրների և ազգակիցների համար»: Եվ այնպես տրտմական հոգսերով պաշարված ու թակարդապատված և մտածմունքների ծփանքի մեջ էր ընկած, թե արդյոք ինչպիսի ելք գտնի այդ բանի համար.

«Նոյնպէս առաւել հոգ ի մտի արկանէր զհամաշխարհականս սփոփելոյ, և առաւել աղօթս մշտնջենամռունչս և բազկատարած պաղատանս առ Աստուած և արտասուս անդադարս, զմտաւ ածելով զառաքելականն, և ասէր հոգալով. «Տրտմութիւն է ինձ և անպակաս ցաւք սրտի իմոյ, վասն եղբարց իմոց և ազգականաց»: Եւ այնպէս տրտմական հոգովք պաշարեալ և թակարդապատեալ և անկեալ ի ծուխս խորհրդոց, եթէ որպիսի արդեօք ելս իրացն գտանիցէ» (կ. 40):

Զարմանալի է, Կորյունը ուղղակի ասում է, որ Մաշտոցի առաքելությունը Գողթին հաջող է անցել, որ նա ամենքին սատանայական դիվապաշտ ծառայությունից գերեց շուռ տվեց Քրիստոսի հնազանդությանը, դժվարության չի հանդիպել, անհաջողության չի մատնվել: Այդ դեպքում մի՞թե ավելորդ չեն նրա տրտմական հոգսերը: Նա կարող էր նույն հաջողությամբ դարձի բերել կամ զսպել Քրիստոսի հավատքից շեղվողներին և այլուր:

Ահա հենց դա էլ անորոշ ու մութ է մնացել Ղազար Փարպեցու և Խորենացու համար, որոնք, երկուսն էլ, հենվում են Կորյունի վրա, ուստի ամեն մեկը յուրովի է բացատրում Մաշտոցի մտահոգության պատճառը՝ առաջ քաշելով իր վարկածը.

Խորենացին գրում է.

«Ել ի վարդապետել երանելւոյն Մեսրոպայ՝ ոչ փոքր կրէր վտանգս, քանզի ինքն էր ընթերցող և թարգմանիչ, և եթէ այլ ոք ընթեռնոյր, ուր նա ոչ հանդիպէր, զանխուլ ի ժողովրդոցն լինէր, յաղագս ոչ լինելոյ թարգմանիչ: Վասն որոյ ետ ի մտի հնարել գտանել նշանագիրս Հայոց լեզուիս» (Ղ. 317): («Երբ երանելի Մեսրոպն ուսուցանում էր, ոչ փոքր նեղություն էր կրում, որովհետև ինքն էր թե՛ կարդացողը և թե՛ թարգմանողը, եթե մի ուրիշն էր կարդում, երբ ինքն այնտեղ չէր լինում, ժողովրդին անհասկանալի էր մնում՝ թարգմանիչ չլինելու պատճառով: Ուստի նա միտք դրեց մի հնար գտնել, հայոց լեզվի համար տառեր ստեղծել»):

Իսկ Փարպեցին գրում է.

«Հոգացեալ յարաժամ տրտմէր երանելի այրն Մաշտոց, տեսանելով զմեծ ջանն և զառաւելապէս ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս, որք բազում թոշակօք և հեռագնաց ճանապարհօք և բազմաժամանակեայ դեգերմամբ մաշէին զաւուրս իւրեանց ի դպրոցս ասորի գիտութեան» (ԿԸ. 13): («Որովհետև երանելի Մաշտոցը հոգ տանելով՝ անվերջ տրտմում էր տեսնելով հայոց մանուկների մեծ ջանքերը և առավել մեծ ծախսերը, որոնք շատ միջոցներով և հեռագնաց ճանապարհներով և բազմաժամանակյա դեգերմամբ իրենց օրերն էին մաշում ասորի գիտության դպրոցներում»):

Ինչպես տեսնում ենք, երկու հեղինակները տարբեր շարժառիթներ են նշում: Խորենացին գտնում է, որ Մաշտոցը իր անձնական քարոզության ժամանակ դժվարության է հանդիպել ուրիշ թարգմանիչ չլինելու պատճառով և մտածել հայերեն գրեր ստեղծել, իսկ Փարպեցին գտնում է, որ նա ուղեց հեշտացնել մանկանց գործը, որոնք մեծ ծախսերով և հեռագնաց ճանապարհներով գնում էին կրթություն ձեռք բերելու, և մտածեց գրեր ստեղծել:

Բայց այդ երկուսն էլ Կորյունի մութ հատվածի ինքնահնար մեկնություններ են:

Խորենացու մոտ առիթը անձնական դժվարությունն է— «ոչ փոքր կրէր վտանգս»: Այդ դժվարությունը նա կարող էր ավելի հեշտ լուծել՝ ուսուցելով թարգմաններ, և հետո, մի՞թե թարգմաններ չկային: Գիտենք, որ Հայաստանում գործում էին ասորական և հունական դպրոցներ, որոնք հնդեցու սպասավորներ էին պատրաստում: Նրանք, անշուշտ, կիմանային հայերեն,—դա շատ փոքր պատճառ է այսպիսի ծանր գործի տակ մտնելու համար:

Իսկ Փարպեցու մոտ ավելի միամիտ է հնչում՝ աշակերտներին արտասահման չուղարկելու հոգսից. կրկնենք, որ Հայաստանում կային ասորական և հունական դպրոցներ, որտեղ և կարող էին սովորել, իսկ կրթությունը կատարելագործելու համար հայ մանուկները գրերի գյուտից հետո էլ, և ավելի մեծ թափով, բազմաժամանակյա դեգերմամբ մաշում էին զաւուրս իւրեանց օտար ափերում:

Սակայն և՛ Խորենացու, և՛ Փարպեցու մոտ մի բան է ճիշտ, որ օտար լեզուն «զանխուլ ի ժողովրդոցն լինէր», կամ «լինէր ժողովրդոց անշահութիւն լեզուին»:

Այո, Մաշտոցը ուզում էր ստեղծել հասկանալի գրավոր լեզու, բայց դա չի բխում նրա ո՛չ առաքելական քարոզչության, ո՛չ թարգմանների պակասը լրացնելու և ո՛չ էլ աշակերտների ուսուցման ծախսերն ու դժվարությունները լուծելու հոգածությունից:

Կորյունը գրում է, որ նա մտքում դրեց նույնպես համայն աշխարհի ժողովրդին մխիթարելու մասին. «Նոյնպէս առաւել հոգ ի մտի արկանէր զհամաշխարհականս սփոփելոյ»: Ուշադրություն դարձրեք՝ առաւել հոգալ: Այդ նշանակում է, որ նա չի բավարարվել Գողթնի ժողովրդին քրիստոնեության գիրկը վերադարձնելով, նրանց Քրիստոսի հնազանդությանը շուռ տալով: Նա մտքում դրեց առավել հոգալ համայն աշխարհի մասին: Հիշենք, որ գյուտից հետո նա նորից Գողթին գնաց:

Մաշտոցի գործունեությունը, ինչպես տեսնում ենք, զուտ առաքելական-քարոզչական բնույթ չունի, և գրի գաղափարը նրա մոտ ծնվում է միաժամանակ և՛ առաքելական, և՛ քաղաքական շահագրգռություններից: Դրանք նույնանում են:

ԳՅՈՒՏԻ ՀԱՆԳԱՄԱՆՔՆԵՐԸ

Գյուտի շարժառիթները... Իսկ գյուտի հանգամանքնե՞րը,— դա ուղղակի վերաբերում է Մաշտոցի գործունեությանը:

Մենք արդեն տեսանք, թե գիրն ինչպիսի ծանր պայմաններ ապրեց, երբ արդեն չկային Մաշտոցն ու Սահակը, և Տիզբոն էր կանչվել Արշակունի վերջին արքան, ինչպես ասորի հոգևորականները կանխ

գրերը անբավարար են, ապա որոշ ժամանակ ելք էին փնտրում՝ «ելս խնդրէին ժամանակս ինչ»։ Ասենք, թե դա կարող էր լինել մեկ, երեք ոչ ավելի տարի։ Նշանակում է դանիելյան գրերից հետո երկուսից ավելի տարի է անցնում։ Սակայն քիչ հետո տեղեկանում ենք, որ նոր որոնումների համար Մաշտոցը Արամի կողմերն է գնում Վռամշապուհի հինգերորդ տարում՝ «խաղայր գնայր ի հինգերորդ ամի Վռամշապհոյ արքային հայոց և երթեալ հասանէր ի կողմանս Արամի», և իր այբուբենով Ասորիքից վերադառնում է Վռամշապուհի վեցերորդ տարում։

Ստացվում է, որ Վռամշապուհի հինգերորդ տարում Հայաստան են բերվում դանիելյան գրերը, անցնում են երկուսից ավելի տարիներ, և միևնույն հինգերորդ տարում Մաշտոցը գնում է Արամի կողմերը և մեկ տարի հետո բերում իր այբուբենը։

Բանասերները փորձել են այս անհամապատասխանությունը հարթել։

Ի. Հարությունյանը առաջարկում է կրճատել ուսուցման ժամանակը և «իբրև ամս երկու» կարդալ՝ «իբրև ամիս երկու» (կե. 170)։ Մարկվարտը և Ակինյանը այդ հատվածն համարում են առհասարակ հետագա ընդմիջարկություն և բաց թողնում։ Դանիելյան գրերը բերվել են Հայաստան Վռամշապուհի ե տարում և տեսնելով, որ այն պիտանի չէ հայերեն սիղոբաները-կապերը արտահայտելու համար, նույն տարին Մաշտոցը ուղևորվել է Ասորիք։ Դրանով ոչինչ չի խախտվում։

«Դանիել եպիսկոպոսի նշանագիրները հասան Հայաստան Վռամշապուհի ե տարում, Մաշտոց միջագետք մեկնեցավ նույն թագավորին ե տարում, ուստի ոչ միջոց կա նույն նշանագիրները «ամս երկուս» ուսուցանելու, և ոչ ալ պետք կար հաստատելու համար անոնց անբավականությունը՝ երկու տարի փորձի ենթարկել»,— գրում է Ն. Ակինյանը (ԿԱ—ԽԴ)։

Այլ կարծիքի են Ս. Մալխասյանցը և Հ. Աճառյանը։

Մալխասյանցն առաջին հինգերորդը (ե) սրբագրում է երրորդ (Գ)։ Թվերը մնում են իրենց տեղում և պահպանվում է ուսուցման ժամանակը՝ ամս երկու (ՀԱ. 42)։ Աճառյանը գտնում է, որ ամբողջ թյուրիմացությունն առաջացել է մի խեղճ գրչի մեղքով (ԺԲ. 367)։

Կան և ուրիշ ուղղումներ, որոնք շատ ավելի ենթադրական են։

Մ. Ջամչյանը երկրորդ թիվը, այսինքն՝ Մաշտոցի կողմից

գրերի ստեղծման տարին, դարձնում է ԺԵ և համապատասխանաբար փոխում Մաշտոցի վերադարձի ժամանակը՝ ԺԶ (ՂԶ. 763—764)։ Այդ վերջին թիվն ընդունում է նաև Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը։ Նա դանիելյան գրերը Հայաստան բերելու տարին թողնում է նույնը (ՃԻԵ. 507)։ Այդպես են վարվում և Հ. Թորոսյանն ու Գ. Ֆնտգլյանը։ Թորոսյանը երկրորդ հինգերորդն (ե) ուղղում է յոթներորդ (է), տեղ պատրաստելու համար ուսուցման երկու տարվա (Ե. 101)։ Ֆնտգլյանը չի շարժում Կորյունի վեցերորդ՝ Զ (6) թիվը (ԿԲ. 18)։ Ստացվում է այնպես, որ Մաշտոցը Հայաստան է վերադարձել Ասորիք գնալուց առաջ։

Ի. Հարությունյանի ընթերցումը (ամիսս երկու փխ. ամս երկու) հենվում է մի փաստարկի վրա. Դանիելյան գրերն ուսուցելու համար երկու ամիսը բավարար էր և միտք չուներ ծախսելու երկու տարի։

Թվում է Աճառյանը ոչինչ չունի այս ուղղման դեմ։ Նշելով, որ այդ դեպքում ոչ մի թիվ հարկ չի լինի տեղաշարժելու, նա ավելացնում է. «Այս սրբագրությունը հարմար կլիներ նաև այն նկատառումով, որ գրերը փորձելու համար տրված երկամյա չափազանց երկար միջոցը կարճացած և երկամյա պատշաճավոր ժամանակի վերածված կլիներ» (ԺԲ. 368)։

Բայց երբ Աճառյանն առաջարկում է իր տարբերակը, պատշաճավոր ժամանակ է դառնում երկու տարին.

«Երկու տարվա փորձը ոչ թե ստվեր է ձգում Մեսրոպի վրա, այլ մեծ պատիվ է իրեն։ Պարսիկները, Թուրքերը և այլն հազարամյա գործածությունից հետո միայն զգացին իրենց այբուբենի պակասությունը և դարմանելու կարիքը» (ԺԲ. 114)։

Այս համեմատության մեջ, իհարկե, անճիշտ բան կա։ Պարսիկները, Թուրքերը և այլն... պատահականորեն ձեռք բերած որևէ այբուբեն չէր, որ ընդունել էին հազարամյա գործածության, իսկ հազարամյա գործածության ընթացքում էլ փոխվել էր լեզուն։ Իսկ այստեղ Կորյունը պարզ վկայում է Դանիելից ձեռք բերված ինչ-որ արհեստական գրի մասին։

Այդ դեպքում, իհարկե, երկու ամիսը բավարար էր, և Մաշտոցի համար ամենևին էլ երկու տարին մեծ պատիվ չէ։

Բայց մենք հիմք չունենք ընդունելու այդ ուղղումը։

Կորյունը պատմում է, որ երանելի հոգաբարձուներն իրենց հանկարծագյուտ ուղածն առնելով, արքայից մատաղահաս մանուկներ խնդրեցին, որ կարողանային նշանագրերը գործադրել։ Եվ երբ

նրանցից շատերը սովորեցին, ապա թագավորը հրամայեց ամեն տեղ նույն նշանագրերով կրթել, որով և երանելին՝ Մաշտոցը հասավ նույնիսկ վարդապետական աստիճանի:

Մաշտոցը և Սահակը թագավորից մատաղահաս մանուկներ են խնդրել և «ամեն տեղ»՝ երկրի տարբեր ծայրերում նույն նշանագրերով սովորեցրել:

Դրա համար, իհարկե, կարող էր պահանջվել երկու տարի:

Այդպես, աշակերտներին ամենուր կրթելու դեպքում երկու ամիսը անբավարար է, հանկարծագյուտ գրերը փորձելու համար երկու տարին՝ շատ, օտար գրերով, որոնք օգտակար չէին հայերեն լեզվի սիղոբանները-կապերը արտահայտելու համար Մաշտոցի կողմից երկու տարի կամ երկու ամիս ուսուցանել և վարդապետական աստիճանի հասնելը՝ տարօրինակ:

Եվ, վերջապես, դանիելյան գրերի փորձարկումից հետո, մինչև Մաշտոցի Ասորիք ուղևորվելը, Մաշտոցը և Սահակը որոշ ժամանակ ելք էին փնտրում՝ «ելս խնդրէին ժամանակս ինչ», ուրեմն երկու տարուց կամ երկու ամսից ավելի է անցել[13], և ուղղումը, ինչպիսին էլ այն լինի՝ երկու տարի, թե երկու ամիս, դառնում է անիմաստ:

Ինչպես տեսնում ենք, հակասությունը Կորյունի բնագրի մեջ է և ոչ՝ աղճատված թվերի, որ տեղի է ունեցել մի խեղճ գրչի մեղքով:

Խորենացու և Փարպեցու ձեռքին եղել է Կորյունի մի բնագիր, որտեղ արդեն կար այդ հակասությունը, և նրանք փորձում են ելք գտնել յուրովի:

Խորենացին Կորյունի «ամս երկուս»-ի դիմաց դնում է անորոշ «զամս սակաւս» («որոց ուսեալ, և թևածելով ընդ նոսա տղայոց զամս սակաւս տեղեկացեալ գիտացին») (Ղ. 326): Այդպես է համեմատական բնագրում: Մատենադարանի № 1411 պատառիկը, որ ենթադրվում է X—XI դար, ունի այլ ընթերցում՝ «զոմանս սակաւս տեղեկացեալ գիտացին» (Ճ. 172):

Որն է ավելի նախնական, դժվար է ասել: Ամեն դեպքում այդ ընթերցումներն առաջացել են, որովհետև Կորյունի բնագրում եղած թիվը, ինչպիսին էլ այն լինի, համարվել է անհավանական, և խորենացին խուսափել է դրանից ու տվել իր ընթերցումը: Անշուշտ, սակայն, Կորյունի բնագրում պետք է եղած լիներ ամս, որովհետև ամիսս ընթերցումը այնքան աչք չէր խփի և խորենացին ու գրիչները ստիպված չէին լինի նոր տարբերակ որոնելու:

Խնդիրն այլ կերպ է լուծում Փարպեցին: Նա տեսնելով, որ Կորյունի մոտ ժամանակագրորեն դանիելյան գյուտը և մաշտոցյան գյուտը ծածկում են իրար և ոչ թե շարունակում, որոշում է վերցնել մեկը և նախընտրում է Դանիելի պատումը, զարգացնելով այն իր ծրագրի համաձայն:

Ի՞նչ բնագրական աղերս ունի դանիելյան հատվածը Կորյունի երկում:

Մաշտոցը ազգային գիր ունենալու մասին իր խորհրդածությունները հայտնում է Սահակին՝ հայոց հայրապետին, և նրանք այդ խնդրի շուրջ հրավիրում են «աշխարհահոգ» ժողով. «Ապա ելանէր նոցա պարգևական յամենաբարին աստուծոյ ժողովել զաշխարհահոգ խորհուրդն երանելի միաբանելոցն, և ի գիւտ նշանագրաց Հայաստան ազգին հասանել» (Կ. 42):

Ժողովից հետո նրանք դիմում են թագավորին. «Ազդ առնէին ապա և զկանխագոյն խնդրելին իւրեանց թագաւորին Հայոց, որոյ անուն կոչէր Վռամշապուհ»: Եվ Վռամշապուհը նրանց հաղորդում է դանիելյան գրերի մասին: Այդպես է սկսվում դանիելյան հատվածը՝ «Յայնժամ պատմէր նոցա արքայն»:

Անշուշտ, ինչ-որ անհրաժեշտություն առաջացավ, որ Մաշտոցն ու Սահակը դիմեցին արքային, և արքան պատմեց ինչ-որ բանի մասին, որ պատասխանն էր: Եվ որովհետև արքան հայտնում է, թե Դանիել անունով մի ասորի հայերեն գրեր ունի, որ կան պատրաստի գրեր, նշանակում է ժողովում քննվել է հենց այդ հարցը: Փորձել են գրեր ունենալ, բայց չեն կարողացել և դիմել են թագավորին:

Իրականում ինչո՞վ է զբաղվել «աշխարհահոգ խորհուրդը», և ինչ նեղություններ են կրել նրանք.

«Բազում հարցուփորձի և քննութեան զանձինս պարապեցու-

[13] Այս վերջին հանգամանքը բանասերները հաճախ անտեսում են: Արեղյանը «մի քանի ժամանակը» հաշվում է մեկ-երկու տարի (Կ. 108): Իսկ դանիելյան և մաշտոցյան գրերի միջև ընկած ժամանակի մասին նա որոշակի կարծիք չունի: Նա գրում է, որ Մաշտոցը «մոտ երկու տարի (կամ երկու ամիս) մանուկներին սովորեցնում է դանիելյան գրերով»: Իր կողմից հրատարակված «Վարք Մաշտոցի» համապատասխան տողի համար ծանոթագրում է՝ թերևս ուղղելի՝ «ամիսս երկու», բայց հենց նույն հրատարակության ծանոթագրություններում դանիելյան գրերի Հայաստան բերելու թիվը, ինչպես նաև Մաշտոցի՝ Միջագետքից վերադառնալու տարին համարում է աղճատված (Կ. 108—109):

ցեալ և բազում աշխատութեանց համբերեալ...»,—Կորյունը շատ անորոշ է արտահայտվում և թողնում տարակույսի մեջ։

«Ինչ էին այն երկար վիճաբանութեանց գլխավոր կետերը,— հարցնում է Աճառյանը,— արդյոք ոմանք այս առթիվ լինելիք նորմուծութիւններին հակառակութիւն էին ցույց տալիս, կամ թե վիճում և չէին կարողանում համաձայնության դալ այն մասին, թե որ այբուբենը պիտի հարմարեցնեին հայ լեզվին և կամ թե ուրիշներ հունարենի և ասորերենի ուսման ավելի լայն ծավալ տալով՝ դժվարությանց առաջն առնել էին առաջարկում, վերջապես, գուցե ոմանք էլ (անշուշտ, օտարազգի քարոզիչներ) իսպառ հակառակ էին հայ լեզվի համար գրականություն ստեղծելուն» (ԺԲ. 100)։

Անհրաժեշտ են սեփական գրեր, թե՝ ոչ,— այս ուղղությամբ է գնացել վեճը և հարցը չի վճռվել, ժողովն ընդհանուր կարծիքի չի եղել։ Այդ ենթադրության համար մեզ հիմք է ծառայում Կորյունի արտահայտության ձևը,—հարցը մնացել է անորոշ, և ըստիպված դիմել են թագավորին, նկատի առնք, դիմել են թագավորին առաջուց ուզածի մասին, «ազդ առնէին զկանխագոյն խնդրելին իւրեանց», այսինքն այն, որ նախօրոք մտադրվել էին, որին նախօրոք ձգտում էին և ոչ թե այն, որ հետո ժողովում շփոթվեց։ Նրանք դիմել են թագավորին կանխագույնի մասին, նշանակում է կանխագույնից դուրս ուրիշ մտածություն էլ կար, որ Կորյունը հարկ է համարում շեշտելու կանխագույնը։ Խորենացին «Ազդ առնէին զկանխագոյն խնդրելին իւրեանց թագաւորին հայոց» արտահայտության դիմաց դնում է՝ «զգացուցին արքային», որ նույնպես առանձին երանգ ունի։

Երբ Մաշտոցն իր միտքը հայտնեց կաթողիկոսին, նրան պատրաստ ու հավան գտավ այդ հոգսի վերաբերյալ («Պատրաստական գտանէ նմին փութոյ հաւանեալ») և որոշում են հրավիրել աշխարհահոգ խորհուրդ, այսինքն՝ նույն հարցը դնում են ժողովի քննարկման, որպեսզի ժողովն էլ պատրաստ ու հավան գտներ։ Նրանք ուզում են ժողովի համաձայնությունը, որը, սակայն, մերժում է, և ստիպված դիմում են թագավորին, «ազդ առնէին» կամ «զգացուցին արքային»։

Աշխարհահոգ ժողովը ներկայացնում էր եկեղեցու բարձրագույն իշխանությունը, որ իր կազմի մեջ ուներ երանելի միաբանյալներին կամ՝ զամենայն եպիսկոպոսունս։ Այն կարող էր մերժել կամ ընդունել հայկական այբուբենի գաղափարը, ելնելով

որևէ նկատառումից և ոչ թե զբաղվեր այբուբենի ստեղծման գործնական խնդրով, որ իր իրավասությունից և հնարավորություններից դուրս է, կամ ավելի շուտ՝ նրան չի վերաբերում։ Խոսքը գնում էր ոչ թե գրերի գյուտի մասին. դեռ ոչ մի ժողով այբուբեն չի ստեղծել, այլ եկեղեցու պաշտամունքի մեջ հունարենն ու ասորերենը հայերենով փոխարինելու, հայերենը եկեղեցու պաշտոնական լեզու դարձնելու մասին[14]։

Դա հենց եկեղեցու բարձրագույն իշխանության գործն էր։

Մաշտոցի և Սահակի համար թերևս ժողովի դիրքն անակնկալ չէր։ Այդպիսի ելք նրանք կանխատեսում էին։

Կորյունը պատմում է, որ մինչև աշխարհահոգ խորհուրդը Մաշտոցն ու Սահակը «միանգամայն յօժարութեամբ գումարեալ հանդերձ աղօթիւք մեծաւք առ Աստուած կանխէին, վասն ամենայն ոգւոց քրիստոսասէր փրկութեանն հասանելոյ» (Կ. 42)։

Նրանք միասին մեծ աղոթքներով դիմում էին աստծուն, որպեսզի բոլոր մարդկանց հասնի քրիստոսաբեր փրկությունը։

Բոլոր մարդկանց հասնի,— այսինքն բոլորը հասկանան, բոլորին ընդունելի դառնա գրերի անհրաժեշտությունը և ոչ թե բոլորն ունենան այդ գրերից, այն մտքով, որ բոլորը հայերեն գրեն, որ անհնար էր և աղոթքը՝ վաղաժամ, որովհետև նախ պետք էր գիր ունենալ, ապա նոր մտածել բոլորին ուսուցանելու։ Նրանք դիմում էին առ աստված, որովհետև վստահ չէին, որ կարող է քրիստոսաբեր փրկությունը բոլորին հասնել, նրանք սպասում էին ընդդիմության։

«Եւ զայն առնէին աւուրս բազումս»,— ավելացնում է պատմիչը։ Եվ այդ անում էին շատ օրեր։ Իհարկե, շատ օրեր նրանք միայն աղոթքով չէին դիմում աստծուն, նրանք նախապատրաստվում էին ժողովին[15]։

Այդպես, նրանք գնացին «աշխարհահոգ խորհուրդ» մտահոգությամբ ու վախով, և հիրավի ժողովը մերժեց նրանց խնդիրքը։

---

[14] Բ. Սարգիսյանը ենթադրում է, որ ժողովը նպատակ ուներ որոշելու, թե որ բարբառը պետք է դրվի գրական լեզվի հիմքում։ Հ. Աճառյանը չի համաձայնում նրան. «Բարբառների լեզվաբանական քննությունը մեր կարծիքով համագումարի նյութ չէր կարող լինել»,—գրում է նա (ԺԲ. 101)։ Աճառյանը ճիշտ է, բայց և այբուբեն ստեղծելը չէր կարող համագումարի նյութ լինել։

[15] Կարելի է թերևս հասկանալ և այնպես, որ գրի ստեղծմամբ Քրիստոսի վարդապետությունը մատչելի կդառնար և բոլորին կհասներ քրիստոսաբեր փրկությունը, բայց դա ընդհանուր տեղի է։ Այս դեպքում նրանց հետաքրքրում էր միայն գրի գաղափարը։

Եվ նրանք դիմում են Վռամշապուհին։

Պետք էր սպասել, որ Վռամշապուհը ճանապարհներ կփնտրեր, որ եկեղեցու պաշտամունքը հայացնելու գաղափարը ընդունելի դառնա հակառակ ժողովի։ Դրան էր վերաբերում Մաշտոցի և Սահակի խնդիրքը։ Բայց նրա պատասխանը բոլորովին անսպասելի է։ Կարծես ժողովը նստել էր գիր ստեղծելու, ոչինչ դուրս չէր եկել, և դիմել էին թագավորին, որ օգնի, և նա պատմում է Դանիելի մասին։ Այդպիսի խնդրով թագավորին դիմելը տարօրինակ է։ Հակառակը կարող էր լինել, որ թագավորը առաջարկեր գիր ստեղծելու։ Եվ ապա՝ Վռամշապուհի հայտնությունը դանիելյան գրերի մասին անսպասելի է։ Վռամշապուհը որտեղի՞ց գիտեր Դանիել եպիսկոպոսին և՝ որ նա գիր ունի։ Մաշտոցը շատ օրեր հենց նույն խնդրով էր զբաղված, «աւուրս բազուս ի նմին դեգերէր», բայց մնում է անտեղյակ։ Այդպես և Սահակը։ Եվ ուղղակի անհնար է մտածել, որ աշխարհահոգ ժողովի մասին կարող էր նախապես չիմանալ Վռամշապուհը։ Եկեղեցին հրավիրում է համաեկեղեցական ժողով, և թագավորը մնում է անտեղյակ։ Թագավորն, անշուշտ, տեղյակ էր և գիտեր ինչ հարց են քննելու։ Այդ դեպքում նրա պատմածը դանիելյան գրերի մասին շատ ավելի անսպասելի է և ուշացած։ Նա կարող էր մի փոքր վաղ հիշել և աշխարհահոգ ժողովի պահանջ չէր զգացվի։ Եվ որպեսզի երևույթները պատճառակցվեն, Խորենացին ստեղծել է մի ամբողջ պատմություն.

«Յայնմ ժամանակի հիւանդացեալ Արկադ. և շարժմանց ահագնից և հրկիզութեանց եղեալ ի Բիւզանդիոն, որ յաղագս մեծին Յովհաննու՝ շփոթեալ լինէր թագաւորութիւնն Յունաց. և զօրքն ընդ միմեանս պատերազմէին և ընդ Պարսս։ Վասն որոյ Վռամ հրամայեաց Վռամշապհոյ մերում թագաւորի իջանել ի Միջագետս, զի խաղաղացուցեալ կարգիսցէ զնոսա, և համար երկաքանչիւրոցն հատցէ գործակալացն։ Եւ իջեալ նորա ի կարգել զայս ամենայն՝ ոչ փոքր ինչ կրէր աշխատութիւն յաղագս քարտուղարի. զի մինչ գնաց Մեսրոպ յարքունական դրանէն՝ ոչ զոք ի ճարտարաց գտանէր անդ ի դպրաց, քանզի պարսկականաւն վարէին գրով։ Վասն որոյ մատուցեալ առ արքայն քահանայիւրումն Հաբէլ անուն կոչեցեալ, խոստանայր հայկականացս լեզուաց առնել նշանագիր, յարմարեալ ի Դանիելէ եպիսկոպոսէ, յիւրմէ մերձաւորէ։ Զորով անփոյթ արարեալ արքայի, և ելեալ ի Հայս՝ գտանէ ժողովեալ առ Մեծն Սահակ և Մեսրոպ զամենայն եպիսկոպոսունս, հոգալ զգիւտ դպրութեան Հայոց, զոր զգացուցին

արքային, և նա պատմեաց նոցա զասացեալսն վանականին։ Զոր իբրև լուան՝ թախանձէին զնա փոյթ զայնպիսեացն առնել պիտոյից» (Ղ. 325)։

Խորենացին փորձում է բացատրել, թե ինչու Վռամշապուհը նախօրոք չի ասում դանիելյան գրերի մասին, կամ ինչպես է, որ տեղյակ չէր աշխարհահոգ ժողովից։ Վռամշապուհը իշնում է Միջագետք խաղաղեցնելու հունական զորքերին, որոնց մեջ շփոթություն էր ընկել և պատերազմում էին միմյանց ու պարսիկների դեմ։ Այդ ժամանակ է նա նեղություններ կրում, որովհետև Մաշտոցի արքունիքից հեռանալուց հետո ճարտար դպիր գտնել չէր կարողանում, քանի որ պարսկական գիր էին գործածում։ Եվ այդ առթիվ նրան ներկայացավ Հաբել անունով մի քահանա և խոստացավ հայերեն լեզվի տառեր ստեղծել, որ հարմարեցրել էր Դանիել եպիսկոպոսը։

Բայց այստեղ էլ կուտակվում են նոր արհեստական շերտեր։ Մի՞թե նա հույներին, որ ելել էին միմյանց դեմ և պարսիկների դեմ, հայերենով պետք է խաղաղեցներ, որ քիչ նեղություն չկրեց քարտուղարի պատճառով, և Հաբելը առաջարկեց ստեղծել հայերեն լեզվի նշանագրեր։ Հենց դա այն դեպքն է, որ հայերենը կարող էր ամենևին պետք չգալ։ Ճարտար դպրի պահանջ նա զգում էր Մաշտոցի արքունիքը թողնելուց հետո և չէր գտնում, որովհետև պարսկական գիր էին գործածում։ Իսկ Մաշտոցը ինչ գիր էր գործածում արքունիքում, որ այդ ժամանակ թագավորը ճարտար դպրի պահանջ չէր զգում, մի՞թե հայերեն։ Չէ՞ որ Հաբելն ուզեց հայերեն գրեր ստեղծել այդ պակասը լրացնելու համար։ Եվ եթե պարսկական գիր էին գործածում՝ պարսկականաւն վարէին գրով, ինչո՞ւ պետք է ճարտար դպիր չլիներ։ Դուցե խոսքը գնում է հունարեն լեզվով քարտուղարի մասին, այդ դեպքում ինչո՞ւ թագավորը չէր կարող գտնել մեկին, երբ Հայաստանում այնքան տարածված էր հունարենը և բազմաթիվ հունական դպրոցներ կային։ Եվ դրա հետ ի՞նչ կապ ունի Հաբելի կողմից հայերեն գրերի առաջարկությունը։ Եվ եթե հայերեն գրերի պահանջը զգում էր թագավորը, ինչո՞ւ անփույթ գտնվեց։ «Եվ ինչ վիպական զուգադիպություն։ Վռամշապուհը գնում է Միջագետք, դանիելյան գրերի մասին պատահմամբ տեղեկություն է ստանում և ճիշտ վերադարձին տեսնում է, որ Սահակը և Մեսրոպը նույն նյութի համար ժողով են կազմել» (ԺԲ. 106)։

Այս ամբողջ պատմությունը Խորենացու մոտ անհաջող է հյուսված և իրրև մեկնություն չունի արժեք։ Եվ դա ցույց է տա-

վիս, որ Կորյունից դուրս Խորենացին դանիելյան գրերի մասին ոչինչ ավելին չգիտի։

Շարունակենք։

Դանիելյան գրերի ձախողումից հետո Մաշտոցը արքայի հրամանով և սուրբ Սահակի համաձայնությամբ գնում է Ասորիք՝ Արամի կողմերը։

Մաշտոցը Ասորիք է գնում այբուբենի համար։ Այդպես է հետեվում Կորյունի տողերից, և բանասիրության մեջ ուրիշ մտածություն չկա։ Դա հասկանալի է, Մաշտոցը Ասորիք գնաց, որ ճշգրտի դանիելյան այբուբենը։ Նա գնաց Ասորիք անձամբ ծանոթանալու դանիելյան գրի բուն ակունքներին և, եթե հնարավոր է, լրացնելու այն։ Այդ դեպքում նա պետք է ամենից առաջ որոներ Դանիելին, որ կարող էր բնական լինել։ Նրանից էր վերցվել այբուբենը և նրա հետ տեսակցելը թերևս նոր բան կտար։ Բայց Կորյունը ոչինչ չի ասում և առհասարակ մի անգամ պատմելուց հետո նա լռում է Դանիելի և նրա գրերի մասին, կարծես ինչ-որ բան թողնելով առվախ։

Խորենացին փորձում է ուղղել Կորյունի թերացումը։

«Զկնի այսօրիկ ինքնին Մեսրոպ իջանէ ի Միջագետս հանդերձ աշակերտօք առ նոյն Դանիէլ, և ոչ աւելի ինչ գտեալ քան զառաջինն՝ անցանէ և յԵդեսիայ...» (Ղ. 326)։

Բայց Կորյունը չէր կարող աննկատ թողնել, եթե, հիրավի, Մաշտոցը Դանիելի հետ տեսակցել է Ասորիքում։

«Իսկ իբրև ի վերայ հասեալ,—քաղում ենք Կորյունից,—թէ չեն բաւական նշանագիրքն՝ ողջ ածել զսիւղոբայս զկապս հայերէն լեզուին, մանաւանդ զի եւ նշանագիրքն իսկ յայլոց դպրութեանց թաղեալք և յարուցեալք դիպեցան, յետ այնորիկ դարձեալ կրկին անգամ ի նոյն հոգս դառնային և նմին ելս խնդրէին ժամանակս ինչ։ Վասն որոյ առեալ երանելոյն Մաշթոցի դաս մի մանկտոյ հրամանաւ արքայի և միաբանութեամբ սրբոյն Սահակայ... խաղայր գնայր... և երթեալ հասանէր ի կողմանս Արամի» (Կ. 46)։

Այդպես, չեն բաւական նշանագիրքն, մանաւանդ զի ուրիշ դպրություններից թաղված և հարուցյուն առած դուրս եկան, վասն որոյ՝ որի համար Մաշտոցը մի խումբ մանուկներ առնելով՝ գնաց հասավ Արամի կողմերը։

Մանաւանդ զի,— հաստատում է, վերջնականապես անառարկելի է դարձնում, թե ինչու նշանագիրքն չեն բաւական, որի պատճառով հանվեցին գործածությունից, և Մաշտոցը գնաց Ասորիք։

Բայց ինչ է նշանակում չեն բաւական։ Այդ արտահայտությունը պետք է թարգմանել ոչ թե բավական չեն, գրաբարի պարզ փոխաղրությամբ, որ նշանակում է չեն բավականացնում, անբավարար են, կամ ամբողջական չեն, լրիվ չեն, ինչպես վարվել են Աբեղյանը և ուրիշներ[16], այլ, որ անբավական են, այսինքն՝ անկարող, անընդունակ, բառի հենց ճիշտ ու բուն իմաստով, որ վրիպել է բանասերներից[17]։

Բայց Կորյունը նկատի չի ունեցել նշանագրերի պակասավոր լինելը, այլապես նա դրա համար փաստարկ չէր բերի։ Պակասավոր են՝ բավական չեն, մանավանդ որ ուրիշ դպրություններից են թաղված և հարություն առած։ Դա բոլորովին էլ միջոց չէ կամ թույլ միջոց է գրերի անբավարար լինելը հաստատելու։ Կարող է որևէ գիր կամ այբուբեն պակասավոր լինել, բայց օտար դպրություններից թաղված և հարություն առած չլինել։ Իսկ եթե անկարող են հայերեն լեզվի սիղոբաները-կապերը արտահայտելու համար, մանավանդ ուրիշ դպրություններից են թաղված և հարություն առած, դառնում է հասկանալի՝ մանավանդ, որ հայերեն չեն, հայերենի համար չեն ստեղծված, բնականաբար, չեն կարող կիրառվել։

Հաջորդ արտահայտությամբ՝ «Դարձեալ կրկին անգամ ի նոյն

16 Կորյունի ռուսերեն թարգմանության մեջ այդ հատվածն այսպես է. „Но когда выяснилось, что эти письмена недостоточны, чтобы выразить (все) силлаби-слоги" (ՃԶՋ. 90)։ Այդպես է թարգմանում և Ա. Փերիխանյանը. „Эти письмена для передачи армянского текста кончаются неудачей, ибо как сообщает Корюн они (в каличестве 22 знаков), оказывзются недостоточными для передачи слогов" (ՃԶԹ. 105)։ Կարելի է բերել և այլ օրինակներ։ Գրեթե բոլոր դեպքերում շեշտը դրվում է տառերի պակաս լինելու վրա։ Թերևս կարող է բացառություն կազմել Մ. Ջամչյանը (ՂՋ. 760)։

17 Ջախջախյան բառարանը (հայ-իտալ.) «բաւական» բառի դիմաց տալիս է՝ կարող, ձեռնհաս, զօրեղ, Հայկազյանը՝ ձեռնհաս, հասու, անտակ, կարող։ Հայկազյանը բերում է մատենագրական օրինակներ. «Որպէս թէ չիցէ բաւական (այսինքն անկար իցէ) զօրաւարութեան», «Ոչ լինի բաւական սպառել զաղբիւրն», «Չէր ոք անձին փրկութեան բաւական» «եւ ոչ բաւական է ոչ բովանդակել» և այլն։ Այդպես էլ՝ «Չեն բաւական նշանագիրքն՝ ողջ ածել զսիւղոբայս զկապս հայերէն լեզուին», այսինքն՝ անպետք են, անկարող։

Կորյունի հաղորդմամբ, եթե դանիելյան գրերը պակաս էին, ապա, բնականաբար, պետք է, որ Մաշտոցը հոգ տաներ դրանք լրացնելու, իսկ եթե՝ անպետք, Մաշտոցը, անշուշտ, դրանք մի կողմ կդներ և կձեռնարկեր նորը ստեղծելուն։

Եթե միջնադարյան մեկնիչների և հետագա բանասիրության կողմից այդ բառիմաստը ճիշտ ընկալվեր, ապա թերևս չէր առաջանա այն անլուծ խնդիրը, թե քանի գիր է հորինել Մաշտոցը և քանիսն են Դանիելից փոխանցված։

հոգս դառնային»,—դարձյալ երկրորդ անգամ նույն հոգսի մեջ ընկան, նույն հոգսը, հասկանալի է, պետք է լինի այբուբենի ստեղծելը։ Իսկ եթե խնդիրը վերաբերեր այբուբենը լրացնելուն, նրանք դարձյալ կրկին անգամ նույն հոգսի մեջ ընկնել չէին կարող, այսինքն այբուբեն ստեղծելու, այլ նոր հոգսի մեջ, այսինքն այբուբենը լրացնելու և ամբողջացնելու։

Եվ եթե երկրորդ անգամ նույն հոգսի մեջ ընկան, նշանակում է դանիելյան նշանագրերը մի կողմ դրվեցին։ Դրանք անօգտակար էին, և Մաշտոցի ու Սահակի առջև նորից է կանգնում այբուբենի խնդիրը։

Ահա թե ինչու Կորյունը դանիելյան գրերի մասին մի անգամ պատմելուց հետո այլևս դրան չի անդրադառնում, և Մաշտոցը Ասորիքում բոլորովին հոգ չտարավ Դանիելի հետ տեսակցելու։

Բայց այդ դեպքում ինչո՞ւ է Մաշտոցը գնում Ասորիք։ Մի՞թե ազգային այբուբեն ստեղծելու համար պետք էր անպայման դուրս գալ երկրից, և եթե այո, ինչո՞ւ ոչ Հունաստան։ Չէ՞ որ Թարգմանչաց շարժման մեջ հունական նախասիրությունն ավելի գերակշիռ էր։

Խնդիրը մնում է անլուծ։

Նկատենք, որ դանիելյան պատումը և՛ սկզբից, և՛ վերջից բնագրի հետ շարակցական եզրեր չունի։ Մաշտոցը և Սահակը ժողովի մերժումից հետո դիմում են թագավորին պաշտամունքը հայերենի փոխադրելու քաղաքական խնդրով, իսկ թագավորը նրանց հայտնում է, որ Դանիել անունով մի եպիսկոպոս հայերեն գիր ունի «յանկարծ ուրեմն գտեալ», և դանիելյան գրերը անկարող, անպետք են դուրս գալիս, բայց դրա համար («վասն որոյ») նույն հոգսով Մաշտոցը գնում է Ասորիք։

Աշխարհահոգ ժողովից հետո Մաշտոցը և Սահակը դիմում են թագավորին, և... թագավորի հրամանով ու Սահակի համաձայնությամբ Մաշտոցը գնում է Ասորիք։

Այս երկու դեպքերի միջև է ընկած դանիելյան ղրույցը։ Փորձենք սղել այն։

Աշխարհահոգ ժողովից առաջ Մաշտոցի և Սահակի մտահոգությունը (հոգսը) ազգային գրի գաղափարն էր։ Երբ այդ մասին Մաշտոցն հայտնում է Սահակին, Սահակը «պատրաստական գտանէր նմին փութոյ հաւանեալ»՝ պատրաստ և հավան գտավ նույն հոգսի վերաբերյալ։ Նրանք ձգտում էին, որպեսզի բոլոր մարդկանց հասնի քրիստոսաբեր փրկությունը,—բոլորն ընդունեն

այդ գաղափարը և թույլ տրվի եկեղեցու պաշտամունքը վարելու ազգային լեզվով և ստեղծելու ազգային դպրություն։

Այդ մտահոգությամբ նրանք գնում են աշխարհահոգ ժողով, բայց ժողովը մերժեց և չեղ այնորիկ, այսինքն՝ ժողովի մերժումից և ոչ՝ դանիելյան գրերի ձախողումից հետո դարձեալ կրկին անգամ ի նոյն հոգս դառնային։

Տեսնում ենք, նույն հոգսը ոչ թե գրերի ստեղծումն է, այլ նոր պաշտամունքային լեզվի՝ հայերենի անցնելու համար համաձայնության խնդիրը, քանի որ աշխարհահոգ ժողովում այն չլուծվեց։

Իրադարձությունները գտնում են իրենց ճիշտ ընթացքը։ Ժողովի մերժումից հետո, բնական է, նրանք պետք է ամենից առաջ ճանապարհ փնտրեին, որ ընդունվեր նոր գաղափարը, և Վռամշապուհը Մաշտոցին ուղարկում է Միջագետք ասորական եկեղեցու հետ համաձայնության գալու, որով կարելի էր ճնշում գործադրել Հայաստանում ասորի հոգևորականության վրա և ընկճել նրանց դիմադրությունը։

Այդպես, Մաշտոցն Ասորիք է գնացել քաղաքական առաքելությամբ և ոչ թե մուրացածո գրերի ետևից։

Դա պարզ արտահայտված է Կորյունի մոտ։ Տեսանք, որ նա ոչ մի խոսք չի ասում, թե Մաշտոցը փորձ արեց հանդիպելու Դանիելին։ Ուրիշ մեկին էլ նա չի հանդիպում, որ կարող էր նրան օգնել գիր ստեղծելու, և այդ «բացը» փորձում է լրացնել հորենացին, չկռահելով Մաշտոցի ճանապարհորդության նպատակը, և անում անիրական պատմություններ։

Մաշտոցն այցելում է նախ՝ Եդեսիա և ապա՝ Ամիդ, ներկայանում նրանց եպիսկոպոսներին և իշխաններին. «Ընդդէմ լինէր սուրբ եպիսկոպոսացն, որոց առաջնոյն Բաբելաս անուն և երկրորդին՝ Ակակիոս. հանդերձ կղերականօքն և իշխանօքն» (Կ. 46)։ Դա բոլորովին այլ բան է, քան գրի ստեղծման ճանապարհին զուտ ստեղծագործական մտահոգությունները։

Իսկ այբուբենի ստեղծման ակտը Կորյունը նկարագրում է ասորական միջավայրից բոլորովին անկախ։ Նա (Մաշտոցը) իր ընկերների հետ սկսեց սովորական աղոթքներն ու տքնություններ. «Եւ նորա իւրովք հաւասարօք զսովորականն առաջի եդեալ զաղօթս և զտքնութիւնս», նա իր սուրբ աջով հայրաբար ծնեց նոր և սքանչելի ծնունդներ՝ հայերեն լեզվի նշանագրեր. «հայրական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով,

նշանագիրս հայերէն լեզուին», նա այնտեղ շուտով նշանակեց, անվանեց ու դասավորեց, հորինեց սիղոբաներով-կապերով, «Անդ վաղվաղակի անուանեալ եւ կարգեալ, յօրինէր սիւղոբայիւք-կապօք», իսկ տառերը գեղագրել է տալիս Սամոսատում՝ Հռոփանոսին (Կ. 48)։

Ասորական միջավայրը՝ Միջագետքը գրի ստեղծման համար Կորյունի մոտ միայն աշխարհագրական իմաստ ունի և բոլորովին չեզոք։ Բայց այն խիստ կարևոր է իր քաղաքական դերով։

Երբ Մաշտոցը Եդեսիայից գնում է Սամոսատ, հրաժեշտ է տալիս եպիսկոպոսին. «Հրաժարեալ յեպիսկոպոսէն սրբոյ», իսկ Սամոսատում մեծապատիվ ընդունվեց եպիսկոպոսի և եկեղեցու կողմից. «Մեծապատիւ իսկ յեպիսկոպոսէն և յեկեղեցւոյն մեծարեալ լինէր» (Կ. 48)։ Ապա դրանից հետո թղթեր առավ քաղաքի եպիսկոպոսից և բոլոր յուրայիններով հրաժեշտ տալով նոյր թուղթս յեպիսկոպոսէ քաղաքին և հրաժարեալ ի նոցանէ հանդերձ ամենայն իւրովքն, բերէր առ եպիսկոպոսն Ասորոց» (Կ. 50)։

Աստվածատուր նշանագրերը ներկայացրեց նրանց, որոնցից ակզբում ընդունվել էր. «Որ յորոց նախ ընկալն եղև առաջի արքեալ նոցա զնշանագիրս աստուածատուրս» (Կ. 50)։

Նկատի ունեցեք՝ որոնցից սկզբում ընդունվել էր, այսինքն՝ ասորիների կողմից։ Գրերը մինչև Մաշտոցի Սամոսատ գնալը արդեն Եդեսիայում և Ամիդում ընդունել էին, համաձայնել, և խոսքը միայն ընդունելու, համաձայնության մասին է, և դրա համար են այս ամբողջ պատմությունները, ողջույնները, հրաժեշտներն ու թղթերը։

Սուրբ եպիսկոպոսներից և բոլոր եկեղեցիներից շատ գովաբանություններ բարձրացան ի փառս աստծո և ի մխիթարություն աշակերտածների.

«Վասն որոյ բազում իսկ գովութիւնք յեպիսկոպոսաց սրբոց և յամենայն եկեղեցւոց բարձրանային ի փառս աստուծոյ և ի մխիթարութիւն աշակերտելոցն ոչ սակաւք» (Կ. 50)։

Այս խոսքերը, որ արտասանում է Կորյունը, անշուշտ, անհապատակ չեն և ոչ՝ անհասցե։

Եվ, վերջապես, նրանցից այնուհետև բաժանվեց և ավետաբերներ առնելով, շնորհատուր պարգևներով և բոլոր յուրայիններով, աստծո շնորհիվ ճանապարհ ընկավ, օթևաններ անցավ հաջողությամբ ու հոգելից ուրախությամբ եկավ հասավ Հայաստան աշխարհը.

«Յորոց հրաժարեալք այնուհետև և առեալ թուղթս աւետաբերս, հանդերձ շնորհատուր պարգեւօքն և ամենայն իւրայիւքն, ի շնորհացն Աստուծոյ ճանապարհորդ լինէր. օթեւանօք անցեալ աջողութեամբ և հոգելից ուրախութեամբ եկեալ հասանէր ի Հայաստան աշխարհն» (Կ. 50)։

Ավարտվում է Մաշտոցի առաքելությունը Ասորիք։

Բայց ինչ ավետագրեր են, որ շնորհատուր պարգևօքն հանդերձ, այսինքն գրերի հետ միասին, Մաշտոցը բերում է Ասորիքի սուրբ եպիսկոպոսներից և եկեղեցուց։ Դրանք ամենևին էլ ավետագրեր չեն։ Այդ թղթերով ասորի եկեղեցու հայրերը իրենց համաձայնությունն են հայտնել Հայաստանում պաշտամունքն ազգային լեզվով տանելու։ Դրանք թուղթ են կամ կոնդակ, ուղղված ասորի հոգևորականությանը, որոնք աշխարհահոգ ժողովում դուրս եկան ազգային գրի դեմ, հրովարտակ, որ չարգելվի նոր այբուբենի գործադրումը, բայց և հենց ավետագրեր, որովհետև համաձայնությամբ են միայն ավետագրում։

Ինչպե՞ս իր բանակցությունների մեջ հաջողության հասավ Մաշտոցը, դժվար է ասել։ Նա Ասորիքում հանդիպում է ունենում եկեղեցու հայրերի և քաղաքների իշխանների հետ, իսկ Ասորիք էր գնացել թագավորի հրամանով։ Հասկանալի է, որ դեր են ունեցել քաղաքական որոշակի շահագրգռություններ։ Միջագետքը Բյուզանդիայի տիրապետության տակ էր և ապրում էր Պարսից հարևանությամբ։ Նա ընդդիմության մեջ էր Բյուզանդիայի հետ և փորձում էր եկեղեցու կյանքում պահպանել իր վաղեմի դերը։ Հավանաբար, Մաշտոցը կարողացել է խնդիրը ներկայացնել հակահունական երանգով, իբրև քայլ հույն եկեղեցու դեմ։

Մաշտոցը Եդեսիայից գնում է Սամոսատ և եպիսկոպոսից թղթեր է բերում ասորաց եպիսկոպոսին։ Ինչ թղթեր էին դրանք, իհարկե, դարձյալ ոչ սոսկ ավետագրեր։ Բոլորովին իմաստ չուներ, որ Սամոսատի եպիսկոպոսը հայ ազգային գրերի համար ավետեր Եդեսիայի եպիսկոպոսին։

Թերևս Եդեսիայի եպիսկոպոսը համաձայնություն էր տվել Մաշտոցին, եթե միայն Սամոսատի եպիսկոպոսը դեմ չլիներ, չուզենալով նրա հետ մտնել հակասության մեջ։ Եվ դրա համար Մաշտոցը գնաց Սամոսատ, որտեղ և առիթ ունեցավ հանդիպելու գրիչ Հռոփանոսին։

Ինչ որ է: Թվում է այդ բոլոր գործողությունները կատարվում են հույներին հակառակ: Այդպիսի տոն հաղորդեցին իրենց քայլերին Մաշտոցը և նրա գործակիցները: Ասորերենից Աստվածաշնչի առաջին թարգմանությունն էլ դժվար է բացատրել նրանով, որ ամբողջ Հայաստանում կամ Սամոսատում իբր հունարեն օրինակ չկար:

Այդ ամենը կատարվեց այնպես արվեստորեն, որ դրան հավատացին նույնիսկ Բյուզանդիայի քաղաքական շրջանակներում: Եվ հետագայում մեծ ջանքեր պահանջվեցին, որպեսզի վերահամոզվեր բյուզանդական կողմը:

Դանիելյան հատվածը Կորյունի բնագրում ունի նաև ինչ-որ ոճա-մտածական անհարթություն:

Երբ Մաշտոցը գնում է «հեթանոսների սփյուռք՝ կյանքի խոսքը սերմանելու», իր հետ տանում է և օգնականներ, որոնցից Կորյունը միայն հիշում է երկուսին. «Տիրայր անուն ի Խորձենական գաւառէն», «Մուշէ անուն ի նահանգէ Տարօնոյ», «Հանդերձ այլովք ևս ապասաւորօք աւետարանին,— ավելացնում է նա.— զոր չեմք բաւական ըստ անուանցն նշանակել»,—որ հարկ չենք համարում անուններով թվել:

Այդքան զուսպ հեղինակը սակայն անձերի մասին արտահայտվում է միշտ որոշակի, նշելով նրանց տեղը և դրությունը: Նա հաստատում է. «Եղնիկ անուն յԱրարատեան գաւառէն ի Կողբ գեղջէ», «Վահան անուն յազգէն Ամատունեաց», «Հմայակ ի Մամիկոնեան տոհմէն», «իշխանն Գարդմանից, որում անուն Խուրս կոչէին», «Մաշթոց անուն ի Տարօնական գաւառէն, ի Հացեկաց գեղջէ, որդի առն երանելոյ Վարդան կոչեցելոյ», «Տիրայր անուն ի Խորձենական գաւառէն», «Մուշէ անուն ի նահանգէ Տարօնոյ», «Յովհան անուն կոչէին, Իկիղեաց գաւառէն», «Յովսեփ անուն ի Պաղանական տանէն», կամ՝ Մելիտինեի եպիսկոպոս Ակակիոս, Դերջանի եպիսկոպոս Գինթ, Տաշրացվոց իշխան Աշուշա և այլն: Որոշ դեպքերում, երբ չի ուզում կրկնել, անվան կողքին ավելացնում է՝ «որ ի սկզբան գրեցաք», կամ՝ «զոր ի վերոյն յիշեցաք»:

Այստեղ սակայն գյուտի առաջին պատմիչը առատորեն անուններ է թվում, որոնք, բոլորովին էլ, մնում են անդեմ:

Արքան պատմում է, որ հայերեն գրեր ունի Դանիել անունով մի ազնվական ասորի եպիսկոպոս, և երբ նրան խնդրեցին բերել գրերը, նա հղում է Վահրիճ անունով մեկին, որ գնում է Հաբել անունով մի երեց մարդու մոտ. «Յայնժամ պատմէր նոցա արքայն վասն առն ուրումն ասորւոյ եպիսկոպոսի ազնուականի

Դանիէլ անուն կոչեցելոյ», «և նա առաքէր զոմն Վահրիճ անուն հրովարտակօք առ այր մի երէց, որոյ անուն Հաբէլ կոչէին, որ էր մերձաւոր Դանիէլի ասորւոյ եպիսկոպոսին»: «Ուրումն», «զոմն», «մի»: Ովքե՞ր էին դրանք: Համակ անորոշություն:

Խորենացին փորձում է ճշտել Դանիելի հասցեն, եթե Դանիելը ասորի է, և Հաբելը նրանից վերցրեց նշանագրերը և ուղարկեց Հայաստան, ուրեմն ապրում էր Հայաստանից դուրս, և կարող էր նրա տեղը Միջագետքը լինել, քանի որ Ասորիքը Միջագետք է, իսկ Դանիելը՝ ասորի: Այսպիսի հետևությամբ է շարժվել Խորենացին, բայց չի կարողացել առաջ գնալ: Միջագետք, իսկ որտե՞ղ: Նա զգուշացել է որևէ քաղաքի անուն տալ, չսխալվելու համար: Հետաքրքիր է, որ այնուհետև Մաշտոցը գնում է Եդեսիա: Միջագետքից Եդեսիա, կարծես Եդեսիան Միջագետք չէ: Հենց դա ցույց է տալիս, որ Խորենացին Կորյունից է ելնում և անհաջող փորձում է լրացնել նրան: Փարպեցին Դանիել ասորուն բնակեցնում է Հայաստանի «ի գեօղ միում», իսկ հետագա բանասիրությունը շարունակում է որոնել նրա հասցեն: Ջամչյանը հակված է ենթադրելու, որ նա ապրել է Եդեսիայում, որի եպիսկոպոսը Իբաբոսն էր կամ Բաբուլասը: Ադոնցը՝ Տարոնում (ՃԼԴ. 351), Մարկվարտը և Ակինյանը՝ Արզնում (ՄՄԳ. 163, ԺԴ. 372), Մանանդյանը՝ Հարավային Հայաստանում (Հե. 45):

«Շատ տարօրինակ է,— գրում է Հ. Մարկվարտը,— որ հայերը ոչ միայն դանիելյան այբուբենի որպիսության, այլև նրա տիրոջ անձնավորության մասին համարյա թե ոչինչ չունեն ասելու: Միայն լսում ենք, որ նա ասորի է և եպիսկոպոս է եղել, բայց երբեք չի հայտնվում այն տեղը, ուր նա գործել է որպես եպիսկոպոս» (ՄՄԳ. 162):

Միջագետքում, Եդեսիայում, ի գեօղ միում, Արզնում թե Տարոնում անտեղի է փնտրել Դանիել ասորի ազնվական եպիսկոպոս, որ մտահոգվեր հայերեն այբուբենով, կամ իր մոտ պահպաներ հին հայոց տառեր[18]:

[18] Ն. Ադոնցը գտնում է, որ այդ Դանիելը թերևս Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ձեռնադրված Դանիել ասորի քորեպիսկոպոսն է. «Պետք չէ՞ արդյոք, այսպես կոչված, դանիելյան նշանագրերը կապել այդ կրոնավորի հետ: Նման այն բանի, ինչպես հունական քրիստոնեության ներկայացուցիչ Մեսրոպը հոգ տարավ այբուբենի կատարելագործմամբ ամենից առաջ քարոզչական նպատակների համար, ճիշտ այդպես էլ ասորական քրիստոնեության ներկայացուցիչները պետք է որ զբաղվեին միևնույն հարցով» (ՃԼԴ. 351):

Բայց Դանիել քորեպիսկոպոսը գործել է IV դարի առաջին կեսին: Իսկ IV դարում, ինչպես տեսանք, եկեղեցու կողմից ազգային գրի պահանջ չկար, այն

Այդպես։ Դանիելյան պատումը ժամանակագրորեն դուրս է իրադարձություններից։ Դեպքերը տեղի են ունենում Վռամշապուհի 5-րդ տարում, իսկ Վռամշապուհի 5-րդ տարում Կորյունը դնում է Մաշտոցի գյուտը։ Դանիելյան ամբողջ հատվածը բնագրում և՛ վերջից, և՛ սկզբից շարակցական եզրեր չունի։ Այն զարմանալիորեն անդեմ է ու անորոշ և հակասում է Կորյունի ոճին։ Այն ոչ մի կերպ չի առնչվում հայոց գրի ստեղծման հետ, և մի անգամ պատմելուց հետո Կորյունը լռում է այլևս, թողնելով տարակույսի մեջ։ Բայց այն կազմում է հնագույն շերտ։ Փարպեցին, որ աներկբա գալիս է V դարից, մի քանի անգամ կարդացել է Կորյունին և տեղեկացել, ինչպես ինքն է վստահեցնում, իսկ նրա մոտ վերաքաղված է դանիելյան հատվածը։ Այդ նշանակում է, որ Փարպեցու ժամանակ այն կար արդեն և հետսմուտ չէ։ Պատմողը նույն պեցու ժամանակ այն կար արդեն և հետսմուտ չէ։ Պատմողը նույն հեղինակն է։ Արհեստականությունը միայն դեպքերի և նրանց կապակցությունների մեջ են։

Մեր խոսքը տանում է նրան, որ Կորյունի բնագրում դանիելյան հատվածն անհարիր է, բայց ոչ՝ օտար։ Այն հորինվել է հենց իր՝ Կորյունի կողմից, կամ նրանից առաջ և ընդգրկվել Կորյունի պատմության մեջ, «ի նշանաւոր գիտակաց քաղելով»։

Բայց ի՞նչ անհրաժեշտությամբ է առաջացել դանիելյան այդ զրույցը և տեղ գրավել Կորյունի բնագրում։

Մենք տեսանք, թե ինչ հանգամանքներում է գրված Մաշտոցի վարքը։

Եթե Կորյունի «Վարք Մաշտոցին» մեզ չհասներ, ինչպես, ասենք, Շապուհ Բագրատունու կամ Սարկավագի Պատմությունը, բայց այդ մասին գիտենայինք մի որևէ աղբյուրից, կարող էինք թերևս ենթադրել, որ պետք է գրված լիներ հակաասորական ոգով։ Բայց Կորյունը ստեղծել է հակառակ պատրանք. «Վարք Մաշտոցին» ուղղված է ասորիների դեմ, բայց ասորականության պայմաններում։ Պետք է հաշվի առնել այդ հանգամանքը։

Ազգային գրի ստեղծումը և Աստվածաշնչի թարգմանությունը ասորի եկեղեցին դիտում է իբրև եռալեզվյան հերետիկոսություն,

---

առաջացավ V դարում, և քրիստոնեության քարոզչությունն իր հետ անպատճառ ազգային գիր չի բերում, որ, նույնիսկ, տարբեր շահերի ներկայացուցիչներ (հունական և ասորական, եթե Մաշտոցը, հիրավի, հունական շահերի ներկայացուցիչ է) պետք է ձգտեին նույն բանին։ Քրիստոնեական քարոզչության և ազգային գրի միջև նման ուղղագիծ օրինաչափություն չկա։

Որ Դանիելը կարող էր լինել Լուսավորչի աշակերտը, Ագոնցը այդ մտքին է հանգել թերևս Մովսեսի և Դավթի մասին անվավեր զրույցից (ՂԸ. 41—46)։

եթե նորից օգտվենք այդ ավելի ուշ ծագած արտահայտությունից։ Այժմ հասկանալի է, թե ինչու Կորյունը իր սուղ էջերի մեջ բավական ջանք է գործադրում ապացուցելու, որ Սուրբ Գրքի թարգմանությունը ոչ միայն թույլատրելի է, այլև՝ անհրաժեշտ։ Երբ սկսեցին հայերեն թարգմանել և ուսուցել Աստվածաշունչը, նրանք աչքի առաջ ունեին տիրոջ տված բարձր հրամանները՝ «հայեցեալ ի տեառնաբարբառ հրամանացն բարձրութիւն»։

«Աստվածատուր օրենքը պիտի վիճակվի բոլոր ազգերին», «պիտի գրվի ուրիշ ազգերի համար», «տերը գրքով պիտի պատմի ժողովուրդներին», «այս ավետարանը պիտի քարոզվի ամբողջ տիեզերքում» (Կ. 57)։

Դա պահանջ է, պատասխան, մեղադրություն.

«Ուստի և մեր երանելի հայրերը,— ավարտում է Կորյունը մարգարեներից ու առաքյալներից քաղված այդ խոսքերից հետո,— թույլատվություն ստանալով իրենց մշակությունը հուսալից ջանքերով դարձրին երևելի և արդյունավետ ըստ ավետարանի» (Կ. 57)։

Դանիելյան զրույցը նույն խնդրին է ծառայում, ինչ երկար առաջաբանությունը («Իցէ համարձակութիւն գրով նշանակել զվարս արանցն կատարելոց»), ինչ սուրբ հայրերից բերված քաղվածքները, ինչ հայերեն Աստվածաշնչի անհրաժեշտության մասին վկայությունները։

Աշխարհահռչակ ժողովում ասորի հոգևորականությունը մերժեց ազգային գիր ստեղծելու առաջարկը։ Աստծո հետ կարելի է խոսել միայն ասորերեն։ Դրանից հետո սկսվում է դանիելյան պատմությունը, որ Դանիել անունով մի ասորի եպիսկոպոս մտահոգված է հայերեն գրով, աշխարհահռչակ ժողովում արտահայտված տրամադրությանը բոլորովին հակառակ։ Ասորին մերժում է, բայց հենց ասորին ինքն է առաջարկել,— դա լավ հորինվածք է ասորական ընդդիմությունը կամ պայքարը չեզոքացնելու համար։

Ով այստեղ վերաքաղենք Կորյունի հետևությունը. «Ուստի մեր երանելի հայրերը թույլտվություն ստանալով՝ իրենց մշակությունը հուսալից ջանքերով դարձրին երևելի և արդյունավետ»։

Այդպես մեր երանելի հայրերը թույլտվություն ստացան։ Գրերի գյուտին ասորական բնույթ տալով օրինականացվում է այն, և երանելի հայրերի ջանքերը դառնում են հուսալի։

Աբեղյանը նկատում է, որ Կորյունը միայն երկու անգամ է ասորի անունը տալիս. «Մեկն այն է, թե ասորի Դանիել եպիսկոպոսի մոտ գտնվել են հայերեն լեզվի համար ալփաբետներ,—

կարծես Հայաստանի ասորի հոգևորականներին ցույց տալու համար, թե Մաշտոցից առաջ մի ասորի եպիսկոպոս է մտածել հայերեն դպրության մասին: Մյուս դեպքն էլ այն է, թե Եդեսիայի և Ամիդի ասորի եպիսկոպոսները մեծ պատվով ընդունում են Մաշտոցին ու նրա մարդկանց և հոգում նրանց համար և թե նրանք ուրախանում են հայերեն նշանագրերի և դպրության համար: Այս էլ կարծես ասելու համար, որ եթե ասորաց այդ հռչակավոր եպիսկոպոսները՝ Ռաբուլասն ու Ակակիոսը, այդ վերաբերմունքն են ցույց տվել հայ դպրության նկատմամբ, Հայաստանի հոգևորականները պիտի այնպես վարվեն» (Կ. 14):

Աբեղյանը ճիշտ է նկատել Կորյունի միտումը: Բայց Կորյունը որպեսզի ցույց տա, որ Մաշտոցից առաջ մի ասորի եպիսկոպոս է մտահոգվել հայերեն դպրությամբ, ոչ թե սոսկ ասորի անունն է տվել, այլ հորինել, կամ առաջ է բերել Դանիել ասորի եպիսկոպոսի և հայերեն նշանագրերի մասին մի ամբողջ զրույց:

Մտածել, որ եռալեզվյան հերետիկոսության մեջ կարող էր գտնվել մի ասորի, անկարելի է: Որևէ պապական եպիսկոպոս, որտեղ էլ լիներ, Հռոմում, թե այլուր, չէր փորձի Մորավիայի համար ազգային գիր ստեղծել, որովհետև Մորավիան Հռոմի ազդեցության տակ էր և լատիներենով էր պատարագում:

Մորավիայի իշխան Ռոստիսլավը դիմեց Բյուզանդիայի կայսրին և ոչ՝ պապին, խնդրելով քարոզիչ, որ խոսեր հասկանալի լեզվով, և սլավոնական գիրն ստեղծեցին Թեսաղոնիկեցի հույն եղբայրները: Դա բոլորովին պատահական չէ: Եվ գիրը ստեղծվեց հռոմեականության դեմ:

Այդպես և այս դեպքում: Ասորի եպիսկոպոսը չէր կարող հոգ տանել հայ ազգային գրի մասին, «քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ և կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի վանորայս և յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս», և ոչ ոք չէր դիմի նրան: Բայց հանկարծ ասորիներն իրենք են հուշում հայոց թագավորին, իսկ հայոց թագավորն էլ անուշադիր է թողնում՝ «անփոյթ արարեալ»:

Դա պարզ հորինվածք է:

Միջնադարի մատենագրության մեջ այդպիսի օրինակներ շատ կան: Քրիստոնեական դարձի պատմության հեղինակը, որ իրեն Ագաթանգեղոս է կոչում, իր գիրքը կազմել է V դարի վերջին, բայց ներկայանում է իբրև IV դարի հեղինակ, Տրդատի քարտուղար, որ հավատ ներշնչի: Ջենոբ Գլակի Պատմությունը հավանաբար գրվել է VI դարում, բայց նա էլ հանդես է գալիս իբրև Գրիգորի աշակերտը: Նրա երկի մեջ ժամանակակիցների նամա-

կագրություններ կան և իբր Լուսավորիչն է իրեն հրամայել, որ գրի քրմերի դեմ վարած առաջին և երկրորդ պատերազմների պատմությունը: Գլակա վանքի հիմնադրումը, Ջենոբի վանահայր կարգվելը այնպիսի մանրամասնությամբ և համոզիչ է տրված, որ ոչ մի կասկած չի հարուցում: Դա ինչ-որ նման է մեր օրինակին, միայն հակառակ պարագաներում: Եթե Դանիելի զրույցով հայերը փորձում էին ասորի հոգևորականությունից պաշտպանել իրենց ձեռք բերած ազգային գիրը և պաշտամունքը հայերեն վարելու իրավունքը, նկատել տալով, որ դա անքակտելի է, քանի որ ստեղծվել է ասորական եկեղեցու հայրերի ջանքերով և համաձայնությամբ, այստեղ արդեն փոխված են ժամանակները, և ասորիներն են կատարում պատմական կեղծիք, որ կարողանան ամրապնդել Գլակա վանքի նկատմամբ ասորի հոգևորականության խախտված իրավունքները, դրանք սահմանված են Լուսավորչի կողմից և դրանց դեմ դուրս գալը սրբապղծություն է: Այդպես հորինվել են Կնիք հավատոն, որ հավատի կնիք դառնա, Թղթեր, անեծքներ, տեսիլներ:

Քրիստոնյաները ստեղծեցին մի գրություն, որ իբր պրոկոնսուլ Լենտուլը Տիբերիոս կայսրին գրած իր նամակում պատմում է, թե ինչ տպավորություն է իր վրա թողել Քրիստոսը: Անժխտելի փաստ Քրիստոսի պատմականության, բայց հետո կեղծ դուրս եկավ: Տակիտոսի պատմության մեջ այն պարբերությունները, որոնք վերաբերում են քրիստոնյաների հալածանքներին, բոլորովին իրենց տեղում չեն, բայց լավ են ագուցված:

Հռոմի պապերն իրենց քաղաքական պահանջների ժամանակ շատ անգամ հենվում էին Կոստանդինի հրովարտակի վրա, որի համաձայն կայսրը իբր արևմտյան երկրների գերագույն իշխանությունը հանձնել է պապին: XV դարում միայն Լորենցո Վալլան ցույց տվեց, որ նվիրաբերությունը կեղծ է:

Անվավեր է և Միլանի հրովարտակը, որ դարձյալ կապվում է Կոստանդինի անվան հետ, որով նա հռչակվեց իբրև տասներեքերորդ առաքյալ[19]:

Գերմանացի պատմաբան Օտտոն Ֆրեյզինգենցին հիշատա-

19 Գիտական քննադատությունն անվավեր է ճանաչում Միլանի հրովարտակը, ելնելով երկու ժամանակակից պատմիչների՝ Լակտանցիոսի և Եվսեբիոս Կեսարացու հակասական տեղեկություններից: Դա Լիկինոսի հրովարտակն է, ուղղված Նիկոմեդիայի կառավարչին, որ Եվսեբիոս Կեսարացին հետագայում ներկայացնում է Կոստանդինի անունով (տե՛ս ՃԿԱ. 16):

կություն է թողել մի Հովհան քահանայի թագավորության մասին, որ Պարսկաստանից և Հայաստանից այն կողմ, ծայր արևելքում մի քանի տարի առաջ իշխել է մի ժողովրդի, որ նեստորական քրիստոնյա էր: Նա գրավել է Պարսկաստանը և Մարաստանի մայրաքաղաք եկբատանը, փորձել է անցնել Տիգրիսը, որ սրբազան քաղաքն ազատի գերությունից, բայց վատ եղանակի պատճառով չի կարողացել և վերադարձել է իր երկիրը: Իսկ հետո էլ պարզվեց, որ նա նամակ է գրել կայսր Մանվել Կոմնենոսին, և գտան ուրիշ փաստաթղթեր: Երկար ժամանակ փնտրում էին Հովհանի թագավորության սահմանները: Բայց այդ ամենը հեքիաթ էր Արևմուտքում խաչակիրներին ոգևորելու համար:

«Պատմական» այս տեղեկությունն էլ նույն ձևով է հյուսված. մի քահանա, մի քանի տարի առաջ, մի ժողովուրդ, և այստեղ էլ կան մանրամասներ ճշմարտության պատրանք առաջացնելու համար:

Այս օրինակները փաստարկ չեն: Մենք ուզեցինք ցույց տալ միայն, որ միստիֆիկացիան բոլորովին խորթ չէր միջնադարին: Ընդհակառակը բավական ընդունված ձև էր եկեղեցու կրոնա-դավանական պայքարում: Առհասարակ միջնադարը երկի և հեղինակի հարցում գրեթե պայմանականություն չունի, կարևորը նպատակն է:

Դանիելյան հորինվածքը Կորյունի բնագրում կատարում է իր դերը, բայց չի խառնվում պատմության ճիշտ ընթացքին: Դանիելյան գրերը օտար էին, ասում է Կորյունը, այլոց դպրություններից բաղված և հարություն առած: Եվ այդպես էլ բաղվեցին այլոց դպրությունների մեջ: Իսկ նրանց մասին զրույցը պատմական գույն ստացավ:

Ն. Մառի կարծիքով, հայոց լեզվի գիր ստեղծելու առաջին փորձն արել են ասորիները, Հայաստանի հարավ-արևելքում (ՃՉէ. 34): Նրան համաձայն է Հ. Մանանդյանը (Հե. 42): Ն. Ադոնցը նը-կատում է, որ գրերի գյուտում ասորական նպաստը դիտմամբ սքողված է Կորյունի գրչի տակ (Բ. 241): Գրերի գյուտում ասորական նպաստ չկար և չէր կարող լինել, որպեսզի սքողվեր Կորյունի գրչի տակ: Մենք այդ տեսանք: Գյուտը կատարվեց անկախ, և եթե նպաստ կար, ասորի եկեղեցուց ձեռք բերած համաձայնությունն էր, որ ամենևին չի սքողված: Ընդհակառակը, Կորյունը ինչ-որ առաքելական քող է ստեղծել, որ գործված է ասորի կտավով, և գյուտի պատմությունը կիսով չափ մնացել է այդ քողի տակ[20]:

20 Ասորի հոգևորականության կողմից հայ ազգային գիրը չընդունելու և նրա

ԳՅՈՒՏԻ ԹՎԱԿԱՆԸ

Մատենագրության մեջ գյուտի ժամանակի մասին բազմաթիվ տվյալներ կան, բայց առաջին աղբյուրը Կորյունն է:

Կորյունի համաձայն դանիելյան գրերը Հայաստան են բերվում Վռամշապուհի թագավորության հինգերորդ տարում, «ի հինգերորդ ամի թագաւորութեան նորա» (Կ. 44):

Մաշտոցն ստեղծում է հայերեն լեզվի նշանագրեր և վերադառնում Հայաստան Վռամշապուհի վեցերորդ տարում. «ի վեցերորդ ամի Վռամշապհոյ արքային Հայոց Մեծաց»:

Իր գրքի վերջում Կորյունն ունի ժամանակագրական ամփոփում:

«Եւ արդ՝ լինի համար ամաց հաւատոց երանելւոյն ամք քառասուն և հինգ, և ի դպրութենէն Հայոց մինչև ցվախճան Սրբոյն՝ ամք երեսուն և հինգ, որք համարին այսպես. թագաւորեալ Կրմանայ Պարսից արքայի ամս վեց, և Յազկերտի ամս քսան և մի և յառաջնումն ամի երկրորդ Յազկերտի որդւոյ Վռամայ վախճանեցաւ երանելին:

Եւ արդ՝ առնու համար ամաց սրբոց հաւատոց ի չորրորդում ամէն Կրմանայ արքայի մինչև ցառաջին ամն երկրորդ Յազկերտի որդւոյ Վռամայ, և դպրութեանն Հայոց յութերորդ ամէ Յազկերտի առեալ սկիզբն» (Կ. 98, 100):

(« Եվ արդ՝ երանելիի հավատքի տարիների հաշիվը լինում է քառասուն և հինգ, և Հայոց դպրությունից մինչև Սրբի վախճանը՝ երեսուն և հինգ տարի, որ այսպես են համարվում. Պարսից արքա Կրմանը թագավորել է վեց տարի, և Հազկերտը քսան և մեկ տարի, և Վռամի որդի երկրորդ Հազկերտի առաջին տարում վախճանվեց երանելին:

Եվ արդ՝ սուրբ հավատքի տարիների հաշիվն սկսվում է Կրման արքայի չորրորդ տարուց մինչև Վռամի որդի երկրորդ Հազկերտի առաջին տարին, և Հայոց դպրությունն սկսվել է Հազկերտի ութերորդ տարուց»):

դեմ բացահայտ դիմադրության մասին կան ուղղակի փաստեր: Հովհան Մամիկոնյանը վկայում է, որ մինչև VI դարի վերջերը Գլակա վանքը ասորիներն էին տնօրինում և պաշտամունքը վարում էին ասորերեն. «Ամենեքեան ասորիք էին, և տունն այն ասորի գրով և պաշտամամբ է վարեալ, մինչև Թադիկ փոխեաց զամենայն կարգս և զասորոց ձեռն բնաւ հալածական արար ի վանացն» (ՂԳ. 287):

Կորյունն իր ժամանակագրությունը տալիս է պարսից գահակալների տարիներով։

Բերում ենք պարսից արքայացանկը Վռամ Կրմանից մինչև Հազկերտ Բ.

Վռամ (Վահրամ) Կրման	388—399
Հազկերտ Ա	399—420
Վռամ (Վահրամ) Ե	420—438/9
Հազկերտ Բ	438/9—457

Ժամանակագրական այս ցանկը կազմել է Թ. Նյոլդեքեն 1874 թ. (ՄԿԶ. 435) և մնում է անփոփոխ։ Ֆ. Յուստին, Վ. Գրուբերը, ինչպես և է. Բիկերմանը հետևում են Նյոլդեքեին (ՄԻէ. 421, ՄԿէ. 376, ՃՂե. 198), Ռ. Ֆրայի, Ա. Խրիստենսենի, Վ. Լուկոնինի մոտ շեղումը արտահայտվում է միայն մեկ տարով. Վահրամ Ե-ն Հազկերտ Ա-ին հաջորդում է 421 թ., փոխանակ 420 թ. (ՄԳ. 368, ՄԿԹ. 300, ՃՀԱ. 198—199)։ Դոկտոր Փիրմիան և դոկտոր Դաբիր Սայաղը իրենց «Իրանի լիակատար պատմության» մեջ լիովին փոխ են առնում Նյոլդեքեի աղյուսակը, որից և քաղում է Պարսկերենի ընդարձակ հանրագիտական բառարանը՝ لغت‌نامهٔ دهخدا։

Բանասերները Կորյունի տվյալները համադրում են Թ. Նյոլդեքեի այդ աղյուսակին, և ստացվում են անհարիր թվեր։

Կորյունն ասում է, որ Մաշտոցի կրոնավորության շրջանը սկսվում է Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց, որից տասը տարի հետո է տեղի ունեցել գրերի գյուտը։ Բայց Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց մինչև Հազկերտ Ա-ի ութերորդ տարին անում է 14։ Գրերի գյուտը տեղի է ունեցել Հազկերտ Ա-ի ութերորդ տարում, և գյուտից մինչև Մաշտոցի մահը անցել է 35 տարի, իսկ Մաշտոցը մեռել է Հազկերտ Բ-ի առաջին տարում։ Հազկերտ Բ-ի առաջին տարին 438/9-ն է, իսկ Հազկերտ Ա-ի ութերորդ տարուց 35 տարի հետո անում է 442 և այլն։ Կարծես ակնհայտ է բնագրական շփոթը, և բանասերները տարբեր ընթերցումներ են առաջարկում։

Նորայր Բյուզանդացին Վռամ Կրմանի տարիները ուղղում է՝ տասը, փոխանակ՝ վեց, հավատքի տարիները՝ քառասունյոթ, փոխանակ՝ քառասունհինգ, իսկ գրերի գյուտը դնում է Հազկերտի վեցերորդ տարում, փոխանակ՝ ութ (ԻՐ. 387)։ Այդ հաշվով, եթե Մաշտոցի մահվան տարին համարենք 439 թ., հայոց դպրության սկիզբը կլինի 404 թ.։

Հ. Թորոսյանը նույնպես «ամս վեց» առաջարկում է «ամս տասս», իսկ գյուտից մինչև Մաշտոցի մահը՝ 32,—«ի դպրութենէն

Հայոց մինչև ցվախճան սրբոյն՝ 32»։ Նա փոխում է նաև Վռամշապուհի գահակալության վեցերորդ տարին՝ ինն (Ծ. 257—259)։ Այստեղ էլ ելակետային թիվը՝ Մաշտոցի մահվան տարին, 439 է, և գյուտը ընկնում է 407 թ.։ Թորոսյանը հաշվի մեջ լռելյայն կատարում է շեղում։ Նա Վռամ Կրմանի գահակալության առաջին տարին՝ 388, փոխում է 389 և սկսում 390-ից, և որովհետև Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց է սկսվում Մաշտոցի հավատի շրջանը, ապա 45 թիվը լրանում է 439-ին։

Ն. Ակինյանը, ինչպես Ն. Բյուզանդացին, Մաշտոցի կրոնավորությանը տալիս է 47, մատենագրության սկզբից մինչև Մաշտոցի մահը՝ 32 տարի, Վռամ Կրմանի գահակալությանը՝ 10, թողնում է նույնը «յութերորդ ամէ Յազկերտի» և նույնպես 439-ը ընդունելով Մաշտոցի մահվան տարին իբրև ելակետային թիվ, գրերի գյուտը արտածում է 307/8 թ. (ԺԴ. 160—161)։

Հ. Մարկվարտը Հազկերտի ութերորդ տարին (Ը) կարդում է հինգ (ե), Մաշտոցի կրոնավորության սկիզբը դնում է 391/2 թ., Մաշտոցի մահը՝ 439, իսկ գրերի գյուտը՝ 402/3։ Բայց եթե Մաշտոցը կրոնավորել է 391/2 թ., ապա 45 տարի հետո անում է 436/7, իսկ 402/3-ից երեսունհինգ տարի հետո՝ 437/8 և ոչ թե 439 (ՄՄԳ. 177—179)։

Հ. Աճառյանը, ինչպես ավելի վաղ Ս. Մալխասյանը, Վռամշապուհի առաջին հինգերորդը դարձնում է երրորդ, իսկ Հազկերտի ութերորդը՝ վեց, Վռամ Կրմանին տալիս է տասը տարվա գահակալություն և նույնպես կարծում, որ Վռամ ե-ի հատվածը սղվել է բնագրից։ Աճառյանը Մաշտոցի մահը դնում է 439 թ. և, բնականաբար, գրերի գյուտը՝ 404 (ԺԹ. 360—383)։

Ա. Աբրահամյանը պահպանում է Հազկերտ Ա-ի ութերորդ տարին և Մաշտոցի մահվան համար ընդունում 440 թիվը։ Նրա հաշվով գյուտը տեղի է ունեցել 406-ին (ՄՀԱ)։ Բայց եթե Հազկերտ Ա-ի գահակալությունը սկսվում է 399 թ., ապա նրա ութերորդ տարին անում է 407, իսկ եթե 440-ից երեսունհինգ տարի ետ գնանք, կստացվի 405։ Աբրահամյանը անուշադիր է թողնում Մաշտոցի կրոնավորության շրջանը, որով կարելի էր ստուգել ստացված արդյունքը։ Այսպես, եթե հաշվենք նույն եղանակով, Վռամ Կրմանի չորրորդ տարին կանի 391։ Գրերի գյուտը տեղի է ունեցել տասը տարի հետո, ուրեմն ոչ թե 406, այլ 400 թ., իսկ Մաշտոցի մահվան տարին ստացվում է 435 թ. (ԿԲ. 75—77)։

Գառնիկ Ֆնտգլյանը միակն է, որ պահպանում է Կորյունի բոլոր տվյալները և իր ներկայացրած բնագրի մեջ որևէ ուղղում

թույլ չի տալիս (ԿԲ. 76)։ Բայց նրա հաշվումները նույնպես պայմանական են։ Վռամ Կրմանի առաջին տարին՝ 388, նա դարձնում է 389/90, որպեսզի Հազկերտի թագավորության առաջին տարին ստացվի 396։ Այդ հաշվով գրերի գյուտը ընկնում է 404, իսկ Մաշտոցի մահը՝ 439 թ.։

Բոլորովին այլ լուծում են առաջարկում Գ. Տեր-Մկրտչյանը (ՃԻԲ) և Ն. Ադոնցը (Թ), Ադոնցի հետևությամբ և՝ Հ. Մանանդյանը (ՀՆ, ՃԻԱ)։ Նրանք, հենվելով Կորյունի բնագրի այլ տվյալների վրա, մերժում են նրա ժամանակագրությունն առհասարակ և ստանում անսպասելի թվեր։ Գ. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով, գրերի գյուտը տեղի է ունեցել 413 թ., իսկ Ադոնցը այն տեղադրում է նախորդ դարի մեջ՝ 392—398։

Գ. Տեր-Մկրտչյանը համաձայն է, որ հայոց դպրության սկիզբը պետք է փնտրել 404-ից 406 թվականների միջև։ Բայց նա գտնում է, որ խոսքը դանիելյան գրերի մասին է, իսկ Մաշտոցն իր այբուբենը ստեղծել է շատ ավելի ուշ։

Մաշտոցը Ասորիքում հանդիպեց Եդեսիայի եպիսկոպոս Բաբիլասի և Ամիդի եպիսկոպոս Ակակիոսի հետ. «Այս եպիսկոպոսների անունը ամենալավ հենման կետն է Մաշտոցի ճանապարհորդության ժամանակը որոշելու համար»։ Գ. Տեր-Մկրտչյանը գտնում է, որ 404—406 թթ. ընթացքում Մաշտոցը չէր կարող տեսակցել Եդեսիայի եպիսկոպոս Բաբիլասի հետ։ Դա Բաբուլասն է, որ Եդեսիայում եպիսկոպոս է կարգվել 412 թվականին։ Այդ դեպքում գրերի գյուտը 412 թվականից առաջ չէր կարող լինել։

Գ. Տեր-Մկրտչյանը Եդեսիայից Մաշտոցի վերադարձը Վռամշապուհի վեցերորդ տարում (Զ) դարձնում է 16 (ԺԶ)։ «Այդպիսի մի խմբագրություն դեռ Ջամչյանն է առաջարկել,— գրում է նա,— թեև նրա հայ գրի ամբողջ ժամանակագրական կառուցվածքը անընդունելի է» (ՃԻԲ. 511)։

Բայց շատ ավելի անընդունելի է Գ. Տեր-Մկրտչյանի ժամանակագրական կառուցվածքը։ Այո, Բաբուլասը Եդեսիայի եպիսկոպոս է կարգվել 412 թվականին, իսկ Պ. Պեետերսի կարծիքով, դեռ 414 թվականի վերջում նա Եդեսիայի եպիսկոպոս չէր։ Բայց այդ Բաբուլասը Բաբիլասի հետ կապ չունի։ Բաբիլաս աղավաղված է, ճիշտ ձևը պետք է լինի ոչ թե Բաբուլաս, այլ Պակիդաս, որ Եդեսիայի եպիսկոպոսական աթոռին է նստել 398—409 թ.։ Փոփոխությունը տեղի է ունեցել Բաբուլաս շատ ավելի նշանավոր եպիսկոպոսի ազդեցությամբ, թե գրչական սխալ ընթերցում է, դժվար է ասել։ Թորոսյանը և Ակինյանը վրիպակ են համարում և կարծում

են, որ դա ծագել է Պակիդաս անվան հնչական աղավաղմամբ։ Աբրահամյանը և Ե. Տեր-Մինասյանը համաձայն են նրանց։ Նահապետյանը և Ֆնտգլյանը ավելի հակված են ընդունելու, որ Բաբուլասը իր հռչակով մոռացության է տվել Պակիդասին և լցրել նրա տեղը։ Իսկ Աճառյանը Բաբիլաս անունը համարում է հետին հավելված։ «Ինչ որ ալ լինի,— գրում է Ֆնտգլյանը,— անկարելի է հայ այբուբենքի գյուտը Բաբիլասի եպիսկոպոսության ստույգ թվականի հետ միաբանելու համար՝ դնել այնքան ուշ, որքան 412» (ԿԲ. 83)։

Անունների այդ շփոթի մասին գիտեր դեռ Մ. Ջամչյանը, բայց նա դրան որևէ նշանակություն չի տվել։

«Այստեղ պետք է նկատել կասկած չհարուցող մի վրիպակ»,— գրում է Հ. Մարկվարտը (ՄԿԵ. 178), և Գ. Տեր-Մկրտչյանը իր վարկածը կառուցում է կասկած չհարուցող վրիպակի վրա։

Այդպես է վարվում և Ն. Ադոնցը։ Նա գտնում է, որ Մաշտոցը V դարի առաջին տասնամյակին չէր կարող Ասորիքում այցելել ոչ միայն Բաբուլասին, այլև Ամիդի եպիսկոպոս Ակակիոսին։ «Թեև Մաշտոցը Ամիդում ներկայացել է Ակակին և Եդեսիայում Բաբուլին, այդ կարող էր լինել 420-ից ոչ առաջ և ոչ ուշ քան 435։ Նվ եթե իրավ այդ ճանապարհորդության հետ է կապված տառերի գյուտը, ակներև է, որ այն չէր կարող տեղի ունենալ Հազկերտի ութերորդ տարին,— ժամանակական անհեթեթություն» (Թ. 223)։

Պետք էր սպասել, որ Ադոնցը գրերի գյուտի ժամանակը կտաներ ետ 420-ից 435 թթ. միջև, բայց տանում է առաջ՝ մինչև 392-ից 398 թ.։ Այդպես է նա ուղղում ժամանակական անհեթեթությունը։

Այդ վարկածը չընդունվեց բանասիրության կողմից, որ հենվում էր պարզ թյուրիմացության վրա։

«Արդարև,— գրում է Ադոնցը,— արտաքին աղբյուրներից քաջահայտ է, որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսն էր մոտավորապես սկսած 419/420 թվականից։ 420 թվին իբրև նույն քաղաքի եպիսկոպոս ներկա էր Յահրալայի ժողովին։ Թեոդոս կայսեր և Վռամ թագավորի զինական բախումների ժամանակ Ակակը հանդիսանում է նաև իբրև քաղաքական գործիչ և 422-ին կայսեր կողմից Վռամի մոտ ղրկվում է և թերևս որոշ դեր ունենում խաղաղության դաշինք կնքելու նույն թվին» (Թ. 222—223)։

Աղբյուրներից, սակայն, քաջահայտ է, որ Ակակը Ամիդի եպիսկոպոսական աթոռ է բարձրացել ոչ թե 419/420, այլ 400 թվականի մայիսի 9-ին, Մարասից հետո։

420 թվականին, իբրև Ամիդի եպիսկոպոս, նա կարող էր ներկա լինել Յահրալայի ժողովին, և 422-ին, իբրև կայսեր պատվիրակ, գնար Վռամ Ե-ի արքունիք, բայց դա կապ չունի նրա եպիսկոպոսության առաջին տարվա հետ։ 409 թվականին Հազկերտ Ա-ին ուղղված թղթի տակ Անտիոքի Պորփյուր, Հալեպի կերտ Ա-ին ուղղված թղթի տակ Անտիոքի Պորփյուր, Հալեպի Ակակ, Եդեսիայի Պռկիդա, Թելլայի Եվսեբիոս եպիսկոպոսների կողքին կա նաև Ամիդի Ակակ եպիսկոպոսի անունը (ԺԴ. 111—112)։

«Ադոնցը հայտնի չէ գիտությամբ թե անգիտությամբ, եղծում է Ակակի եպիսկոպոսության թվականը»,— գրում է Հ. Աճառյանը։

Հ. Մանանդյանը Կորյունի ժամանակագրական հատվածը փոխում է անճանաչելիության աստիճանի։ «Եւ արդ լինի համար ամաց հաւատոց երանելոյն ամք քառասուն և հինգ», նա դարձնում է. «Եւ արդ լինի համար ամաց ի դպրութենէ Հայոց մինչև ցվախճան սրբոյն ամք ԿԸ (48)»։ Նշանակում է Կորյունը տվել է ոչ թե Մաշտոցի կրոնավորության տարիների հաշիվը, այլ միայն՝ դրերի գյուտի, և դրերի գյուտից մինչև Մաշտոցի մահը անցել է 48 տարի և ոչ թե 35։ Իսկ Հազկերտի ութերորդ տարին սղում է բնագրից և բնագիր է մուծում մյուս Վռամի տարիները։

Հ. Մանանդյանը իր եզրակացության մեջ գրում է. «Ինչպես տեսնում ենք, մաշտոցյան գրերի գյուտի տարեթիվը ճշտիվ որոշվում է ոչ միայն Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկի վերև բերված բուն բնագրի վկայությամբ, այլ նաև համաձայն Կորյունի վերջաբանի վերականգնված բնագրի ժամանակագրության» (ՃԻԱ, 110)։

Ն. Ադոնցի և Հ. Մանանդյանի ժամանակագրական վարկածի դեմ հանդես եկան հետագայում և Ե. Տեր-Մինասյանն ու Ա. Աբրահամյանը, որոնք սակայն նոր բան չեն ավելացնում գյուտի թվագրման մեջ։

Այդպես, Ջամչյանից մինչև մեր օրերը, բացի առանձին շեղումներից, բանասերները գրերի գյուտի կամ հայ դպրության սկզբնավորման տարեթիվը փորձում են արտածել, հենվելով Կորյունի ժամանակագրական տվյալների վրա։ Տատանման կորագիծը 392—413 է։ Բանասերներից շատերը նախընտրում են 404-ը։

Երբ չկար միասնական տոմար և ժամանակագրություն, երբ հաշիվները պայմանական էին և անցել է ավելի քան 15 դար, նման տատանումը ոչինչ չարժե, բայց ինքնին հետաքրքիր է բանասիրության համար։

Կորյունի հիման վրա ստացված տարբեր թվերը ոչ թե բնագրական՝ անհակամետ տվյալների հետևանք են, այլ նրա բնագրի ոչ ճիշտ մեկնության։

Կորյունի ժամանակագրական հատվածը, ինչպես հատուկ է նրան, բարդ է և կարծես երկիմաստ, որ ենթադրում է հետագա աղարտում։ Բանասերները այստեղ էլ փորձում են ուղղել, փոխանակ բացատրելու, և ստացվում են բազմաթիվ տարբերակներ։

Այսպես, գրեթե բոլորը գտնում են, որ բնագրում թագավորների տարիների թվարկման հատվածից. «Վռամ Կրմանը թագավորել է վեց տարի և Հազկերտը՝ քսան և մեկ տարի և Վռամի որդի երկրորդ Հազկերտի առաջին տարում վախճանվեց երանելին», տող է ընկել. «Բնագրի մեջ պակասում են Վռամ թագավորի տարիները,—գրում է Աբեղյանը։—Պետք է լինի Հազկերտի տարիներից հետո այսպես. «Եւ Վռամայ ամս ութ և տասն»։

Հ. Թորոսյանը առաջարկում է վերականգնել այդ տողը բըննագրում։ Ն. Ակինյանը Կորյունի քննական հրատարակության մեջ ավելացնում է. «Եւ Վռամայ ամս ԺԲ», իսկ Մ. Աբեղյանը՝ «Եւ Վռամայ ամս ութ և տասն»՝ ամս ԺՀ։ Ն. Բյուզանդացին քաղվածք է բերում լրացնելով՝ «Եւ Վռամայ հինգերորդի՝ ամս քսան», Մանանդյանը հետևում է նրան՝ «Եւ Վռամայ ամս Ի» (ՃԻԱ. 109)։ Բնագրին չի միջամտում միայն Գ. Ֆնտգլյանը։

«Սկզբնապես անպայման եղել է այդ,—գրում է Աբեղյանը,—թե չէ Մաշտոցի կրոնավորության տարիների հաշիվը սխալ կլինի, մինչդեռ դրանով ճշտվում է 45 թիվը՝ 6+21+18=45» (Կ. 123)։

Այդպես, բանասերները կարծում են, որ Կորյունի կողմից Վռամ Կրմանի և Հազկերտ Ա-ի գահակալության հիշատակումը Մաշտոցի կրոնավորության հաշվի համար է, և պակասում են Վռամ Ե-ի տարիները, որ դրանով ճշտվի 45 թիվը։ Բայց դա կրոնավորության հետ կապ չունի։

Մաշտոցի կրոնավորության ժամանակն արդեն տրված է. Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց մինչև նրա վախճանը՝ Հազկերտ Ե-ի առաջին տարին։ Բոլորովին անիմաստ է, թե Մաշտոցը պարսից որ թագավորի ժամանակ որքան է կրոնավորել։ Կորյունը այդպիսի ժամանակագրություն չէր տա։ Իսկ եթե նա թվարկում է պարսից թագավորների տարիները Մաշտոցի կրոնավորության ընթացքում, նշանակում է դրանով հաշվում է պարսից թագավորների գահակալության շրջանը, որ նույնպես անմտածելի է։ Եվ, վերջապես, ինչ էլ լինի, դա չի լրացնում 45 թիվը։ Կորյունն ասում է, որ Մաշտոցի կրոնավորությունն սկսվել է Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց, ուրեմն վեցից պետք է չորս հանել, և ընդհանուր գումարը կստացվի 41 (2+21+18)։

Այստեղ է, որ բանասերները առաջարկում են մյուս ուղղումը. վեցի փոխարեն կարդալ տասը, նկատելով, որ վեցը հետագա անհարազատ թիվ է։ Աճառյանը գտնում է, որ Կորյունը վեցը մոցրել է հավատի տարիների մեջ, իսկ երբ ասում է, որ Կրմանի չորրորդ տարում սկսվեց Մաշտոցի կրոնավորությունը, ապա ամբողջացնում է Կրմանի գահակալության շրջանը՝ տասը։

Նկատենք, որ տասը նույնպես անհարազատ է, քանի որ Տաբարին տալիս է տասնմեկ։ Բայց դա մի կողմ։

Անկարելի է բացատրել, թե ինչպես տասը (Ժ) հետագա գրչության մեջ կարող էր փոխարինվել վեցով (Զ)։ Ճիշտ չէ նաև, որ Կորյունը Վռամ Կրմանի թագավորության տարիները տալիս է անջատ՝ վեց և չորս թվերով։ Նրա արտահայտության ձևը բոլորովին այլ է։ Կորյունը թվարկում է Վռամ Կրմանի և Հազկերտ Ա-ի տարիները. «Թագաւորեալ Կրմանայ Պարսից արքայի ամս վեց և Յազկերտի ամս քսան և մի»։ Եթե Հազկերտի տարիները նրա համար։ Այլ դեպքում Կորյունը պետք է ասեր. «ամս վեց ի թագաւորութենէ Կրմանայ»։ Դա կարող է նշանակել, որ նա վերցնում է կրոնավորության շրջանին վերաբերող վեց տարիները և ոչ՝ ամբողջը։ Բացի այդ, բնագրից բոլորովին չի երևում, որ Վռամ Կրմանի և Հազկերտի տարիների հիշատակումը վերաբերում է միայն Մաշտոցի կրոնավորության շրջանին. «Եւ արդ լինի համար ամաց հաւատոց երանելւոյն ամք քառասուն և հինգ, և ի դպրութենէն Հայոց մինչեւ ցվախճան սրբոյն՝ ամք երեսուն և հինգ, որք համարին այսպէս»։

Որք համարին այսպես,— որոնք այսպես են հաշվվում։ Դա հավասարապես պետք է վերաբերի և՛ Մաշտոցի կրոնավորությանը, և՛ դպրությանը. բայց մտածել, որ թագավորների տարիների նույն գումարը միաժամանակ կարող են լրացնել և՛ 45, և՛ 35 թվերը, անմտածելի է։

Վռամ Կրմանի և Հազկերտ Ա-ի թագավորության տարիների հիշատակումը ճիշտ որ վերաբերում է Մաշտոցի կրոնավորությանը և դպրությանը։ Որք համարին,—դա կրոնավորությունն է և դպրությունը և առաջինը հաշվվում է Վռամ Կրմանի ժամանակով, երկրորդը՝ Հազկերտի։ Եվ ահա, Կորյունը տալիս է նրանց գահակալության տևողությունը, որպեսզի նշի, թե նրանց որ շրջանին են համընկնում այդ երկու իրադարձությունները. Վռամ Կրմանի չորրորդ տարում սկսվեց Մաշտոցի կրոնավորությունը, իսկ Հազկերտի

ութերորդ՝ գրերի գյուտը։ Մյուս Վռամի կամ Վռամ Ե-ի հետ ժամանակագրական խնդիր չի կապված, և Կորյունը բաց է թողնում նրա գահակալության շրջանը։ Նրա անունը հիշատակվում է միայն որպես Հազկերտ Բ-ի հայր, որի թագավորության առաջին տարում վախճանվեց Մաշտոցը. «Եւ յառաջնումն ամի երկրորդ Յազկերտի որդւոյ Վռամայ վախճանեցաւ երանելին»։

Վռամ Կրմանի և Հազկերտ Ա-ի թագավորության տարիները հենման կետ են, որոնցով արտահայտվում է Մաշտոցի կրոնավորության և գրերի գյուտի ժամանակը և ոչ թե պարզ թվեր՝ Մաշտոցի կրոնավորության շրջանը լցնելու համար։

Դա երևում է Կորյունի ժամանակագրական կարգից։ Այդտեղ կա մի օրինաչափություն, որ զարմանալիորեն չի նկատվել։ Վռամ Կրմանի չորրորդ տարում սկսվել է Մաշտոցի կրոնավորությունը, իսկ Հազկերտի ութերորդ տարում՝ գրերի գյուտը։ Առաջինը մինչև Մաշտոցի մահը տևել է քառասունհինգ տարի, երկրորդը՝ երեսունհինգ։ Ուրեմն կրոնավորությունից գրերի գյուտ կազմում է տասը տարվա շրջան։ Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց տասը տարին հանգում է նույն կետին, ինչ Հազկերտի ութերորդ տարին։ Նշանակում է անպատճառ վեց տարի է թագավորել Վռամ Կրմանը, քանի որ այդ դեպքում միայն Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց տասը տարին կարող է հանգել Հազկերտի ութերորդ տարուն։

Դա լավագույն ապացույց է, որ Կորյունը Վռամ Կրմանի թագավորության տարիները գիտի վեց, ինչպիսին էլ լինի իրականում, միաժամանակ նշանակում է, որ բնագրում ճիշտ է Հազկերտի ութերորդ տարին, և Վռամ Ե-ի թագավորության տարիները նախապես չեն եղել բնագրում։

Կորյունի ժամանակագրական կարգը հարազատորեն պահպանել է իր նախնական ձևը, և որևէ փոփոխություն կամ խմբագրություն անտեղի է։

Բայց վերադառնանք Վռամ Կրմանի ժամանակագրությանը։

Ասվեց, որ Տաբարին նրա թագավորության տևողությունը հաշվում է տասնմեկ տարի։ Նյոլդեքեն հետևում է Տաբարիին, իսկ Կորյունը աներկբայորեն գիտի վեց։ Այս անհամաձայնությունը փորձ է արվում լուծելու Տաբարիի օգտին, բայց Տաբարին հետագա պատմիչ է՝ X դարի հեղինակ, իսկ Կորյունը՝ սկզբնաղբյուր։ Վռամ Կրմանը, անշուշտ, վեց տարի է թագավորել։ Դժվար չէ բացատրել հետագա շփոթումը։

Ներսեհի թագավորությամբ (392—402) ավարտվում է Առա-

ջին Սասանյանների շրջանը։ Այնուհետև պարսից արքաների հաջորդականությունը մինչև Հազկերտ Բ ունի այսպիսի տեսք.

Որմիզդ Բ	Վռամ Դ
Շապուհ Բ	Հազկերտ Ա
Արտաշիր Բ	Վռամ Ե
Շապուհ Գ	Հազկերտ Բ

Այս հաջորդականությունը տալիս է Տաբարին (ՄՄԴ. 52—117)։

Բերենք մի ուրիշ ցանկ VII դարի հայ անանուն ժամանակագրությունից (ՄՀԳ. 30)։

Որմիզդ Շապուհեան	Յազկերտ Վռամեան
Շապուհ Որմզդեան	Վռամ Յազկերտեան
Արտաշիր ի Շապուհեան	Յազկերտ Վռամեան
Վռամ յԱրտաշրեան	

Թվարկման ձևից (Որմիզդ Շապուհեան, Արտաշիր ի Շապուհեան) երևում է, որ անանուն հեղինակը ձեռքի տակ ունեցել է հնագույն պարսկական աղբյուր։

Տաբարիի և Անանունի ժամանակագրական ցանկերը նույնն են, բայց կա մի շեղում։ Անանուն ժամանակագիրը բաց է թողնում երկրորդ Շապուհին, որ Սասանյան գահնամակում Շապուհ Գ-ն է։

Այս վրիպումը պատահական չէ։

Շապուհ Բ-ն, որ մանկութ կամ դեռ չծնված գահ էր բարձրացել, իր երկարամյա եռանդուն գործունեությամբ մեծ տպավորություն է թողել սերունդների վրա և դարձել վիպական կերպար, և այդ պատճառով Շապուհ Գ-ն սահում է հիշողությունից ու ձուլվում իր պապի անվանը։ Այդպես է ամբողջ հայ պատմագրության մեջ։

Ղազար Փարպեցին գրում է, որ Հայաստանի բաժանումից հետո պարսից հատվածի նախարարները իրենց թագավոր են խնդրում Արշակունու՝ ըստ բնիկ նախնի կարգին յազգէն Արշակունեաց, և Շապուհը թագավոր է տալիս Խոսրովին. «Եւ արքային Պարսից Շապհոյ կատարեալ զհայցուածս նոցա՝ շնորհէր նոցա թագաւոր Խոսրով անուն յազգէն Արշակունեաց» (ԿՀ. 8)։

Որոշ ժամանակ անց՝ չետ ժամանակի ինչ անցելոյ, նախարարներն ամբաստանում են Խոսրովին։ Շապուհը գահազուրկ է անում նրան և նշանակում Վռամշապուհին (ԿՀ. 13)։

Այստեղ Փարպեցին պատմում է գրերի գյուտի, Սահակի և Մաշտոցի գործունեության, Աստվածաշնչի թարգմանության մասին, նկատելով, որ այդ ամենը կատարվեց Վռամշապուհի ժամանակ՝ կատարեալ այս ամենայն ի ժամանակս Վռամշապհոյ։

Այնուհետև Վռամշապուհը դեռ երկար թագավորում է և մեռնում խոր ծերության մեջ. «Ընդ չետ այսորիկ թագաւորն Վռամշապուհ ամս բազումս,— որոշ ձեռագրերում՝ ամս քսան և մի, 21 տարի գիտի և Խորենացին,— և հասեալ ի յերկար ծերութիւն՝ վախճանեցաւ յանկողնի իւրում խաղաղական հանգստիւ յաշխարհիս Հայոց»։

Վռամշապուհից հետո մեռնում է և Շապուհ արքան, որին հաջորդում է Վռամ Կրմանը. «Յետ այսորիկ մեռաւ և Շապուհ արքայն Պարսից, և թագաւորեաց Վռամ որդի նորա, որ էր Կրման արքայ» (ԿՀ. 18)։

Շապուհ Գ-ի իշխանությունը տևում է հինգ տարի, ինչպես նշում է Տաբարին, և անկարելի է, որ ժամանակագրական այս նեղ հետագծում Շապուհը թագադրեր Խոսրովին, ապա Վռամշապուհին, անցներ ամս բազումս կամ 21 տարի, Վռամշապուհը մեռներ խոր ծերության մեջ և նոր՝ ավարտվեր Շապուհի թագավորության շրջանը։

Հասկանալի է, Փարպեցին Շապուհ Գ-ին տալիս է Շապուհ Բ-ի երկարակեցությունը։

Խորենացու մոտ նույնպես Շապուհ Գ-ն ներձուլվել է Շապուհ Բ-ին։ Նրանց միջև ընկած է Արտաշիր Բ-ն։ Խորենացին նրան ներկայացնում է ոչ որպես արքա, այլ գահաժառանգ, որ գալիս է Հայաստան, պատժում Խոսրովին և թագ շնորհում Վռամշապուհին (Ղ. 321)։

Խորենացուն աղբյուրներից հայտնի է, որ այդ ժամանակներում գործել է Արտաշիրը իբրև պարսից արքա, իսկ ապա՝ նորից Շապուհ։ Մտածելով, որ դա նույն Շապուհն է, նա Արտաշիրին ժամանակավորապես հանում է մեջտեղից իբրև գահակալ, և Շապուհները միանում են, իսկ Արտաշիրը վերստանում է իր իրավունքը. «Արտաշիր Պարսից արքայ, որ յետ եօթանասուն ամի թագաւորութեան հօրն կալաւ զտէրութիւնն ամս չորս» (Ղ. 322)։

Եղիշեն նույնպես գիտի մեկ Շապուհ։ Նա երեք անգամ առիթ է ունեցել տալու այդ անունը։ Առաջին և երրորդ դեպքերում խոսքը վերաբերում է Շապուհ Բ-ին, երկրորդ դեպքում՝ Շապուհ Գ-ին։ Բայց տարբերակման ոչ մի սահման չկա։

Ահա այդ նույնացումը, որ կարծես հայ պատմիչների մոտ ընդհանուր է, արտահայտված է և ժամանակագրություններում։

Ինչպես VII դարի Անանուն ժամանակագիրը, որ ենթադրվում է Անանիա Շիրակացի, այնպես էլ Սեբեոսը, կամ, հնարավոր է, մի ուրիշ անանուն ժամանակագիր (ՃՉ. 61), իրենց ցանկից սղում են Շապուհ Գ-ի անունը:

Սասանյան գահակալներից. թերևս, ոչ մեկն այնքան մեծ և ճակատագրական դեր չի խաղացել հայոց պատմության մեջ, որքան Շապուհ Բ-ն: Նրա հետ է կապվում երեսնամյա պատերազմը իր ամբողջ վիպականությամբ, և հայոց մեջ Շապուհ՝ նշանակում է Շապուհ Բ երկարակյաց, և նրա թոռը, որ, իր համար բոլորովին անպատեհ, նույն անունն էր կրում, որ պահի նրա հիշատակը, զրկվում է սեփական հիշատակից:

Շապուհ Գ-ն կարելի է ասել ներձուլվել է Շապուհ Բ-ին անվամբ, բայց ոչ ժամանակագրորեն: Ինչպես տեսանք, Շապուհ Գ-ն հաջորդում է Շապուհ Բ-ին Արտաշիր Բ-ից հետո: Արտաշիրը մնացել է իր տեղում գահակալական չորս տարիներով: Արտաշիրի գահակալական շրջանն այդպես գիտեն և՛ Խորենացին, և՛ Անանունը, և՛ Տաբարին: Իսկ Շապուհ Գ-ի ժամանակը մնում է բաց: Հաջորդը գալիս է Վռամ Կրմանը: Շապուհ Գ-ն իշխել է հինգ տարի (ՄՄԴ. 71), Վռամ Կրմանը՝ վեց: Եվ ահա, Շապուհ Գ-ի այդ հինգ տարին տրվում է Վռամ Կրմանին, և գումարը ստացվում է տասնմեկ: Այդտեղից է գալիս Վռամ Կրմանի տասնմեկ տարին: Տաբարին, օգտվելով տարբեր աղբյուրներից, վերականգնում է Շապուհ Գ-ին իր տեղում և իր տարիներով, իսկ Վռամ Կրմանի ժամանակը մնում է տասնմեկ:

Կորյունի միջոցով հնարավոր է դառնում վերականգնելու պարսից արքայացանկի ժամանակագրական ճիշտ պատկերը:

Այժմ տեսնենք, թե ժամանակագրական ինչ հատվածում են տեղակայվում Վռամ Կրմանի տարիները:

Թ. Նյոլդեքեն Հազկերտի Ա-ի գահակալության սկիզբը դնում է 399 թվականը: 399 թվականը Վռամ Կրմանի վերջին տարին է: Նշանակում է Վռամ Կրմանը գահակալել է 393—399 թթ.: Բայց այդ ժամանակահատվածը, եթե հիմք ընդունենք Նյոլդեքեի աղյուսակը, ճիշտ չի ստացվում: Մաշտոցի կրոնավորությունը սկսվել է Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց, ուրեմն՝ 397 թվականից և տևել՝ 45 տարի, մինչև Մաշտոցի մահը: Իսկ Մաշտոցը մեռել է Հազկերտ Բ-ի առաջին տարում: Բայց 397-ից 45 տարի հետո ստացվում է 442, իսկ Հազկերտ Բ-ի թագավորության առաջին տարին նշված է 438/9:

Ինչպես տեսնում ենք ելակետերից մեկը սխալ է:

Տեսնենք, թե ինչպես է թվագրվում Հազկերտ Բ-ի առաջին տարին:

Ղևոնդը գրում է, որ Հազկերտը իր թագավորության տասներկուերորդ տարվա սկզբին՝ ի սկզբան երկոտասաներորդ ամի, Հալածանք սկսեց քրիստոնյաների դեմ (խ. 18): Հայ նախարարները պատվիրակ են հղում Թեոդոս կայսեր, օգնություն հայցելու, որ դեռ ոչինչ չձեռնարկած վախճանվում է. «Ի նմին ժամանակի անդէն վաղվաղակի հասանէր վախճան կատարածի կենաց նորա» (խ. 73): Թեոդոս Բ-ն մեռել է 450 թվականին: Եթե Հազկերտը հալածանքը սկսել է ի սկզբան երկոտասաներորդ ամի, ապա ուրեմն՝ տասնմեկերորդ տարուց անմիջապես հետո, և նրա առաջին տարին կլինի 439 թ.:

Ղազար Փարպեցին պատմում է, որ Ավարայրից հետո Հազկերտը խաբեությամբ Տիզբոն է կանչում ապստամբներին, և Վասակ Սյունին ապստամբությանը մասնակցած նախարարներին և կրոնավորներին ճանապարհելով՝ ինքը ևս գնում է Հազկերտի տասներեքերորդ տարում:

Ավարայրի ճակատամարտը տեղի է ունեցել 451 թվականին: Եթե Հազկերտը խաբեությամբ է իր մոտ կանչել նախարարներին, ապա դա դժվար թե հնարավոր լիներ պատերազմից անմիջապես հետո: Պետք է որ որոշ ժամանակ անցներ վստահություն շահելու համար: Փարպեցին Վասակի Պարսկաստան գնալը հատուկ թվագրում է չերեքտասաներորդում ամի Յազկերտի արքային Պարսից: Դա ինքնին նշանակում է ուրիշ ժամանակ և ոչ թե Ավարայրի ճակատամարտի տարին, այլապես նա կասեր՝ ի նոյն ամի: Պետք է մտածել, որ ապստամբության առաջնորդները և Վասակ Սյունին պարսից արքունիք են գնացել հաջորդ տարին՝ 452 թվականին, և եթե 452 թ. Հազկերտի տասներեքերորդ տարին է, ապա նրա առաջին տարին անում է 439:

Փարպեցին Հովսեփ Վայոցձորեցու և Ղևոնդյանց նահատակությունը դնում է Հազկերտի տասնվեցերորդ տարում. «Եւ այսպէս, ի վեշտասաներորդում ամի թագաւորութեան Յազկերտի, որ օր քսան և հինգն էր ամսոյն Հրոտից՝ պսակեցան սուրբքն վեցեքեան» (ԿՐ. 101):

Ստեփանոս Ասողիկը Ղևոնդյանց նահատակությունը դնում է «յամսեանն Հրոտից, որ օր ԺՉ էր ամսոյն նոյն յուլիսի, յաւուր կիրակէի»: Ն. Ակինյանը նկատում է, որ Հրոտից 16-ը հետագա գրչի սխալ է Հազկերտի 16 թվի ազդեցության տակ և պետք է լինի Հրոտից 25, ինչպես Փարպեցու մոտ: Իսկ Հրոտից 25-ը համ-

ընկնում է 454 թվականի հուլիսի 25-ին, որ իսկապես կիրակի է։ Եվ եթե 454 թվականը Հազկերտի տասնվեցերորդ տարին է, ապա նրա առաջին տարին լինում է 438 թ.։

Կարխայում տեղի են ունենում քրիստոնյաների նահատակություններ Հազկերտի ութերորդ տարում ապ ամսի 24-ին՝ ուրբաթ օրը, 25-ին՝ շաբաթ օրը և էլուլ ամսի 25-ին՝ երկուշաբթի օրը։ Գուդշմիդի հաշվով դա 446 թվականն է։ Ն. Ակինյանը թվագրում է մեկ տարով ուշ՝ 447 թ. և եթե 447-ից ութ տարի ետ գանք կստացվի 339՝ Հազկերտի թագավորության առաջին տարին։

Տեր Փեթրոնը և Ատուրհորիմիզդ մոգպետը «Հիսուսի համար մեռնում են հույների 759 թվականին՝ պարսից թագավոր Հազկետի իններորդ տարում, որ է պարսիկների (Սասանյանների) 223 թ.» (ՄՂԲ. 559)։

Հույների 759-ը՝ Հազկերտի իններորդ տարին, 448 թվականն է։ Ուրեմն Հազկերտը գահակալել է 439 թվականին։ Իսկ Սասանյանների առաջին տարին որոշակի չէ։ Այն տատանվում է 224-ից 227-ի միջև, և առայժմ անիմաստ է նրանով հաշվել։

Կարծում ենք բավարար է։ Հազկերտի գահակալության առաջին տարին Թ. Նյոլդեքեի մոտ ճիշտ է թվագրված մեկամյա տատանումով՝ 438/9։ Թերևս ասորական վկայաբանությունները կարող են կասկածի ենթարկվել, բայց դա անտեղի կլիներ Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու նկատմամբ։ Եղիշեն թերևս Հազկերտին ժամանակակից է և հեռու չի կանգնած իրադարձություններից։ Նրա պատմությունը հենց վերաբերում է Հազկերտի կողմից քրիստոնյաների հալածանքներին և հայերի բախմանը, և նա կարող էր ասել, թե Հազկերտի որ տարում այն տեղի ունեցավ։

Ի. Հարությունյանը (կե. 348—351), Հ. Աճառյանը (ԺԲ. 350—399) և Ն. Ակինյանը (ՄՀ. 93—95) առանձին անդրադարձել են Հազկերտ Բ-ի առաջին տարվա թվագրման խնդրին, Ի. Հարությունյանը և Հ. Աճառյանը գրերի, իսկ Ն. Ակինյանը Շահապիվանի ժողովի առիթով։ Հազկերտի գահակալության առաջին տարին սահմանելու համար Հ. Աճառյանի բերած երկու փաստարկները վերաբերում են Եղիշեին և Ղազար Փարպեցուն, որոնք ընկած են Թ. Նյոլդեքեի և ապա՝ Ի. Հարությունյանի թվագրման հիմքում, երրորդ փաստարկը ելակետ է համարում 393 թվականը իբրև Վռամ Կրմանի չորրորդ տարի, որից 45 տարի հետո հանգում է Հազկերտ Բ-ի առաջին տարվան։ Հասկանալի է, այստեղ նախադրյալը Վռամ Կրմանի տասնամյա թագավորության շրջանն է, որ, ինչպես տեսանք, ճիշտ չէ։ Չորրորդը Ասողիկի մի տեղեկություն է, որ հենց ինքը՝ Աճառյանն է ասում. «ժամանակակից չլինելով մեծ արժեք չունի»։ Ասողիկի համաձայն Հազկերտի տասնհինգերորդ տարին համապատասխանում է Մարկիանոսի երրորդ տարուն։ Մարկիանոսի երրորդ տարին 453-ն է, որից 15 տարի եթե առաջ գնանք՝ կստացվի Հազկերտի գահակալության սկիզբը։ Աճառյանն անվստահելի է համարում և Ղևոնդյան վկայաբանության առթիվ Փարպեցու հաղորդած տվյալը, քանի որ նրա թվերը որոշ ձեռագրերում տարբեր են։

Ն. Ակինյանը նախ հենվում է Ղազար Փարպեցու տվյալների վրա։ Նա բերում է Կորյունի վկայությունները Սահակի և Մաշտոցի մահվան ժամանակի մասին, ինչպես և Շահապիվանի ժողովի տարեթիվը, որոնք ինքնին դեռ սահմանման կարիք ունեն և որոշ տվյալներ ասորական վարքագրություններից. Կարխայի և Փեթրոնի վկայաբանությունները։ Կարխայի վկայաբանությունը ծանոթ է Թ. Նյոլդեքեին։ Ն. Ակինյանը չգիտես ինչու անտեսում է Եղիշեի տվյալը, որ թերևս ամենից ավելի կարևոր է։

Ինչպես տեսնում ենք, տվյալներն հաճախ խառնվում են կամ մտնում նույն շրջագծի մեջ։ Բայց Ի. Հարությունյանն ու Հ. Աճառյանն ընդունում են 438, Ն. Ակինյանը՝ 439, իսկ Թ. Նյոլդեքեն՝ 438—439 թթ.։

Պարսիկները սովորաբար իրենց թագավորի գահակալության շրջանը հաշվում են տարվա սկզբից, միևնույն է, երբ էլ նա գահ բարձրացած լինի, և նայած թե ինչպես ես հաշվում, գումարմամբ, թե տարիների թվով։ Բերենք մի օրինակ, Խորենացին ասում է, որ Տրդատը գահակալել է Դիոկղետիանոսի երրորդ տարին՝ յերրորդ ամի Դիոկղետիանոսի։ Դիոկղետիանոսը ծիրանի է հագել 284 թվականին, նրա երրորդ տարին կանի 287 (284+3), տարենիշերի թվով՝ 286 (284, 285, 286)։ Բանասերները հաճախ դիմում են երկու ձևին էլ, և հաշվումների մեջ կամայական տարր է մտնում։ Բայց գահակալության և առհասարակ որևէ իրողության թվականը և տարին տարբեր բաներ են։ 284 թիվը Դիոկղետիանոսի կայսրության ժամանակագրական ելակետն է, իսկ նրա իշխանության տարին լրանում է 285-ին՝ 284-ից 285 ընկած մեկամյա շրջանը առաջին տարին է. երկրորդ տարին 286-ը, երրորդը՝ 287-ը։

Մենք տեսանք, որ իբրև Հազկերտ Բ-ի գահակալության առաջին տարի ավելի հավանական է 439 թ.։ Քիչ հետո առիթ կունենանք համոզվելու դրանում։

Այժմ փորձենք որոշել Հազկերտ Ա-ի առաջին տարին, որ Վռամ Կրմանի վերջին տարին է:

Ֆ. Յուստին և Ք. Պատկանյանը Հազկերտ Ա-ի գահակալության սկիզբը թվագրում են 397 (ՄՀԲ. 193, կե. 342): Թ. Նյոլդեքեն ընդունում է 399-ը: Նա հենվում է Սելևկիա-Տիգրոնի մի ժողովի արձանագրության վրա: Այդ արձանագրության համաձայն ժողովը տեղի է ունեցել Հազկերտի տասնմեկերորդ տարվա փետրվարի սկզբին երեքշաբթի օրը (ՄՂԳ. 19, 257): Էլիասը տալիս է նույն ժողովի ցիկլային տարեթիվը՝ սելևկյան 721 թվականի փետրվարի 1, երեքշաբթի օր: Սելևկյան 721-ը 410 թվականն է, իսկ փետրվարի 1-ը հիրավի՝ երեքշաբթի, և եթե 410-ից տասնմեկ տարով առաջ գնանք, կստացվի 399 (ՄԿՋ. 418—419): Հետագայում, հավանաբար Թ. Նյոլդեքեի ազդեցությամբ, Յուստին և Պատկանյանը հրաժարվում են իրենց թվագրումից (ՄԻէ. 148, ՂԱ. 326):

Հին պարսիկներն այնպես էլ չունեցան պատմագրություն: Նրանց պատմությունը վերականգնվում է օտար աղբյուրների, հազվագյուտ սեփական արձանագրությունների ու դրամների հիման վրա: Գահակալների ժամանակագրական անցումները որոշելու համար դրամներն հատկապես կարևոր են: Գահը ժառանգած տիրակալի առաջին գործն էր իր պատկերով դրամ թողարկել, որ ազդարարում է նրա իշխանությունը.

«Զի զերկուս զայս այսպէս պահէին սովորաբար,—գրում է Խորենացին,—զի յորժամ նստէր արքայ նոր՝ նոյն ժամայն փոխէին զդրամ գտեալ ի գանձս արքունի, զնորայն տպաւորեալ պատկեր. և զգիր դիւանին յայլ փոխեալ նորա անուամբ, սուղ ինչ զանազանեալ, ոչ բառնալով զհինն: Իսկ եթէ յամիցէ ի տէրութեանն ամս բազումս, և արասցէ աշխարհագիր նոր՝ թողուին զայն, որ ի հնոյն փոխեցաւ, զի միայն նորոյն վերագրեսցի անուն» (Ղ. 323):

Այդպես, նոր թագավորն անմիջապես փոխում էր դրամը, ինչպես նաև դիվանական գրությունները իր անունով, բայց չջնջելով հինը, իսկ որոշ ժամանակ անց ամեն ինչ փոխում էր:

Սասանյան գահակալների ժառանգավորման կարգի մասին Խորենացու այս տեղեկությունը կարևոր է: Ինչպես տեսնում ենք, դրամները թվագրման վստահելի միջոց են: Նոր գահակալը դրամ է կտրում իր պատկերով նույն ժամայն՝ անմիջապես: Ով եթե Հազկերտ Ա-ի պատկերը կա դրամի վրա Վռամ Կրմանի հետ, ուրեմն պետք է ընդունել, որ նա 399-ից մեկ-երկու տարի առաջ

թագ էր կրում, և դա այն շրջանն է, երբ դեռ պահպանվում է նախորդ գահակալի անունը:

Այդպես էին վարվում, անշուշտ, արտահայտելու համար կապը նախորդի հետ, որ նրանք օրինական ժառանգորդ են և ոչ գահի հափշտակիչ, և օրինական է ճանաչվում անցած իշխանությունը: Դա մի տեսակ ժառանգավորման հանգույց է, ավանդույթ, որ գալիս է առաջին Սասանյաններից: Պահպանվել են Պապակի և նրա ավագ որդու՝ Շապուհի պատկերները դրամի տարբեր երեսներին, և երկուսն էլ կրում են շահ տիտղոսը: Կա և հակառակ օրինակը: 293 թվականին գահ բարձրացավ Ներսեհը և անմիջապես ջնջեց իր նախորդ գահակալների՝ երեք Վռամների (Վռամ Ա, Վռամ Բ և Վռամ Գ) անունները, իրեն ընդունեց իբրև Որմիզդ Արտաշիրի անմիջական հաջորդը: Հետաքրքիր է, որ հայ պատմագրության մեջ և ժամանակագրություններում նույնպես նրանց անունները չկան: Շապուհ Ա-ին հաջորդում է Որմիզդ Արտաշիրը, ապա անմիջապես՝ Ներսեհը: Ներսեհը այդպես վարվեց, որովհետև երեք Վռամների գահակալությունը չէր համարում օրինական:

Մի վերջին օրինակ: 242 թվականին Գորդիանոսի դեմ Շապուհ Ա-ի տարած նշանավոր հաղթանակը բարձրաքանդակում վերագրված է Շապուհի հորը՝ Արտաշիր Ա-ին, որն արդեն մեռած էր: Այդ շրջանում դրամներ են թողարկվել Շապուհի և Արտաշիր Ա-ի պատկերով: Շապուհը միանձնյա հանդես է գալիս 243 թվականից միայն: Այնպես որ պարսից մոտ իրական գահակալումը և պաշտոնական թագադրումը հաճախ տարբեր են, և դրանց միջև կարող է ժամանակ անցնել:

Թերևս Հազկերտ Ա-ի հետ էլ կապվում է նույն իրողությունը: Ով եթե Էլիասը, որ ուշ շրջանի հեղինակ է (XI դ.), չի շփոթում, ապա պետք է ընդունել, որ Հազկերտ Ա-ն գահ է բարձրացել 397 թվականին, իսկ նրա պաշտոնական թագադրումը տեղի է ունեցել 399-ին:

Հազկերտ Ա-ին հաջորդել է Վռամ Ե-ն՝ Գոռ մականունով: Եթե Հազկերտ Ա-ի գահակալության սկիզբը երկու տարով առաջ է գնում, ապա պետք է որ խախտվեն և նրա հաջորդի գահակալության սահմանները: Բայց բերենք ժամանակագրական մի տեղեկություն.

«Ալեքսանդրի 732 թվականին, որ է պարսից թագավոր Վռամի երկրորդ տարին, տեղի ունեցավ սուրբ Հակոբի նահատակությունը»,— ասված է Հակոբի վարքում, որ Բեյթ Լափաթի Բեյթ Հուզիայից էր (ՄՂԲ. 539):

Ալեքսանդրի 732-ը մեր 420-նն է: Սուրբ Հակոբի նահատակությունը տեղի է ունեցել 420 թվականին, որ Վռամի երկրորդ տարին է: Նշանակում է Վռամը գահակալել է 418 թ.:

Կորյունը, Խորենացին, Անանուն ժամանակագիրը, Սեբեոսը, Տաբարին և հայտնի բոլոր աղբյուրները Հազկերտ Ա-ին տալիս են քսանմեկ տարի: Դա աներկբա է: Ուրեմն նրա քսանմեկ տարին պետք է ավարտվի 418 թվականին: Եվ եթե 418-ից քսանմեկ տարով առաջ գանք, կստացվի 397՝ Հազկերտի առաջին տարին:

Այս տվյալը վճռաբար որոշում է Հազկերտ Ա-ի գահակալության սկիզբը՝ 397 թ.:

Չի խախտվում նաև Վռամ Գոռի և Հազկերտ Բ-ի ժամանակագրական հաջորդականությունը:

«Ըստ ոմանց Վռամ Գոռը թագավորել է 18 տարի, 10 ամիս և 20 օր, ըստ այլոց 23 տարի 10 ամիս և 20 օր»,— գրում է Տաբարին (ՄԿՋ. 112): Էլիսան ու Յակուբին նրան տալիս են 19 տարի, Ագաթիասը՝ 20, Սեբեոսը և Անանուն ժամանակագիրը՝ 22, Իբն Մուգաֆֆան՝ 23, իսկ Խորենացին՝ 21. «Զքսան և զմի ամ թագաւորեալ Պարսից Վռամ երկրորդ՝ մեռանի, թողլով զտէրութիւնն որդւոյ իւրում Յազկերտի» (Ղ. 355):

Եթե Հազկերտ Բ-ն Վռամ Գոռին հաջորդել է 438 թ., ապա Վռամ Գոռը թագավորել է 20 տարի (418—438), իսկ եթե 439 թ., ապա՝ 21 (418—439):

Պարսից արքաների ժամանակագրությունը Վռամ Կրմանից մինչև Հազկերտ Բ ստանում է այսպիսի տեսք.

Վռամ Կրման (Դ) 6 տարի, 391—397
Հազկերտ Ա, 21 տարի, 397—418
Վռամ Գոռ (Ե) 21 տարի, 418—439
Հազկերտ Բ, 18 տարի, 438/9—457

Այստեղ դեռ անորոշ է մնում Հազկերտ Բ-ի առաջին տարին: Վերջապես, այն 439 է, թե 438: Մենք տեսանք, որ տվյալների մեծագույն մասը հանգում է 439-ի: Այժմ, երբ ունենք նախորդ արքաների ճիշտ ժամանակագրությունը, կարելի է վստահորեն սահմանել: Եթե Վռամ Գոռը Խորենացու համաձայն թագավորել է քսանմեկ տարի, ապա նրա իշխանությունը պետք է ավարտվի 439 թվականին և ոչ՝ 438: Բայց կարևոր է Կորյունի տվյալը: Կորյունի համաձայն Սահակը և Մաշտոցը վախճանվել են Հազկերտ

Բ-ի առաջին տարում: Կորյունը այլ մանրամասներ է տալիս Սահակի մահվան ժամանակի մասին: Սահակը մեռնում է Նավասարդի վերջին, իր ծննդյան օրը՝ «ի կատարել ամսեանն Նաւասարդի որպէս և զօր ծննդեանն երանելոյն յիշէին»:

1853 թվականին Սոփերք հայկականքի Բ հատորում տպագրվում է. «Պատմութիւն վասն սրբոյն Սահակայ հայրապետին եւ Մեսրովբայ վարդապետին» խորագրով անանուն մի բնագիր, որ գրերի գյուտին նվիրված ներբողյան է: Ներբողյանը մի ուրիշ ձեռագրից հրատարակվում է 1964 թվականին, բայց արդեն հեղինակի՝ Վարդան Արևելցու անունով. «Նորին Վարդանայ վարդապետի ասացեալ բան գովեստի պատմագրաբար վասն սրբոյն Սահակայ և Մեսրոպայ և այլոց թարգմանչացն»: Ներբողյանում ասված է, որ Սահակը մեռել է Նավասարդի 30-ին, հինգշաբթի օրը՝ «ի Նաւասարդի Լ, յաւուր հինգշաբթի՝ ի պատիւ մաքրութեան հնգից զգայութեանց» (ՃԺԵ. 391): Է. Դյուլորիեն նկատի ունենալով Սոփերքում հրատարակված բնագրի տվյալը, դեռ 1859 թվականին որոշում է Սահակ Պարթևի մահվան ժամանակը. «439 թվականի Նավասարդի 1-ը,— գրում է նա,— համապատասխանում է օգոստոսի 9-ին, իսկ 30-ը՝ սեպտեմբերի 7-ին, և սեպտեմբերի 7-ը հիրավի հինգշաբթի է» (ՄՂԴ. 135):

Կորյունն ասում է, որ Մաշտոցի մահը տեղի է ունեցել Սահակից վեց ամիս հետո՝ «յետ ամսոց վեցից անցելոյ, մեհեկանի 13-ին՝ երեքտասաներորդում ամսեանն մեհեկանի»: Եթե Սահակը մեռել է 439 թվականի սեպտեմբերի 7-ին, ապա նրանից վեց ամիս հետո մեհեկանի 13-ն ընկնում է հաջորդ տարվա՝ 440 թ. փետրվարի 17-ին, շաբաթ օրը (ՄՂԴ. 136):

Այդպիսով, Հազկերտի առաջին տարին 439-ն է և ձգվում է մինչև 440 թվականը:

Է. Դյուլորիեի այս հաշվումները հաճախ հիմք են դարձել բանասերների համար: Հետագայում Թ. Նյոլդեքեն ընդունեց 438-ից 439-ը իբրև Հազկերտի առաջին տարի, որ տարբեր է Դյուլորիեից: Այս հանգամանքը և այն, որ Կորյունի մյուս տվյալները չեն հանգում 440-ի, Դյուլորիեի թիվը մոռացության տվեց:

Վերջին անգամ Դյուլորիեի վրա հենվում է Գ. Տեր-Մկրտչյանը և որոշում դանիելյան գրերի ժամանակը: «Հաշիվը և դատողությունը շատ ճիշտ է,— գրում է այդ առթիվ Հ. Աճառյանը,— բայց ինչ վստահություն Սահակից ու Մեսրոպից մի երկու դար ուշ եկող հեղինակի տված այսքան մանր տեղեկության վրա, երբ այլուստ

գիտենք և հաստատում ենք, որ Սահակի մահը 438-ին է» (ԺԲ. 380)։

Այլուստ մենք գիտենք, որ Հազկերտը գահակալում է 439-ին, և Սահակի մահը 439-ին է։

Հ. Աճառյանը Սոփերքում հրատարակված անանուն երկը համարում է հետին շրջանի մի գործ, «գրված Խորենացուց հետո և 850 թվականից առաջ» (ԺԲ. 379)։ Մեզ հայտնի չէ՝ ինչ հիմքեր ունի նա։ Միևնույն է, ներբողագիրը Վարդան Արևելցին է, XIII դարի հեղինակ, թե գալիս է «Սահակից ու Մեսրոպից մի երկու գար ուշ», Սահակի մահվան օրվա մասին նրա «մանր տեղեկությունը» ճիշտ է։

Կորյունը գրում է, որ Սահակի հիշատակը նրա մահից հետո ամեն տարի տոնում էին նույն ամսին. «Որոց և նոյնպէս ամի ամի գումարելովք ի նոյն ամսեան՝ զնոյն յիշատակն տօնախմբեն» (Կ. 88)։

Նույն ամսին, ուրեմն և որոշակի օր, և եթե արդեն Սահակից անմիջապես հետո նրա հիշատակին տոն է սահմանվում, ապա այն ճիշտ ժամանակին կատարելու համար պետք էր նկատի ունենալ, թե շաբաթվա որ օրն էր վախճանվել Սահակը։ Այդտեղից է գալիս հինգշաբթի օրվա հիշողությունը, և ներբողյանն էլ վերաբերում է տոնախմբությանը և չէր կարող շփոթել։

Այդ տվյալի վրա թերևս կարելի էր կասկածել, եթե հայտնի չլիներ, որ Սահակի տոնը սահմանվել է նրա մահից անմիջապես հետո և ոչ՝ հետագայում, երբ կարող էին ընդունել որևէ պայմանական, հայսմավուրքային թիվ։ Կորյունի վկայությունը հաստատում է ներբողագրին։ Դա ավանդույթ ունի։ Բայց ինչու միայն Կորյունի վկայությունը։ Մենք շատ անգամ տեսանք, որ Հազկերտ Բ-ի ժամանակը ավելի հանգում է 439 թվականին։

Մաշտոցի մահվան տարին՝ 440 թվականը հաստատվում է և Կորյունի ուղղակի վկայությամբ։ Ինչպես գիտենք, Կորյունը գրում է, որ Մաշտոցի կրոնավորությունը սկսվում է Վռամ Կրմանի չորրորդ տարուց և մինչև իր մահը տևել է 45 տարի։ Վռամ Կրմանի չորրորդ տարին 395-ն է։ 395-ից 45 տարի հետո լինում է 440 թ.։

Բայց եթե Կորյունի այս տվյալը առարկայանում է այդքան հստակորեն, նշանակում է ճիշտ են և պարսից ժամանակագրության մյուս թվերը՝ Վռամ Կրմանից մինչև Հազկերտ Բ։

Այդպես, մենք ունենք Վռամ Կրմանի և Հազկերտ Ա-ի գահակալության, ինչպես և Մաշտոցի մահվան հավաստի թվական-

ներ։ Եվ այժմ եթե պարզ են բոլոր ելակետերը, այլևս մնում է ուղղակի արտածել հայ դպրության սկզբնավորման ճիշտ ժամանակը։

Գրերի գյուտը տեղի է ունեցել Հազկերտ Ա-ի ութերորդ տարում։ Մաշտոցի կրոնավորությունից մինչև գրերի գյուտ տևել է 10 տարի, իսկ գրերի գյուտից մինչև Մաշտոցի մահը՝ 35 տարի. Հազկերտը գահակալել է 397 թվականին, Վռամի չորրորդ տարին, այսինքն Մաշտոցի կրոնավորության սկիզբը 395-ն է, և Մաշտոցը մահացել է 440 թվականին։ Հաջորդաբար Հազկերտի ութերորդ տարին անում է 405 (397+8), Մաշտոցի կրոնավորությունից 10 տարի հետո՝ 405 (395+10) և եթե Մաշտոցի մահից 35 տարի առաջ գնանք, դարձյալ հանգում ենք 405-ի։

Նույն եզրին է հանգեցնում և գյուտի տարեթվի մասին Կորյունի մյուս տվյալը։ Մաշտոցն Ասորիք է գնացել Վռամշապուհի 5-րդ և վերադարձել՝ 6-րդ տարում, իր հետ բերելով նորաստեղծ այբուբենը։

Մ. Ջամչյանը Վռամշապուհի գահակալության սկիզբը դնում է 392-ին (ՂՋ. 485), Հ. Գաթրճյանը՝ 391/2-ին (Լ. 522), Ա. Գարագաշյանը՝ 392-ին (ԼԱ. 23), Մ. Օրմանյանը՝ 389-ին (ՃԼԲ. 263), Ղ. Ալիշանը՝ 390-ին (ՄՁԲ. 289), Հ. Մանանդյանը՝ 386 կամ 388 թ. (ՀԲ. 56)։ Նրանց աղբյուրը Ղազար Փարպեցին է։ Փարպեցու ժամանակագրական տվյալները տեսանք, որ այստեղ վստահելի չեն։ Փարպեցին խառնում է երկու Շապուհներին և պարսից արքա Շապուհի մահը դնում Վռամշապուհից հետո։

Հ. Մարկվարտը Փարպեցու հաղորդմանը նշանակություն չի տալիս։ Նա գտնում է, որ Վռամշապուհը ոչ թե անմիջապես, այլ ավելի ուշ է հաջորդել Խոսրովին։ Մինչ այդ երկիրը կառավարում էր հազարապետ Առավանը։ Մաշտոցը արքունի ծառայության է մտնում Առավանի հազարապետության ժամանակ՝ «առ հազարապետութեամբն աշխարհիս Հայոց՝ Առաւանայ ուրումն»։ Պատահական չէ, որ Կորյունն այստեղ որևէ Արշակունի թագավորի անուն չի տալիս։

Հ. Մարկվարտը Վռամշապուհի գահակալության սկիզբը դնում է 398/9 թվականին (ՄԿԲ. 178—179), Հ. Աճառյանը՝ 399 (ԺԲ. 372), Ք. Պատկանյանը և Մ. Էմինը՝ 400 թ. (ՂԱ. 326, ՄԺԱ. 331), Ն. Ակինյանը՝ 400/1 (ԺԴ. 17)։

Այս թվերն ամենից ավելի ճիշտ են արտահայտում Վռամշապուհի գահակալության սահմանագիծը։ Եթե Մաշտոցը գրերը

հեղինակել է Ասորիք գնալու առաջին տարում, որ Վռամշապուհի գահակալության հինգերորդ տարին է, ապա նրա իշխանության սկիզբը պետք է ընդունել 400 թ. (405—5), իսկ եթե երկրորդ տարում, որ Վռամշապուհի վեցերորդ տարին է, ապա այն ընկնում է 399 թ. (405—6)։

Այդպիսով Վռամշապուհի գահակալության տարին (399/400), որ տարբեր աղբյուրներից և անկախ արտածել են Մարկվարտը, Ակինյանը և ուրիշներ, և գրերի գյուտի թվականը (405), որ արտածվում է Կորյունի ժամանակագրական ցանկից, փոխադարձորեն հավաստում են իրար։

ՎԵՐՋԻՆ ԱՎԱՆԴ

Պետությունը կարող է առանց ազգային գրի, բայց չի կարող ազգային գիր՝ առանց պետության։ Արևելքում գրի ստեղծումը կապվում է թագավորի անվան հետ, եթե ոչ՝ աստծո։ Ղպտիները կապտիներ չունեին պետականություն, և նրանց գիրը լինելով ղպտական՝ ազգային չէր։ Վուլֆիլայի գոթական գիրը մնաց կես ճանապարհին։ Նրան կանխեց լատիներենը, որովհետև չկար որևէ պետական ձեռք, որ պահպաներ։ Նույնիսկ հարատևած գիրը դանդաղորեն կորցնում է իր բնույթը, եթե պետության կողմից չի թևավորվում։ Այդպես եղավ ասորիների հետ։ Այդպես եղավ հենց հայոց առանձին հատվածների համար, նրանց պատմության տարբեր պահերին։ Լեհաստանի հայ համայնքը XVI դարից հետո գրում էր, ճիշտ է, հայատառ, բայց ղիփչաղերեն։ Ստեղծվեցին նաև հայատառ թուրքերեն, հայատառ վրացերեն ամբողջ գրականություններ։

V դարում եկեղեցու և պետության գլուխները միաժամանակ ըմբռնեցին գրի անհրաժեշտությունը։ Մենք տեսանք, որ դա պատմականորեն ծագած պահանջ էր և ծնվեց հղացմամբ, ինչպես ամեն մի ծնունդ և ոչ թե արգանդից դուրս, ինչպես Պալլասը կամ Ռուդրան։

Ինչպես քրիստոնեության մուտքի, այնպես էլ գրերի ստեղծման մեջ առաջին դերը հայոց մոտ պատկանում է պետությանը։ Երբ Սահակն ու Մաշտոցը աշխարհահռչակ ժողովից հետո դիմեցին թագավորին, այդ պահից հայոց գրի ստեղծման խնդիրն ունեցավ զուտ քաղաքական բնույթ։ Պետությունն ազգային գրի է դիմում, նույնիսկ կրելով եկեղեցու առանձին խավերի դիմադրությունը։ Գիրը տանում էր եկեղեցու ազգայնացմանը, մի բան, որին քրիս-

տոնեության մուտքից ի վեր այնպես հետևողականորեն ձգտում էր պետությունը։ Եվ այս անգամ նա հենվեց ոչ թե Աղբիանոսյան կուսակցության վրա, այլ՝ Գրիգորյանների։

Պատմիչները գյուտի մասին տեղեկություններ են հաղորդում այն ժամանակ, երբ արդեն չկար Արշակունյաց հարստությունը և տիրում էր, կամ պետք է տիրեր եկեղեցին։ Վերջին Արշակունին գահը ստիպված թողեց 428 թվականին, իսկ Մաշտոցի առաջին կենսագիրն իր երկը գրել է 445—451 թվականների միջև։ Բնական է, պատմիչները պիտի հանդես գային եկեղեցու դիրքերից, և որոշ նախապատվություն տրվեց Սահակ Պարթևին, գերադասելով նրան նույնիսկ Մաշտոցից, ինչպես Ղազար Փարպեցին և հայսմավուրքները։ Իսկ Վռամշապուհը մնաց ստվերի տակ։ Այդ վերաբերմունքը պահպանվեց երկար ժամանակ և առավել կամ պակաս չափով հարատևել է այսօր։ Հ. Աճառյանը փորձում է համոզել, որ Վռամշապուհն այնքան էլ գրասեր անձնավորություն չէր և շատ էլ չէր ոգևորված ազգային գրի գաղափարով (ԺԹ. 105)։

Ազգային գրի ստեղծման մեջ Վռամշապուհը մեծ դեր ունի իբրև պետական խելացի և հեռատես գործիչ, և նրա վարքագիծը անթերի է։ Նա է ընթացք տալիս այդ գաղափարին։ Նա քաղաքական առաքելությամբ Մաշտոցին ուղարկեց Ասորիք՝ նոր գրին անցնելու համար և արքունական միջոցներով ապահովեց նրա և նրա աշակերտների երթը, ինչպես նաև՝ հետագա ամբողջ կրթական գործը։ Նա մատաղահաս մանուկներ տվեց սովորեցնելու նոր նշանագրերը։ Ինքն էր Մաշտոցին հղում երկրի զանազան վայրերը դպրոցներ բանալու և «ի սփիւռս հեթանոսաց զբանն կենաց» սերմանելու համար։

Կորյունը ամենևին էլ չի սքողել Վռամշապուհի դերը։ Նա համառոտաբան է, բայց ուղղամիտ։ Ինչպես ճիշտ նկատել է Աբեղյանը, թվարկումը Կորյունի մոտ կատարվում է ըստ առաջնության, այսպես. «Արամբ երկուք աշակերտօքն իւրօք, որոց առաջնոյն Յովհան անուն կոչէին, յԵկեղեաց գաւառէն, և երկրորդին Յովսէփ անուն ի Պաղանական տանէն» (Կ. 50), «Որ և Ղևոնդէս առաջնոյն անունն էր, և երկրորդին Կորիւնս» (Կ. 74), «Եւ անուանք... են այս առաջնում Յովսէփ զոր և ի սկզբան գրեցաք, երկրորդին՝ Թադիկ» (Կ. 92), «Ի քաղաքս երկուս Ասորոց, որոց առաջինն Եդեսիա կոչի, և երկրորդն՝ Ամիդ անուն», «Եպիսկոպոսացն, որոց առաջնոյն Բաբիլաս անուն և երկրորդին՝ Ակակիոս» (Կ. 46)։

Այդպես էլ նա նախապատվությունը տալիս է Վռամշապու-

հին. «Վասն որոյ առեալ երանելոյն Մաշտոցի դաս մի մանկտոյ, հրամանաւ արքայի և միաբանութեամբ սրբոյն Սահակայ» (Կ. 46), «Եվ արդ, եկեալ յիշելին մերձ ի թագաւորական քաղաքն ազդ լինէր թագաւորին և սրբոյ եպիսկոպոսին» (Կ. 54) և այլն։ Իհարկե, այս կապակցությունների մեջ առաջին և երկրորդ բաները ավելորդ են։

Դա արքային մատուցվող ձևական նախապատվություն չէ։ Արդեն մյուս թագավորի՝ Արտաշեսի նկատմամբ նա խախտում է նման հաջորդականությունը. «Հասեալ ի նոր քաղաքն յանդիման լինէր սրբոյ եպիսկոպոսին Սահակայ և թագաւորին հայոց, որում անուն Արտաշէս կոչէին» (Կ. 70)։

Ասվեց, որ Մաշտոցը ամեն անգամ շրջագայությունից վերադառնալիս ներկայանում էր թագավորին և հաշվետու լինում։ Հետաքրքիր է, որ դպրություն տարածելու համար Մաշտոցն է քուլլտվություն առնում իր և կաթողիկոսի համար և ոչ թե կաթողիկոսը. «Առնոյր հաւանութիւն երանելին Մաշթոց, որպէսզի տէր եպիսկոպոսն ի կայենականսն, և նա ի սփիւռս հեթանոսաց զբանն կենաց սերմանիցեն» (Կ. 60)։

Դա պատահական չէ։ Մաշտոցի նախորդ և հետագա ամբողջ գործունեությունը ցույց է տալիս, որ նա սերտ կապի մեջ է եղել արքունիքի հետ։

Այսպես։ Մեծ է Վռամշապուհի դերը գյուտի իրականացման գործում, մեծ է և գնահատելի, եթե մանավանդ նկատի ունենանք, որ նա արքայական հեղինակությամբ կանխեց և լռեցրեց ընդդիմադիր ուժերին և հնարավորություն տվեց, որ գլուխ գա հրդեհումը։

Միևնույն է, որքան էլ հանճարեղ լիներ Մաշտոցը և որքան էլ մեծ՝ Սահակի ջանքերը, առանց պետական միջամտության այդ գործը չէր կարող ավարտի հասնել։

Պետականությունը իր հոգևարքի մեջ ավանդ թողեց մի այնպիսի գործ, որ հայ ժողովրդի պատմության համար քիչ զգալի դարձավ անկման ցնցումը։

ԳՅՈՒՏԻ ԱՌԱՋԻՆ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄԸ

Երկը շատ հաճախ կարող է անաղարտ լինել իբրև բնագիր, բայց ոչ ճիշտ՝ իբրև սկզբնաղբյուր։ Այս հանգամանքը գրեթե անտեսված էր բոլանդիստների և էրուդիտների կողմից, որոնք խորապես քննում էին սկզբնաղբյուրը, և եթե հաստատվում էր, որ այն անվավեր չէ, ապա լիակատար վստահություն էր տածվում

նրա բովանդակության նկատմամբ։ Եթե ճշմարիտ էին, ասենք, սրբերի վարքագրությունները, ապա ճշմարիտ էին և նրանց վարքերը, այն բոլոր հրաշքներն ու աստվածային տեսիլները, որ արտահայտված են այնտեղ։ Նրանց համար գոյություն չուներ հեղինակային հորինվածք, այլ միայն՝ հեղինակային ճշմարտություն։ Սկզբնաղբյուրը չի ստուգ, եթե այն չի կեղծված։

Հասկանալի է, սկզբնաղբյուրի հավաստիության առաջին պայմանը նրա անաղարտության մեջ է, բայց անաղարտ և սկզբնաղբյուրային կարող է լինել նաև սուտը։

Տեսնենք, թե ինչպես է Փարպեցին ներկայացնում գյուտի պատմությունը և փորձենք տարբերել սուտը ճշմարտից։

Մաշտոցը տրտմում էր հարաժամ, դրում է Փարպեցին, տեսնելով Հայաստան աշխարհի մանկանց դժվարությունները, որոնք բազմաժամանակյա դեգերմամբ մաշում էին իրենց օրերը ի դպրոցս ասորի գիտության։

Այդ մասին երկար մտածելով, Մաշտոցը դիմում է Սահակին. «Զօրացեալ ի սուրբ Հոգւոյն յորդորմամբ և եկեալ առ սուրբ կաթողիկոսն Հայոց Սահակ՝ զեկուցանէր նմա զիւրոյ բազմաժամանակեայ մտածութեան զխնդիրն և ընկալեալ ի նմանէ քաջալերութեան աւետիս, թէ «Զօրացեալ պինդ կաց, առեալ ընդ քեզ և այլ արս օգնականս ի քահանայից՝ զոր ես պատուիրեմ. և ուր տկարանայք ի կարգել զհեթենայսն՝ բերեալ առ իս ուղղեմ զայն, քանզի յոյժ դիւրին է գիւտ իրացդ զոր հայցես։ Բայց նախ արժան է մեզ զգացուցանել թագաւորին զպէտս այսպիսի մեծ և կարևոր խնդրոյ, վասն որոյ և քան զաւուրս ինչ յառաջ ոչ բազումս, առեալ բանք յեկեղեցւոջ յաղագս կարօտութեան այդպիսի պիտոյից՝ ասացեալ է ուրումն ցարքայ, թէ տեսի նշանագիրս հայերէն առ ումեմն եպիսկոպոսի ի գեղ միում, և թագաւորն յիշէր զասացեալսն, քանզի և ինձ նա պատմեաց»։

Սահակը և Մաշտոցը գնում են Վռամշապուհի մոտ. «Եւ թագաւորին լուեալ զայս և խնդալից եղեալ՝ ետ փառս Աստուծոյ, որ ի ժամանակս թագաւորութեան նորա զայսպիսի հոգևոր կենաց փափագ ժառանգեաց յաշխարհիս Հայոց։

Վաղվաղակի ստիպով առաքեալ դեսպան,— շարունակում է պատմիչը,—զՎահրիճ ումն անուն կոչեցեալ ի ծնողաց իւրոց հանդերձ հրովարտակաւ առ այր մի երէց Հաբել անուն, որոյ ասացեալ էր յառաջագոյն ցարքայ, որ և մերձաւոր էր առն բարեպաշտի Դանիէլի եպիսկոպոսի, առ որում նշանագիրքն հայերէն կային։ Եւ երանելոյն Հաբելի ընկալեալ զհրովարտակն ի Վահ-

րիճէ և լուեալ զիրսն՝ փութանակի հասանէր առ սքանչելի եպիսկոպոսն Դանիէլ։ Եւ նախ անդէն ի նմին Դանիէլէ ինքն տեղեկանայր զկարգ նշանագրացն, և առեալ ի նմանէ առ թագաւորն և առ սուրբ հայրապետն Հայոց և առ երանելին Մաշտոց հասուցանէր»։

Այնուհետև Փարպեցին պատմում է, թե ինչպես վարվեցին ձեռք բերված գրերի հետ.

«Եւ այսպէս դիպեալ գիւտի նշանագրացն՝ ձեռն ի գործ արկանէր երանելին Մաշտոց, յերիւրելով զնա սուրբ հայրապետին Հայոց Սահակայ, դիւրահնար ճանապարհ ցուցանելով կարգաւորութեան գրենոյս և հեգենային ուղղաձայնութեան. տալով նմա օգնական և այլ արս բանիբունս և մտացիս ի քահանայիցն Հայոց, որք էին սակաւ մի և նոքա, որպէս երանելին Մաշտոց, մերձաւորեալք ի յունարէն հեգենայինսն. որում առաջնոյն անուն էր Յոհան՝ ի գաւառէն Եկեղեաց, և երկրորդին Յովսէփ՝ ի Պաղանական տանէն, և երրորդին Տէր՝ ի Խորձենոյ, և չորրորդին Մուշէ՝ ի Տարոնոյ։ Որոց օգնելով զօրէր երանելին Մաշտոց, հանդիպեցուցանէր զհայերէն աթուիթայսն ըստ կարգման սիլովբայիցն Յունաց, ստէպ հարցմամբ և ուսանելով ի սուրբ կաթողիկոսէն Սահակայ զաթուիթայիցն գաղափար, ըստ անսայթաքութեան յունին։ Վասն զի ոչ լինէին բաւական ի վճարել անսխալ ուղղակի, առանց առաջնորդելոյ նոցա սրբոյ հայրապետին Սահակայ, որ յոյժ առլցեալ անցուցանէր վարժիւք զբազում գիտնովքն Յունաց, եղեալ կատարելապէս հմուտ քերթողական տաւրիցն և հռետորական յորդասաց յայտնաբանութեան, ևս առաւել տեղեկացեալ փիլիսոփայական արուեստիցն ցուցանիւր» (ԿՂ. 14—16)։

Կարծես պատմիչի մտահոգությունը ավելի շատ Սահակն է, քան գյուտի ընթացքը։ Շարունակենք։

Փրկչի առաջնորդությամբ հելլենականի հետ կարգավորելով և ուղղելով հայերեն տառերը, նրանք ուզում են դպրոցներ բաց անել և ուսուցանել մանուկներին, քանի որ ամեն մարդ հայերեն ուսման գիտությանն էր ձգտում. «Բայց տարակուսեալք կասէին յանշքուեենէ Գրոց սրբոց, քանզի ոչ գոյին դեռ ևս հայերէն լսողութեամբ սուրբ կտակարանք եկեղեցւոյ», իսկ երանելի Մաշտոցը և նրա հետ եղող պատվական քահանաները չէին համարձակվում ձեռնարկել այդպիսի կարևոր գործ՝ թարգմանել Աստվածաշունչը. «վասն զի,— նորից շեշտում է պատմիչը,— ոչ ինչ էին այնպէս տեղեակ գիտնապէս հրահանգի յունարէն ուսմանն» (Կ. 16)։

Աստվածաշունչը թարգմանելու համար դարձյալ դիմում են

Սահակին. «Եւ կամաւոր յօժարութեամբ ետ զանձն ի գործ, պանծացեալ յԱստուծոյ գործակցութիւնն, որ ետ նմա զայնպիսի շնորհս առաւելապէս գիտութեան. եւ անվեհեր ջանալով զցայգ և զցերեկ՝ թարգմանեաց զկտակարանս ամենայն»՝ ամբողջ կտակարանը։

«Կարգեցան վաղվաղակի յայնմհետէ դպրոցք հօտին ուսմանց. բազմացան դասք գրշաց, ելևէջս առնելով զմիմեամբք, զարդարեցան պաշտամունք սուրբ եկեղեցւոյ, յորդորեցան բազմութիւնք արանց և կանանց ժողովրդոց ի տօնս Փրկչին եւ ի ժողովս մարտիրոսաց» և «լցաւ երկիրս ամենայն Հայոց գիտութեամբ տեառն ի հոգևոր վտակաց սուրբ հայրապետին Սահակայ իբրև զջուրս բազումս, որ ծածկեն զծովս»,— ավարտում է Փարպեցին իր խոսքը (ԿՂ. 17—18)։

Պատմիչը մի կողմ է թողնում բուն գյուտի հանգամանքները և պահում միայն դանիելյան վարկածը, դեպքերը տեղափոխում է Հայաստան և գյուտի պատմության մեջ առաջին դերը տալիս Սահակին։

Բանասիրությունն արդեն ցույց է տվել, որ այդ ամենը միայն Կորյունի բնագրից շեղումներ են և որևէ ինքնակա արժեք չեն ներկայացնում։

Իսկ ինչո՞ւ է Փարպեցին այդպես անհոգ վարվել իր աղբյուրի հետ։

Փարպեցուն Կորյունից բաժանում է կես դար և թերևս մի փոքր ավելի։ Բայց այդ կես դարը...

Պարսից քաղաքական ճնշման դեմ նախարարական իշխանությունները և եկեղեցին փորձում են միավորվել, և առաջին քայլը թերևս Շահապիվանի ժողովն էր։ Դա նախանշան էր, որ երկիրը չի կարող ընդունել պարսից քաղաքական և հոգևոր թելադրանքը[21]։

---

[21] *Շահապիվանի ժողովի տարեթիվը որոշ չէ։ Հ. Գաթրճյանը և Հ. Տաշյանը ընդունում են 447—448 թ., Ա. Մխիթարյանը, Վ. Բաստամյանը, Ն. Մելիք-Թանգյանը, Ա. Ղևոնդյանը, Լեոն՝ 447 թ., Ե. Տեր-Մինասյանը, Ս. Տիգրանյանը՝ 445 թ., Կ. Տեր-Մկրտչյանը, Գ. Ֆնտգլյանը՝ 444—445 թ., Մ. Օրմանյանը, Ա. Ջամինյանը՝ 444 թ. (ԻՐ. 281—282), Ն. Ակինյանը նույնպես՝ 444 թ.։ Նա նշում է և ամիսն ու օրը՝ հունիսի 24 (ՄՀ. 94), Թ. Ավդալբեգյանը՝ 443, օգոստոսի 8 (ԻՐ. 284)։*

Ժողովի կանոնների գլխացանկից հետո ասված է. «Եղեալ միաբանութեամբ առագ Հայոց յեպիսկոպոսէ ամի վախճանելոյն սրբոյն Սահակայ կարգեցան կանոնք այս» (ՍՀ I. 423)։ Այդ տողերը պատկանում են Հովհան Օձնեցուն։ Առաջաբանի մեջ նույնպես նշվում է ժողովի գումարման տարին. «Գային ժողովէին ի

Դիմադրության մեջ առաջին դերը կատարեցին Գրիգորյանները, որ նույնանում են Թարգմանչաց հետ, իսկ Աղբիանոսյանները և ասորի կուսակցությունը դուրս մնացին պայքարից, կամ ավելի ճիշտ՝ ընկան հոսանքի տակ։ Ավարայրի ճակատամարտից հետո (451 թ.), երբ իրար գրկած դիակնացել էին փղերն ու մարդիկ, անպարզ է՝ ով տարավ հաղթանակը։ Ռազմական հաջողությունը, թերևս, պարսից կողմն էր, բայց հետո դուրս եկավ, որ նրանք ոչ մի արդյունքի չեն հասել և չեն կարող կոտրել երկրի դիմադրությունը։ Իսկ Աղբիանոսյաններն ու ասորի հոգևորականությունը իրենց քաղաքական դերը սպառել էին արդեն։ 451 թվականից հետո Աղբիանոսյանները տալիս են ևս երկու աթոռակալ, թվում է հենց այնպես. «Տէր Մելիտէ, որ էր յազգէն Մանազկերտեցեացն և զհետ նորա Տէր Մովսէս, որ էր և նա ի նոյն ազգէ» (ԿՀ. 110)։ (4բ) և գնում մոռացության։ Նրանց անուններն էլ միայն տալիս է Փարպեցին անմիջապես ավելացնում է. «Ընդ ապա ըստ Աստուծոյ տեսչութեանն յաջորդեաց զկաթողիկոսութիւն աշխարհիս Հայոց տէր Գիւտ, որ էր ի գաւառէն Տայոց, ի գեղջէն Արահեզայ, այր լի գիտութեամբ հայրովս և առաւելեալ յունիւն» (ԿՀ. 110)։

Ըստ աստուծոյ տեսչութեանն,— ուրեմն նախորդ երկու կաթողիկոսները ըստ աստծո տեսչության չեն բարձրացել հայրապետական աթոռ։

հրամանէ մխթանութեանն յեղեալ կէտն ի Շահապիվան ի բանակեղ թագաւորացն Հայոց, ի ժամանակի նորաբեր տանին։ Ընդ լինէր այս ի ԵՌ ամի թագաւորութեանն Յազկերտի Պարսից արքայի եւ Վասակայ Սիւնւոյ մարզպանութեանն Յազկերտի Պարսից արքայի եւ Վասակայ Սիւնւոյ մարզպանութեանն Հայոց եւ Վահանայ Ամատունւոյ հազարապետութեանն եւ Վրուայ Խորխոռունւոյ մաղխազութեանն» (ՍՀ. I. 427)։

Ձեռագրերը «Ե ամի»՝ Հազկերտի Ե (5) ամի փոխարեն տալիս են ԺԶ (16), ԻԶ (26), Ժ (10), Զ (6) ընթերցումները։ Ղ. Ալիշանը, Բ. Սարգիսյանը, Մ. Օրմանյանը, Թ.Ավդալբեգյանը, Ն. Ակինյանը, Վ. Հակոբյանը կարծում են, որ ավելի հավանական է «Զ ամի»՝ Հազկերտի վեցերորդ տարին։ Դա մոտենում է Հովհան Օձնեցու նշած թվականին՝ Սահակի մահվան յոթներորդ տարին «յԵՒթներորդ ամի վախճանելոյն Սահակայ»։ Կորյունից հայտնի է, որ Սահակը մեռել է Հազկերտի առաջին տարում։ Տարբերությունը մեկ տարի է, որ կարելի է հասկանալ, նկատի ունենալով պարսից թագավորների գահակալության սկիզբը հաշվելու սովորույթը, որի պատճառով միշտ կարելի է մեկ տարվա անճշտություն ենթադրել։

Շահապիվանի ժողովը տեղի է ունեցել Հազկերտի գահակալության վեց կամ յոթերորդ տարում, իսկ եթե Հազկերտը գահակալել է 439 թվականին, ապա ժողովը պետք է թվագրվի 445/446 թ.։

Այս անցումը,— դա լավ նկատել է Ղևոնդ Տեր-Մինասյանը (ՀԻԴ. 61—62),— արտահայտում է Գրիգորյանների կամ Թարգմանչաց քաղաքական հաղթանակը։ «Լի գիտութեամբ հայովս և առաւելեալ յունիւն»,— այդ զուգորդությամբ ստեղծվեց ազգային դպրություն։

Մախազ Գադիշոն արքայի մոտ ամբաստանում է Գյուտին, ինչպես մի ժամանակ Սուրմակ երեցը՝ Սահակին։ Բայց Գյուտը ամենևին էլ իրեն չի պահում իր մեծ նախորդի նման։ Նա հրապարտորեն մեղադրանքն ընդունում է և չի թաքցնում իր համակրանքը հույների նկատմամբ։ Իսկ Վահան Մամիկոնյանի դեմ, որ հակապարսկական շարժման գլուխն էր, մեղադրությամբ հանդես է գալիս Վրիվ անունով մի պաշտոնյա, թե «ժողովեալ զամենայն ոսկի աշխարհին՝ խորհի երթալ առ կայսր և կամ յաշխարհն Հոնաց և տուեալ զոսկին՝ կամի խնդրել զունդ և ապստամբել» (ԿՀ. 117)։ Բայց այստեղ էլ Վահանը չի կրում իր դժբախտ թագավորի՝ Արտաշեսի ճակատագիրը։ «Ամենեքեան իրաւացուցին զիօսսն Վահանայ քան զիօսսն Վրիւայ»։ Այդ Վրիվը... Ահա ինչպես է բնութագրում նրան Փարպեցին. «Անանուն ըստ ազգի և անփորձ իրի, որդի առն ասորւոյ, բայց շատախօսութեամբ և ընդվայրաբանութեամբ առաւելեալ նմանէր ազգի Ասորւոց» (ԿՀ. 119)։ Ինչպիսի արհամարհանք ասորու և ասորականության նկատմամբ։ Կորյունն, իհարկե, չէր կարող այդպես արտահայտվել։

Նախարարների միջև ազգային և պարսից կողմնակցության պայքարը ավարտվում է առաջինի հաղթանակով։ Պարսից արքունիքը ստիպված է զիջել, և Վահան Մամիկոնյանը կարգվում է Հայաստանի մարզպան, իսկ եկեղեցին լիովին անցնում է Գրիգորյաններին, և ծայր է առնում Լուսավորչի տան պաշտամունքը։

Լուսավորիչը, ինչպես Կարտիրը, մեռավ անհայտության մեջ։ Այստեղ նրանց ճակատագիրը նույնն էր։ Բայց Կարտիրի հիշատակը թաղվեց պետության սյուների տակ, իսկ Լուսավորչինը՝ բարձրացավ նրա փլատակներից։

Լուսավորչի պաշտամունքը հայ Արշակունիների անկումից հետո միանգամից չսկսվեց, այլ միայն՝ V դարի վերջին տասնամյակներին։ Կորյունը Լուսավորչի մասին ոչինչ չգիտե, կամ ոչինչ չի ասում, բայց նա կարող էր և կային առիթներ, իսկ Սահակի դերը նրա մոտ համեստ է ու անբռնաձիգ։ Լուսավորչի մասին լռում է և Եղիշեն, որի պատմությունը գրված է շուրջ 458—60 թվականներին։ Եղիշեն նույնպես կարող էր առիթ գտնել նրա

անունը տալու, ասենք Մխիթարսեհին հղած պատասխանի մեջ, որտեղ ասված է, որ անդավաճան են Քրիստոսի հավատին։ Պետք է լիներ՝ և Լուսավորչի։

Բայց ահա մի հատված.

«Նախնին մեր Տրդատիոս, յիշելով զառաջին սէրն ձեր,— գրում են Թեոդոս կայսեր ապստամբ եպիսկոպոսներն ու նախարարները,— որ ի տղայութեան փոխուցեալ ի հայրապան մարդախողխող հօրեղբարցն իւրոց՝ ապրեալ սնաւ յերկրիդ Յունաց, և ի ձէնջ թագաւորեալ տիրէր հայրենի աշխարհիս, սոյնպէս և զհաւատսն, որ ի Քրիստոս՝ ընկալեալ ի սուրբ եպիսկոպոսապետէն Հռոմմայ, լուսաւորեաց զխաւարային կողմանս հիւսիսոյ, զոր և այժմ կամին ի մէնջ կորզել հանել խաւարասէր որդիքն Արևելից» (խ. 72)։

Սա հենց այն տեղն էր, որ Եղիշեն չէր կարող առանց Լուսավորչի անունը տալու, բայց նա, նույնիսկ Տրդատի հոր մահը գիտի Ագաթանգեղոսից բոլորովին տարբեր։ Եղիշեի համաձայն Խոսրովին սպանեցին Տրդատի հորեղբայրները և ոչ՝ Անակը, որ ըստ ավանդության Լուսավորչի հայրն է և պարթև, ուրեմն՝ Արշակունի և Խոսրովին եղբայրակից։

Այս ավանդությունը Լուսավորչի տունը սերնդակցելով Արշակունիների հետ, հավաստում է ժառանգելու նրա իրավունքը։ Բայց ավանդությանը դեռ ծանոթ չէ Եղիշեն։

Ղազար Փարպեցին իրեն համարում է երրորդ պատմիչը, Ագաթանգեղոսից և Բուզանդից հետո։ Նրանց մոտ արդեն կա Լուսավորչի տան պաշտամունք։ Իսկ Փարպեցուն անհնար է V դարի վերջերից կամ VI դարի առաջին տասնամյակներից ավելի մոտ բերել։ Այդպես, Լուսավորչի պաշտամունքն սկսվում է Եղիշեից հետո և Փարպեցուց առաջ, այդ շրջանում պետք է ծնվեին Ագաթանգեղոսի և Բուզանդի երկերը։

Պատմական Լուսավորիչը շուրջ երկու դար ապրում էր ավանդությամբ և ավանդությունից բարձրացավ պատմության։

Լուսավորչի մեծարումը սկսվում է, երբ արդեն չկար նրա վերջին ժառանգորդը՝ Սահակ Պարթևը։ Այդ պաշտամունքը պետք էր եկեղեցու համար, որ հենվելով ավանդական զրույցների վրա, սրբացնում էր անցյալը։

Բարձրացող ազգային եկեղեցին իր համար կենսագրություն էր ստեղծում։ Վերաձևվում էին արժեքները և գույն ստանում։ Այդպես և գրերի գյուտը։

Փարպեցին պատմում է, որ հայոց աշխարհի բոլոր ավագ

քահանաները, երանելի Մաշտոցի հետ միասին, բոլոր նախարարները մեծամեծ տանուտերների հետ և ինքը՝ Վռամշապուհ թագավորը հավաքվում են և աղաչում սուրբ կաթողիկոս Սահակին արկանել զանձն յաշխատութեան հոգևոր և թարգմանել հունարենից հայերեն աստվածաշունչ կտակարանը։

«Արդ, որպէս և սուրբ նահատակն Քրիստոսի Գրիգորիոս պահել ի խոշտանգանսն անվնաս աջով հզօրին՝ ի լուսաւորութիւն գիտութեան աշխարհիս Հայոց տուաւ՝ պահել շնորհեցաւ և քեզ, նորին շառաւեղի, վիճակ ժառանգութեան պայծառութեան պաշտամանս այսորիկ, սկիզբն առնել գործոյ մշակութեանս այսմիկ և լինել նմանող սուրբ նախնւոյն քում, որ յանգիտութենէ ի ճըշմարիտ աստուածագիտութիւն առաջնորդեաց աշխարհիս Հայոց» (կը. 17)։

Կարծես նախախնամված է, որ եթե Գրիգորը նվիրվեց հայոց աշխարհի լուսավորությանը, ապա Սահակն էլ պետք է նմանող լինի սուրբ պապին։

Եվ Փարպեցին տուրք է տալիս այդ «նախախնամվածությանը»։

Նա վերապատմում է Կորյունին այնպես, որ հիմնական դերը տրվի Սահակին։ Ահա թե ինչու նա սղում է բուն գյուտին վերաբերող հատվածները և վերցնում դանիելյան պատմությունը։

Կորյունի մոտ Դանիելը ասորի էր և Հայաստանից դուրս։ Փարպեցուն դա բոլորովին հարմար չէր, և Դանիելը վերանձնավորվում է, կորցնելով անհատականության ամեն մի հետք։

«Ասացեալ է ուրումն ցարքայ, թէ տեսի նշանագիրս հայերէն առ ումեմն եպիսկոպոսի ի գեղ միում»,— կարդում ենք Փարպեցու մոտ։ Սահակն ու Մաշտոցը դիմում են թագավորին և թագավորն հիշում է «զխոսեցեալսն վանականին և զվահրիճ ոմն անուն կոչեցեալ ի ծնողաց իւրոց» դեսպան ուղարկում «առ այր մի երեց Հաբել անուն»։

Անորոշությանը վերջ չկա։ Փարպեցին մի երկու անգամ էլ քնորոշում է Դանիելին. «Առն բարեպաշտի Դանիէլի եպիսկոպոսի», «սքանչելի եպիսկոպոսն Դանիէլ» և ուրիշ ոչինչ։

Ինչպես տեսնում ենք, պատմիչը Դանիելի մասին ոչինչ ավելին չգիտի, բայց նրա մոտ «ոմն ասորւոյ եպիսկոպոս ազնուական Դանիէլ անուն կոչեցեալոյ» (Կորյուն) դառնում է «ոմն եպիսկոպոս ի գեղ միում»։

Փարպեցին, սակայն, չի նկատել, որ Սահակին դնում է ոչ հարմար դրության մեջ։

Դանիելը մի գյուղի եպիսկոպոս է, որ, հասկանալի է, պետք է ենթարկվի Սահակին, իբրև նրա թեմակալներից մեկը, բայց կաթողիկոսը թագավորի միջոցով է տեղեկանում Դանիելի մասին, և թագավորը վահրիճին ուղարկում է Հաբելի մոտ, և այս վերջինը բերում է այբուբենը Դանիելից։ Սահակը կարող էր անմիջապես կապվել իր եպիսկոպոսի հետ, և այդ ամբողջ միջամտությունները անտեղի են, և ի՞նչ գյուղ է, ուր ապրում է սքանչելի եպիսկոպոսն Դանիել, և Սահակը չգիտի։

Բացի այդ, Սահակը նախապես թագավորից տեղյակ էր դանիելյան գրերի մասին, բայց լռում էր, մինչև Մաշտոցը չէր ասել նրան իր «բազմաժամանակյա մտածութեամբ զխնդիրն», որից հետո միայն նա տալիս է «քաջալերութեան աւետիս»։ Դա նրան շատ էլ պատիվ չի բերում[22]։

Կարծես վերաքաղելով Մաշտոցի մտքերը, Փարպեցին գրում է. «Մանաւանդ թէ գոն նշանագիրք հայերէն լեզուոյս, որով հնար է...»։ Բանասիրության մեջ դա համարվում է նախամաշտոցյան գրի փաստերից մեկը, կամ հակասություն, եթե չի ընդունվում, որ Մաշտոցից առաջ գոյություն է ունեցել հայոց գիր։

Մ. Աբեղյանը գտնում է, որ բնագիրը սխալ է հասկացված. «Փարպեցին չի գրում՝ «Մանաւանդ զի գոյին նշանագիրք հայերէն լեզուոյս, որով հնար էր....»—մանավանդ որ կային հայերեն լեզվի նշանագրեր, որոնցով հնարավոր էր... նա իբրև ճարտասան Մաշտոցի մտածումն է բերում թեական ձևով. «մանավանդ եթե կան (մտածում էր նա) հայերեն լեզվի նշանագրեր, որոնցով հնարավոր է» (Բ. 255)։

Բայց բերենք քաղվածքը ավելի լայն կապակցությամբ. «Քանզի հոգացեալ յարաժամ տրտմէր երանելի այրն Մաշտոց, տեսանելով զմեծ ջանն և զառաւելապէս ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս, որք բազում թոշակօք և հեռագնաց ճանապարհօք և բազմաժամանակեայ դեգերմամբք մաշէին զաւուրս իւրեանց ի դպրոցս ասորի գիտութեան։ Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին ի վանորայս և յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս. յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել և օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, եւ լինէր պաշտօնէիցն աշխատութիւն եւ ժողովրդոցն անշահութիւն յանլրութենէ լեզուին ասորւոյ։ Զայս ի բազում ժամանակս զմտաւ ածեալ երանելի առն Մաշտոցի, և փղձկացեալ յանձն իւր, մանաւանդ թէ գոն նշանագիրք հայերէն լեզուոյս, որով հնար է ինքեան ձայնիւ եւ ոչ մուրացածոյ բարբառով, շահել զոգիս արանց եւ կանանց առ հասարակ յամենայն եկեղեցիս բազմութեանն» (ԿՀ. 13—14)։

Երանելի Մաշտոցը միշտ տրտմում էր, տեսնելով, որ հայ մանուկները օտար երկրներում, ասորի գիտության դպրոցներում տանջում են իրենց, քանի որ ամեն ինչ ասորի գրով էր կատարվում, և այսպիսի մեծ աշխարհի ժողովուրդները նրանց լեզվի պատճառով ոչինչ չէին կարողանում հասկանալ։ Այս ամենի համար երանելի Մաշտոցը ցավով լալիս էր, մանավանդ որ հայերեն լեզվի նշանագրեր կային, որով կարելի էր սեփական և ոչ մուրացածո լեզվով շահել մարդկանց հոգիները բոլոր եկեղեցիներում։

Այդ ամենի համար հարաժամ տրտմում է Մաշտոցը, մանավանդ, որ հայերեն լեզվի նշանագրեր կան։ Փարպեցին ուզում է ասել, որ դրանով նրա տրտմությունն ավելի է տեղին և արդարացի։ Որիշ բան է, եթե նշանագրեր չլինեին, թերևս կարելի էր հանդուրժել։ Ինչո՞ւ տանջվել անհասկանալի ասորերենի ձեռքը, մանավանդ որ,— մանավանդն այստեղ հիմունք է, ինչպես կորյունի մոտ մեզ ծանոթ նախադասության մեջ և ունի ուղղակի իմաստ։

Մաշտոցը դանիելյան գրերի մասին պետք է տեղեկանար Սահակից հետո միայն, ուրեմն նախապես չէր կարող իր մտածությունը հայտնել. «Մանաւանդ թէ գոն նշանագիրք»։ Աբեղյանը դրանից եզրակացնում է, որ այդ խոսքերն առարկայական իմաստ չունեն և բերված են իբրև ցանկություն, բայց Փարպեցին պատմում է երրորդ դեմքով և Մաշտոցի տրտմությանը կարող էր տալ իր հեղինակային բացատրությունը։ Փարպեցին մեկնում է նրա վիշտը, գտնելով, որ այն տեղին է։

Ն. Պողարյանը ս. Հակոբյանց վանքի № 1 ձեռնարկից (1419 թ.) հրատարակում է Փարպեցու պատմության մի հատված. «Վասն նշանագրութեան հայերէն գրոց ի թագաւորութեանն Վռամշապհոյ ի ձեռն խնդրոյ Սահակայ և Մեսրովբայ»։ Հատվածը մեզ հայտնի բնագրից երկու և կես հարյուրամյակ ավելի հին է։ Այնտեղ կարդում ենք. «Մանաւանդ լուեալ թէ գոյ նշանագիրք հայերէն լեզուիս» (Ճ. 265)։

[22] Խորենացին նման հանգամանքների մեջ է դնում Վռամշապուհին։ Հաբելը տեղեկացրել էր, որ Դանիել եպիսկոպոսի մոտ հայերեն նշանագրեր կան, որ անուշադրության է մատնում արքան՝ «զորով անփոյթ արարեալ արքայի...»։ Հ. Աճառյանը դրանից եզրակացնում է, որ Վռամշապուհը անտարբեր էր գրի նկատմամբ (ԺԲ. 105)։ Կարելի է նույնը ասել նաև Սահակ Պարթևի մասին, եթե լուրջ հավատանք Փարպեցուն։ Անտեղի մեծարումը հաճախ նվաստացման է տանում։

Մանաւանդ լուեալ թէ գոյ փխ. մանաւանդ թէ գոն։ Այս ընթերցումն այլևս տարակարծութեան տեղիք չի տալիս։ Մաշտոցը լսել է, որ գոյութիւն ունեն հայերեն տառեր, և խոսքը դանիելեան այբուբենի մասին է։

Փարպեցու հետագա արտահայտութիւններից էլ պարզ է, որ նա դանիելեան այբուբենը ընդունում է իբրև նախապես եղած հայերեն գիր։

Այլ կերպ չէր էլ կարող, որովհետև նա գյուտը հենց դա է համարում. հայոց հին գրերը, որ հայտնաբերվում են Սահակի միջոցով։ Արքան, կաթողիկոսը և Մաշտոցը Հաբելից ստանում են դանիելեան այբուբենը, ապա Մաշտոցը Սահակի խորհուրդներով և չորս բանիբուն և մտացի քահանաների օգնութեամբ կարգավորում է «զվաղնջուցն գրեալ շարագիրս տառիցն» և գործադրում, «զորս ոչ ուրուք էր հոգացեալ արկանել ի կիր»։

Բայց ամենևին չի հետևում, որ այստեղ պետք է տեսնել նախամաշտոցյան գրի վկայութիւն։ Փարպեցին դանիելեան այբուբենի մասին գիտի միայն Կորյունից։ Նա Կորյունի տեղեկութիւնն է վերաձևել և ենթարկել իր ծրագրին։ Նա այդպես է մեկնում աղբյուրը, նման այն բանին, որ այսօր էլ որոշ բանասերներ դանիելեյան նշանագրերը նախամաշտոցյան գիր են համարում։

«Մանաւանդ թէ գոն նշանագիրք հայերէն լեզուի»—բերվում է որպես հակադրութիւն ասորիներին, մանավանդ մենք էլ գիր ունենք, և վարկածը Փարպեցու մոտ ծագել է հենց այդ դիտումով. ասորականութեան դեմ և ինքնահաստատման ճանապարհին։

Առհասարակ գյուտի ամբողջ պատմութիւնը Փարպեցին ներկայացնում է իբրև հաղթական ակտ ասորիների դեմ. «Ամենայն անձն յորդորեալ փափագէր յուսումն հայերէն գիտութեան, որպէս ի խաւարէն յասորի տանջանացն զերծեալք ի լոյս՝ խնդային» (ԿՀ. 16)։

Սահակի մեծարումը, գյուտի փոխադրումը Հայաստան, Դանիելի ազգայնացումը և նախամաշտոցյան գրի ընդունումը միևնույն խորհուրդն ունեն,— պատմականացնել ազգային արժեքները, որոնց վրա բարձրանում է հայ եկեղեցին։

Եվ այդպես, գյուտը փոխակերպման է ենթարկվում ժամանակի պահանջով։ Փարպեցին ետ է տալիս ասորական քողը, բայց նրա տակից երևում է բոլորովին ուրիշ մի պատկեր, որ եկեղեցու այդ շրջանի քաղաքական ճաշակով է գծված։

ԳՅՈՒՏԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄԸ

Գրերի ստեղծման ակտը Կորյունը ներկայացնում է որևէ միջամտութիւնից զերծ։ Այստեղ միայն Մաշտոցն է, և դեր չունի ուրիշ մեկը։ Բայց, որպեսզի գյուտը անմերժելի դառնա և ձեռք բերի ապրելու իրավունք, Կորյունն աստծուն հաղորդակից է դարձնում այդ մեծ ծննդին. «Ո՞ կարէր բիծ դնել ընտրելոց աստուծոյ» և Մաշտոցի ու աստծո դերը կարծես ինչ-որ շփոթվում է։ Երկունքի պահին նրանք չափազանց մոտ են կանգնած։

«Եւ այնպէս բազում աշխատութեանց համբերեալ վասն իւրոյ ազգին բարեաց ինչ ոճան գտանելոյ։ Որում պարգեւէր իսկ վիճակ յամենաշնորհողէն աստուծոյ, հայրական չափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով, նշանագիրս հայերէն լեզուին» (Կ. 48)։

Հայրական չափուն ծնեալ,— Աստվա՞ծ, թե Մաշտոցը։ Հայրական կարող է աստծուն վերաբերել։ Գուցե և ավելի շատ՝ աստծուն։ Եվ ո՞ւմ սուրբ աջով։ Իսկ եթե դրան ավելացնենք ուրիշ արտահայտություններ տարբեր էջերում՝ «զԱզքանազեան ազգին և ըզ-Հայաստան աշխարհին զաստուածապարգև գրոյն» (Կ. 22), «առաջի արկեալ նոցա զնշանագիրս աստուածատուրս» (Կ. 50), ստեղծագործական ակտը թերևս կարելի է վերագրել աստծուն։

Բայց ինչի՞ն ներկա չէ աստված։ Ամեն ինչ գալիս է յամենապարգևողէն աստծոյ։ Միջնադարի ոճ։ Եվ աստծուն տալով՝ Կորյունը Մաշտոցից չի խլում։

Ինչպես էլ լինի՝ Կորյունի մոտ հրաշքը դեռ չի ձևավորված։ Ճիշտ է՝ աստվածապարգև, բայց գիրն ստեղծում է Մաշտոցը։

Բանասիրության մեջ այդպես էլ ընդունված է, առանձին բացառություններով[23]։

«Ամեն բան շնորհող աստծուց պարգևվեց Մեսրոպին նոր սքանչելի և սուրբ աջով հայերեն լեզվի գրերը իբրև հայր ծնելու վիճակը» (ԺԲ. 136)։

«Այս վերջին խոսքերից երևում է,— գրում է Աճառյանը,— որ Մեսրոպը թեև աստծո հաջողությամբ, բայց միայն ինքը իր ձեռքով ծնեց հայերեն գրերը և եղավ նրանց հայրը» (ԺԲ. 136)։

Թարգմանական շատ ավելի պարզ տարբերակ է ստացվել

[23] Գրերի գյուտի պահը Կորյունի մոտ մութ է, և դժվար է հասկանալ, թե ինչ է ուզում ասել,— գրում է Ստ. Մալխասյանը։ —Խորենացին այս պահը շատ պարզ և կենդանի է նկարագրում։ Երկու հեղինակներն էլ հիշում են սուրբ «աջը» և «երկնային շնորհը», ուրեմն մեր գրերի գյուտը համարում են հրաշքի հետևանք» (ՂԱ. 327)։

Աբեղյանի մոտ. «Ամեն բան շնորհող աստծուց իսկապես պարգևվեց նրան [այդ] բախտը. նա իր սուրբ աչով հայրաբար ծնեց նոր և սքանչելի ծնունդներ—հայերեն լեզվի նշանագրեր» (Կ. 49)։

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ նույնպես տեղ չկա հրաշքին։

«Մաշթոց սուրբ աչովն իւրով կծնի նշանագիրս հայերէն լեզուին»,— գրում է Ֆնտզլյանը (ԿՔ. 19)։

Հրաշքը առաջին անգամ պատմում է Խորենացին։

Գրի ստեղծման համար իր դիմումներից հուսահատ Մաշտոցը ապավինում է աղոթքի՝ «յաղօթս ապաւինի»։ Եվ ո՛չ քնի մեջ իբրև երազ և ո՛չ արթնության մեջ՝ տեսիլ, այլ սրտի գործարանում նրա հոգու աչքերին երևում է աջ ձեռքի թաթը քարի վրա գրելիս, այնպես, որ քարը գծերի հետքը պահում էր ինչպես ձյուն։ Եվ այդ բոլորը ոչ միայն պարզ երևում էին, այլև հավաքվում նրա մտքում, ինչպես մի ամանում։ Եվ աղոթքից վեր կենալով նա ստեղծեց մեր նշանագրերը.

«Եւ տեսանէ ոչ ի քուն երազ և ոչ՝ յարթնութեան տեսիլ, այլ ի սրտին գործարանի երևութացեալ հոգւոյն աչաց թաթ ձեռին աջոյ՝ գրելով ի վերայ վիմի, զի որպէս ի ձեան վերջք գծին՝ կուտեալ ունէր քարն։ Եւ ոչ միայն երևութացաւ, այլ և հանգամանք ամենայնին որպէս յաման ինչ ի միտս նորա հաւաքեցաւ։ Եւ յարուցեալ յաղօթից՝ ետեղծ զնշանագիրս մեր» (Ղ. 327)։

Այստեղ Կորյունի «սուրբ աչը» դարձել է «աջ ձեռքի թաթ» («թաթ ձեռին աջոյ»), որ քարի վրա նշանագրեր է գծում։ Դժվար չէ նկատել, որ տեսիլի համար Խորենացուն հիմք է ծառայել նաև, և թերևս հուշել, Կորյունի կողմից Մաշտոցի համեմատությունը Մովսեսի հետ, որին աստված Սինա լեռան վրա գիր տվեց (Կ. 52)։ Խորենացին վերահմաստավորել է Կորյունի պատկերը։

Դրանով հատուկ խնդիր էր լուծվում։

Հայաստանի արևելյան հատվածում գիրն արմատավորելուց և եկեղեցու պաշտամունքը ազգային լեզվի փոխադրելուց հետո, Մաշտոցը գնում է արևմտյան հատված։ Այստեղ Կորյունի մոտ ինչ-որ տարտամություն կա։ Չնայած նա ասում է, որ Ճանապարհի հենց սկզբից նրան ընտանեբար, պատվով են ընդունում աշխարհի եպիսկոպոսները, իշխանները և քաղաքացիները, բայց երևում է այդպես չէ։ Նրան թույլ չեն տալիս ուսուցելու և պահանջում են կայսեր հրամանը։ Նա գնում է Կոստանդնուպոլիս և այդտեղ՝ ի տիեզերական քաղաքին, սպասում որոշ ժամանակ՝ ժամանակս ինչ, մինչև ընդունելություն է գտնում կայսեր կողմից։

Խորենացին բերում է նամակագրության՝ հինգ թղթերի պատ-

ճեններ՝ «պատճեն թղթոցն հնգից», որ իբր տեղի է ունեցել Սահակի և բյուզանդական կառավարողների միջև։ Դա թերևս վավերական չէ, բայց դրանով պատմիչը ստեղծել է մի տեսակ դրամատիկ երկխոսություն, որից շատ բան հայտնի է դառնում։

«Գիտեմ, զի համբաւ նեղութեանս մերոյ հասեալ է ի լսելիս ինքնակալիդ,— գրում է Սահակը Թեոդոս կայսեր,— սակս որոյ յուսալով ի գթածութիւն բարերարութեանդ քոյ՝ դիմեալ ապաւինեցայ յոտս ձեր, և ոչ հանդիպեցայ ընդունելութեան յիմում վիճակիս ի հրամանէ վերակացուացս սոցա։ Այնչափ ատեցեալ զմեզ, մինչև զնշանագիրսն անգամ ոչ ընկալան, զորս եբեր նոյն այր՝ զոր առաքեցի առ ձեր բարերարութիւնդ, բազում անգամ ճգնեալ դորա յԱսորոց աշխարհին։ Արդ, Հաճոյ թուեսցի տէրութեանդ ձերում՝ ոչ անիշխան առնել զմեզ ի մերում վիճակիս, և հրամայել ընդունել զմեզ և զվարդապետութիւնս մեր։ Ողջ լեր» (Ղ. 333)։

Կայսրը պատասխանում է.

«Հրամայեալ մեր տեսանել զթուղթս՝ վերահասու եղաք գրելոցս առ ի քէն. և մեղադրեցաք յոյժ, զի ամենայն սրտիւ միտեցար զհետ հերձանոս թագաւորաց, և մեզ և ոչ թղթով բաւականացար ծանօթանալ։ Եւ առաւել յայսմ մեղադիր եմք, զի արհամարհեալ զճարտարօքս, որ ի մերում քաղաքիս՝ յԱսորեաց ոմանց խնդրեցեր զիմաստից գիւտս։ Վասն որոյ հաճեալ էաք ընդ մերոց ծառայիցդ արհամարհել զայդպիսի ուսումն» (Ղ. 335)։

Նույն ոգով է գրում և Ատիկոս պատրիարքը.

«Եւ առաւել ընդ այս զարմանամք, եթէ զի՞րդ թողեր զաղբիւրն եկեղեցւոյ, զհայրն մեր սուրբ Յովհաննէս, որ ոչ միայն տիեզերական մայրաքաղաքիս, այլ և սովաւ ամենայն քրիստոնեայք ընդհանուր աշխարհիս ի նմանէ լուսաւորեցան վարդապետութեամբ, ուստի և Ոսկերերան կոչեցին զնա։ Եւ ձեր զանց զնովաւ արարեալ՝ կամեցայք ի սահանակաև ջրոց զփափագ ծարաւոյն յագեցուցանել» (Ղ. 336)։

Այդպես, ասորոց հետ քաղաքական գործառնությունները, կամ հարկադիր սիրաշահումները անվստահություն էին առաջացրել Բյուզանդիայում, չնայած արդեն անցել էր մեկ և կես տասնամյակից ոչ պակաս[24]։

Ինչպե՞ս Մաշտոցը վերահամոզեց կայսեր։ Կորյունն այդ մա-

[24] Այդ նամակները կարող են և անվավեր լինել, կամ՝ վերաստադրություն և ոչ՝ ուղղակի պատճեններ (տե՛ս ԺԲ. 203—212)։ Ամեն դեպքում այդտեղ արտահայտված են բյուզանդական կառավարողների վերաբերմունքը և տրամադրությունները։

Ստեղծագործությունից մինչև հրաշք մի քայլ է միայն։ Ո՞վ է կատարել այդ քայլը. Խորենացի՞ն, թե այլ ոք, դժվար է ասել։ Բայց, միևնույն է, այդ քայլը պետք է կատարվեր։

Գրի աստվածայնացման մասին ստեղծվում է մի ամբողջ տեսություն։

«Պարտ է գիտել ուսումնասիրաց և բանասիրաց անձանց, զի գիրն անմարմին է և յանմարմին աստուածութենէն պարգևք առ մեզ իջեալ ըստ առաքելոց,— գրում է Թովմա Մեծոփեցին «ի խնդրոյ աշակերտաց իւրոց» (ԽԹ. 106ա)։

Հայոց գրի հետագա սրբացումը նորից կապվում է եկեղեցու պայքարի հետ և ուղղված է արդեն հույների դեմ։

VI դարում ասորական վտանգ այլևս չկար, և եթե ասորի և հայ եկեղեցիները կապված էին իրար, ապա միայն հայ եկեղեցու առաջնությամբ։ Ինչ-որ տեղ նրանց շահերը նույնն էին և ուղղված էին բյուզանդական եկեղեցու դեմ։

IV դարի երկրորդ կեսից և ամբողջ V դարի ընթացքում, երբ ընդհանուր եկեղեցու մեջ դավանաբանական պայքարը հասնում էր ամենալարնդգրկող չափերի, հայ եկեղեցին իրեն բոլորովին անհաղորդ էր պահում։ Մնալով տարբեր ուժերի միջև, նա իր վերաբերմունքն արտահայտում էր լռությամբ։ Հայ հոգևորականությունը չմասնակցեց 381 և 431 թվականների տիեզերական ժողովներին։ Նրանք անխոս ընդունում էին որոշումները և շարունակում բարեկամական հարաբերություններն առանձին եկեղեցիների և տարախոհ հայրերի հետ։ Հետաքրքիր է, որ հենց ասորի եկեղեցու մեջ թշնամանող նեստորականներին և միաբնակներին երկար ժամանակ անհայտ էր, թե ինչ կարծիք ունեին հայերը (ՃԻԴ. 74—75)։ Առհասարակ անհայտ էր և նրանց դիրքը բյուզանդական եկեղեցուն, և Հայաստանում հերձվածներն ու հերձվածողական գրականությունը նկատում էին ոչ թե տեղում, այլ երկրի սահմաններից դուրս և պահանջում այրելու կամ վանելու[26]։ Այդ երևութապես ծույլ և անհաղորդ լռությունը մի տեսակ միջնորդ

[26] Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Պրոկղը թուղթ է գրում Սահակին և Մաշտոցին, որ տեղեկացնի, թե Հայաստան են թափանցել նեստորականներ և հորդորում է հետու մնալ նրանցից։ Պրոկղի թուղթը պահպանվել է հունարեն բնագրով և հայերեն, ասորերեն ու լատիներեն թարգմանությամբ (ՃԱ. 1—25) նման բովանդակությամբ հայ նախարարներին թուղթ է հղում Մելիտենեի Ակակիոս եպիսկոպոսը (ԼԹ. 19—21)։

սին խոհեմաբար լռում է։ Մաշտոցն, անշուշտ, կարողացավ ցույց տալ, որ եկեղեցու պաշտամունքային բարեփոխությունը չի հակասում Բյուզանդիայի և նրա եկեղեցու շահերին և ուղղված է ասորի եկեղեցու, ուրեմն և Պարսկաստանի դեմ։ Բացի այդ, բյուզանդացիները հասկանում էին, որ եթե Հայաստանի արևմտյան հատվածը դուրս մնա ընդհանուր շարժումից, կարող է խզում առաջանալ, որ ամենևին էլ հարմար չէր, և Քշնամական սահմանագծի վրա նրանք կկորցնեին իրենց քաղաքական հողը։ Թերևս ճիշտ է նաև, որ Կոստանդնուպոլսի համաձայնությունը թելադրված էր գերակայության խնդրով։ Երկու եկեղեցիների՝ Կեսարիայի և Կոստանդնուպոլսի միջև պայքար էր գնում, և ընդառաջելով հայ եկեղեցուն, Պոլիսը նրան զերծ էր պահում Կեսարիայի ազդեցությունից (ԼԱ. 216)։

Խորենացու մոտ, սակայն, այնպես է ստացվում, որ կայսրը արագորեն զիջում է, երբ Մաշտոցը նրան հավատացնում է, որ հայոց գրերը ոչ թե ասորի օգնությամբ են ստեղծվել այլ՝ հրաշքով։ «Բայց զի յետոյ պատմեաց մեզ Մեսրոպ, եթէ կատարումն արուեստիդ ի շնորհաց վերնոյն եղև՝ գրեցաք, զի ամենայն փութով ուսցին»,— ասում է Թեոդոսն իր նամակում (Ղ. 335)։ Պատրիարքը (Ատիկոսը) նույնպես հավատացած է, որ «ամենակալին տեսեալ զսոտի աշխատութիւնն,— այսինքն ասորիներին գիր ձեռք բերելու համար անտեղի դիմելը,— բխեաց զշնորհս հոգւոյն» (Ղ. 336)։

Դժվար է մտածել, որ Մաշտոցը կայսեր այդքան հեշտ համոզեց, թե տեղի է ունեցել հրաշք, և ասորիների հետ նրանք ոչ մի գործակցություն չունեն։ Դա նույնպես Կորյունի կողմից անպատասխան թողնված հարցի Խորենացու մեկնությունն է, և հրաշքը դառնում է փաստարկ[25]։

Հրաշքն առաջացավ այն ժամանակ, երբ ասորական կողմն այլևս որևէ վտանգ չէր ներկայացնում, և պահանջ էր զգացվում հույների հետ կարգավորելու քաղաքական հարաբերությունները։ Բայց արդեն քաղաքացիություն էր ձեռք բերել դանիելյան զրույցը, և գյուտի մեջ ճանաչվել էր ասորական նպաստը։ Պետք էր այն հարմարեցնել նոր պայմաններին, մերժել այն, և առաջ է քաշվում հրաշքի վարկածը։ Դա գյուտը դարձնում էր ազատ։ Ինչ աստծո կամ ամբոխի ձեռքով է արված, ոչ ոքի չի պարտավորեցնում։

[25] Դրանից են գալիս Խորենացու երկար պատմություններն այն մասին, թե ինչպես Մաշտոցը դիմում է ասորի և հույն գիտնականների և անշահ մնալով՝ աստված նրան գիր է ուղարկում։

էր, որի ետևում հայ եկեղեցին պատրաստվում էր ինքնահաստատման: Եվ, վերջապես, ասորի եկեղեցին սպառեց իրեն, իսկ հայերը կարողացան հետագա դիմակայության ուղիներ գտնել: Շատ անգամ հաղթում են հաշտվելով:

Հայերը ձգտում էին ամեն կերպ իրականացնել ամենակարևոր մի խնդիր՝ ազգայնացնել եկեղեցին, փոխելով պաշտամունքի լեզուն և ստեղծելով ազգային-քրիստոնեական գրականություն: Այդ մեծ գործառնության ճանապարհին դավանաբանական հարցերում նրանց անհաղորդությունը տանում էր սեփական դավանանքի հաստատման:

Քրիստոսի բնության և էության մասին նուրբ տեսությունները, որոնք ծնում էին այնքան կիրք և հակառակություն, վերջին հաշվով հանգեցնում էին եկեղեցիների գերակայության խնդրին: Բայց այդ խնդրի լուծումը պատմականորեն կանխորոշված էր: Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի, Կեսարիայի, Եդեսիայի նշանավոր և հնագահ եկեղեցիները պետք է տեղի տային Կոստանդնուպոլսի առջև: Այդ ընթացքը կայսրության մեջ եկեղեցու կայսերականացումն էր, որ չորրորդ տիեզերական ժողովում՝ Քաղկեդոնում ստեղծեց իր հավատո հանգանակը: Եվ ահա, կարծես անտարբեր, բայց պատրաստակամ ընդունելով առաջին երեք ժողովների որոշումները, հայ եկեղեցին կանգ առավ Քաղկեդոնի դեմ և ճանաչվեց հերձվածող:

Հայերը Քաղկեդոնին նույնպես ուշ հաղորդակից եղան, շուրջ կես դար հետո: Երբ գումարվում էր ժողովը, 451 թվականին, նրբանք ունեին ավելի կարևոր խնդիր. վտանգված էր հավատը և տեղ չկար զբաղվելու դավանությամբ: Նրանք դուրս էին եկել Ավարայր: Եվ երբ հին ու նոր Հռոմները փորձում էին նախագահությունը խլել Ալեքսանդրիայից, որ Արևելքի քրիստոնեության Հռոմն էր, Հայաստանը ժամանակ չուներ, իսկ բյուզանդական աշխարհն անհաղորդ մնաց հայոց ճակատագրին: Թերևս նա էլ ժամանակ չուներ:

Քաղկեդոնը միանգամից չէ, որ օրինականացրեց իր վճիռը, կամ հավատո հանգանակը: Այն դուռ էր բաց անում նեստորականության համար, որ հովանավորվում էր պարսից իշխանության կողմից: Այդ հանգամանքը Բյուզանդիային անհանգստացնում էր և ստիպում երկար ժամանակ վերապահությամբ նայել Քաղկեդոնի որոշումներին: Դրանից էլ օգտվեց հայ եկեղեցին: Նա ամենաջերմ պայքար ծավալեց նեստորականության դեմ, որով շահում էր կայսրության համակրանքը, բայց այդ պայքարը ինքնին

ուղղված էր Քաղկեդոնի դեմ, քանի որ ընթանում էր միաբնակության դիրքերից, և պարսից կողմն էլ չէր կարող անգոհ մնալ:

Դրությունը բոլորովին այլ էր ասորի միաբնակության համար: Բարձրացող նեստորականության դեմ, որ ապահով էր զգում պարսից հովանավորությամբ, նրանք որևէ ուժ չունեին, իսկ Քաղկեդոնին ընդդիմանալ գրեթե անկարելի էր, քանի որ Ասորիքը կազմում էր Արևելա-Հռոմեական կայսրության մի մասը, և կաշկանդված էին Բյուզանդիայի քաղաքական իշխանության տակ: Այդ պայմաններում ասորի միաբնակ եկեղեցին ապավինեց հայոց եկեղեցապետությանը:

Հայերը մերժեցին նաև եվտիքեսյան շեղումները կամ ծայրահեղությունները, առանց խորթացման կամ միայնակ մնալու վախի: Այստեղ Ալեքսանդրիան չէր կարող դժգոհ լինել, քանի որ հայերը պաշտպանում էին միաբնակությունը, չնայած չէին ընդունում Եվտիքեսին, Կոստանդնուպոլիսը նույնպես չէր կարող դժգոհել, որովհետև նրանք մերժում էին Եվտիքեսին, բայց կանգնած էին միաբնակության դիրքերում: Այդպիսով, հայ եկեղեցին բարձրանում էր և՛ Կոստանդնուպոլսի, և՛ Ալեքսանդրիայի կողմնակցություններից, որոնց միջև պայքարի առիթը Քրիստոսի բնության մասին Եվտիքեսի բնորոշումն էր:

Այդպես, Արևելյան և Արևմտյան եկեղեցիների միջև բախումը և շահագրգռությունները բարձրացրին և ինքնակա դիրք տվին հայ եկեղեցուն: Այն հաստատուն կանգնեց նախորդ երեք տիեզերական ժողովների վրա, որպեսզի մերժի չորրորդը և կարողացավ օգտվել ավանդության սրբազնացած ուժից: Մի եկեղեցի, որ շուրջ երկու դար լռում էր և որի բոլոր ուղիներն անցնում էին Եդեսիայի կամ Կեսարիայի դարբասներով, օգտվեց պատմության խորհրդավոր պահից և ստանձնեց առաջին դեր:

Նա ազգայնացմամբ հավաստեց իր ինքնությունը, և երբ 553 թվականին հինգերորդ տիեզերական ժողովում միաբնակության դիրքերն էին պաշտպանվում, Կյուրեղ Ալեքսանդրացուց անմիջապես հետո կարդացվեց Սահակ Պարթևի Պրոկղին հասցեագրված թուղթը: Դա արտահայտում էր հայ եկեղեցու մեծ հեղինակությունը: Իսկ Գրիգոր Լուսավորիչը, որ սրբացել էր արդեն, հաստատուն մտավ տիեզերական եկեղեցու տոնացույցի մեջ, և բոլորովին պետք չէ զարմանալ, որ XI դարում Իսլանդիայի առաջին քրիստոնյաների համար լատիներենի և հունարենի հետ նաև պատարագում էին հայերեն, և իսլանդացի մանուկներին հաճախ հայերենով մկրտում (ՀՔ. 73—76):

Նախագահության պայքարը Ալեքսանդրիայի և Ասորիքի դեմ տարավ լատինական և բյուզանդական եկեղեցիների հաղթանակին, իսկ նրանց փլատակների կողքին և ոչ նրանց փլատակների վրա, բարձրացավ հայ եկեղեցին, որ Մերձավոր Արևելքում դարձավ միաբնակության առաջին կրողը:

Բայց եթե լատին և բյուզանդական եկեղեցիների ընդհանուր միտումը տիրապետությունն էր, որ թելադրվում էր իշխանությամբ, ապա հայ եկեղեցու գերակայությունը բոլորովին այլ բնույթ ուներ:

Արշակունիների անկումից հետո Հայաստանը նման էր անպահակ մի ամրոցի, ուր մուտք էր գործում ամեն մի եկվոր, կոպտորեն բախելով դարպասները, և ուր հյուրը հրամայում էր, իսկ տերը՝ խոնարհվում:

Այս պայմաններում քաղաքական ինքնության մասին չէր կարող խոսք լինել:

Առանձին բարձրացող իշխանությունները, որոնք, նույնիսկ, հասնում էին թագավորության, անկարող էին պաշտպանելու երկրի ամբողջականությունը: Նրանք հին պետականության քուրայի առանձին կայծեր էին, որոնք բռնկվում էին և հանգում, խառնվելու համար ընդհանուր մոխրին, և այդ մոխրի տակ կարող էր թաղվել մի ամբողջ ժողովուրդ: Բայց ինչ-որ ուժով երկիրը պահեց իր դիմագիծը:

Գրի և մատենագրության ազգայնացումը, պաշտամունքի փոխադրումը հայերենի, միանգամից այնպես բարձր աստիճանի հասած պատմագրությունը մի բանի արտահայտություն էին և մեկ շնչով էին հագեցած: Ազգային ավանդությունները, էպոսը, ժողովրդական երգերը, շարականներն ու պատարագը և բոլոր նևրքին ուժերն ապրում էին ծայրագույն կենտրոնացմամբ:

Միջնադարի արվեստում, մանրանկարչության մեջ, գրչության ձևերում, տերունական պատկերներում և զարդանախշերում մենք տեսնում ենք ինչ-որ զարմանալիորեն կայուն, իրար փոխանցվող այնպիսի մի ավանդականություն, որ դժվար է պատկերացնել:

Այդ փուկ, կանոնիկ ձևերի մեջ, դարերով մշակված և հարազատ, չէր կարող թափանցել որևէ խորթ կամ եկամուտ տարր,— պահպանողականություն, այո, բայց ոչ սովորական իմաստով առաջընթացին հակառակ, այլ որ արտահայտում է ավանդույթ և անխաթար պահում ոգին:

Դա դիմադրողականություն էր:

Մեկ բնության դավանանքը, որին այնպես համառ կառչում էր

եկեղեցին, նույն իմաստն ուներ, մեկ բնություն, որ չի ուզում աղարտվել:

Ընդհանուր քրիստոնեական աշխարհի համար, ուր մարդկանց տարբերակման չափանիշը հավատն էր և ոչ, ասենք, էթնիկական պատկանելությունը («Ոչ հրեայ և ոչ հեթանոս...»), դավանական խնդիրը դարձավ տարբերակման խնդիր, և թվում է այնքան անխմաստ դավանաբանական վեճերի մեջ հաստատվում կամ մերժվում էր ազգայինը:

Բյուզանդական կայսրությունը դավանաբանական խնդիրը քրիստոնյա ժողովուրդների հետ վարած քաղաքականության մեջ գրեթե բարձրացրեց պետական աստիճանի:

Հետաքրքիր է, որ երբ Մավրիկիոս կայսրը հայոց Մովսես կաթողիկոսին և հայ եպիսկոպոսներին հրավիրում է իր մոտ, կաթողիկոսը մերժում է. «Ես չեմ անցնի Ազատ գետը, չեմ ուտի փռան հացը և չեմ խմի ջրախառն տաք գինի» (Իէ. 467):

Այդպես, խոսքը երկրի սահմանների, հացի և գինու մասին է, թեկուզ դրանք Քրիստոսի մարմինն են և արյունը:

Դա քաղաքական պայքար է և՝ ազգային:

Եկեղեցին ամեն ինչ ներդնում էր իր ճշմարտությունն հավաստելու համար, և երկիրն՝ իր առավելությունը, որ ավելի մոտ է աստծուն և հարազատ: Դա նպաստավոր պայմաններ էր առաջացնում աստվածային օժտվածության և ազգային ինքնաբավության: Իսկ դրա օրինակը հենց Սուրբ Գիրքն էր տալիս, ուր Հուդայի ժողովուրդն է միակ աստվածաշնորհը:

Հույները փորձում են չարաբանել հայոց. «Պատեհ է, որ յոյնք զմեզ օտարացնեն, որպէս հրեայք զՀեթանոսս և յետին ասեն,— խոսում է քարոզիչը,—եւ զիարդ յետին, զի Աբգար թագաւորն Հայոց նախ քան զԱնդրէաս հաւատաց ի Քրիստոս և երանեցաւ ի նմանէ: Եւ Գ առաքեալ ունեն հայք. զԹադդէոս և զԲարդողոմէոս և զՅուդայ Յակոբեան, որ կայ ի յՈրմե, որ սեփական քաղաք է Հայոց: Նաև յառաջ Տրդատ հաւատաց և ապայ Կոստանդիանոս: Եւ յայտ անտի է, զի ասէ Ագաթանգեղոս, յայնժամ լուաւ Տրդատ թէ հաւատաց ի Քրիստոս Կոստանդիանոս որդին Կոստա: Այլև ի սուրբն Հռիփսիմեացն գալոյն յայտնի է: Եւ եթէ ասեն՝ սուրբն Գրիգոր ի Կեսարիա ձեռնադրեցաւ, և այն մեր քաղաք է և շատ հայք են անդ բնակեալ և մեր առաքելոյն աթոռ: Բայց թէ զի գիր չունէին հայք, թէ զայս կարեն ասել, այլ տես զի յաստուածոյ տուաւ գիր մերոյ ազգիս որպէս Մովսէսի՝ Իսրայելի: Եւ այլ ո՞ր ազգ պարծի այսու» (ՃԺԴ. 34բ—35ա):

Այս արժեքներն է հրապարակ բերում եկեղեցին հույն մեծապետականության դեմ, որ փորձում էր օտարացնել հայերին՝ որպէս հրեայք զհեթանոսս։

Դա միջնադարականություն է, նեղ ու պարզամիտ, և խնդիրն էլ միջնադարական է։ Պատե՞հ է, որ յոյնք զմեզ օտարացնեն։

Գիրը դառնում է մասունք, ինչպես առաքյալների նշխարները, Քրիստոսի աջը, սուրբ դաստառակը, որոնց վրա բարձրանում է հայ եկեղեցին։ Եկեղեցու առաքելականությանը ավելանում է և աստծո շնորհը՝ գիրը։ Աստված իր ձեռքով գիր տվեց միայն երկու ժողովրդի՝ հրեաներին և հայոց. «Ու արդ որպէս ասացաւ թէ ամենայն ազգ հնարիւք արարին գիրս իւրեանց լեզուին, բայց միայն Իսրայէլ և Հայք, որ յաստուծոյ ընկալան, և այս ոչ փոքրագոյն պատիւ ազգիս մերում, զի որպէս ի հինն Իսրայէլ միայն պատուեցաւ աստուածագիծ տախտակօքն, ի նորս Հայք միայն ընկալան յաստուծոյ աստուածատուր պարգև՝ զգիրս ազգիս մերոյ»,— ասում է Վարդան Արևելցին իր ճառում, որ արտասանել է Թարգմանչաց տոնախմբության առթիվ (ՃԺԹ. 395)։

Աստված «ինքն իջեալ ուսուցանէ զնշանախեցան,—ավելի առաջ է գնում Կարապետ Սասնեցին,—զի լիցուք ուսեալք յաստուծոյ և նորա կոչեսցուք աշակերտք և ոչ՝ մարդոյ։ Այլև յայտնելով զսէրն իւր առ մեզ և թէ պիտոյ և պատուական եմք նմա» (ՄԲ. 44)։

Մենք պետք ենք աստծուն և ընդունված ենք նրա կողմից։ Կարևորը դա է։

Ինքնահաստատում։ Այդ պայքարում եկեղեցին սրբացնում էր արժեքները, որ անքակտ մնան։

Բոլորովին պատահական չէ, որ մատենագրության մեջ ընդհանրացավ հրաշքի տարբերակը, և գյուտը ոչ ոք չփորձեց ուրիշ կերպ բացատրել մինչև Ջամչյան և Ինճիճյան և՝ նրանցից էլ հետո։

ԳՅՈՒՏԻ ԵՐԲՈՐԴ ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄԸ

Փարպեցու մոտ գյուտը հենց դանիելյան գրերն են, Մաշտոցը հանդես է գալիս սոսկ որպես բարեփոխիչ, Խորենացու մոտ՝ ընդհակառակը, դանիելյան գրերը գյուտի մեջ ոչ մի տեղ չունեն, աստված գիր տվեց տեսիլքի միջոցով, և Մաշտոցն ընդունեց աստծո շնորհը։

Հետագայում Փարպեցու վարկածը խմբագրվեց Խորենացու միջոցով, ուր Մաշտոցին փոխարինում է աստծո թաթը։ Բարեփոխիչը դառնում է աստված։

Եվ ստեղծվեց մի նոր պատմություն, ուր երկու իրարամերժ մեկնություններ, որ Կորյունի անպարզ տողերից են ծագած, զուգորդվում են մեկ հորինվածքի մեջ.

«Եւ զայս գիտել պարտ է մանկանց եկեղեցւոյ, թէ զիարդ գտեալ եղև գիրս հայոց ի շնորհաց Հոգւոյն,— գրում է Թովմա Մեծոփեցին։ —Զի յորժամ էր սուրբն Սահակ Հայրապետ հայոց և հայերէն եղաւ դպրութիւն ի քսան և ինն գրոց ի Դանիելէ փիլիսոփայէ, զոր ետ գրել Վռամշապուհ Թագաւորն հայոց Վախրիճ նախարարին ի ձեռն Հաբել երիցու ասորոց, զոր առընկալեալ հայոց ոչ ուգտեցան, զի պակասէին է գիր ի սմանէ, մինչև ի բազում ժամանակս։ Իսկ զէ գրոյն պակասութիւն ելից Մեսրոպ երանելին ի Տարօն գաւառէ ի Հացեկաց գեղջէ, որդի Վարդանայ հաւատարիմ առն, աշակերտ և դպիր Ներսիսի հայրապետին, քառասնօրեայ պահօք և աղօթիւք և ամսօրեայ ճանապարհաւն խնդրեաց յաստուծոյ և երևեցաւ նմա ոչ ի քնոյ երազ և ոչ ի յարթնութեան տեսիլ թաթ ձեռինն, որ եցոյց գիրս է, որ են այսոքիք՝ Ա, Բ, Է, Ը, Ի, Ո, Ւ։ Զի որպէս մարմին անհոգի շարժումն ոչ բերէ, այսպէս և առանց սոցա մակոյկ բանի և հեգ բառի ոչ ուղղէր, զոր ետ գրել Հռոփանոս ի հելլենացոյ գրչի ճարտարի Սամարացոյ, գրեալ ոսկի գրով ի դաստառակի, բարձրացուցին ի փայտի և ուրախութեամբ և ցնծութեամբ ամենայն ազգիս Հայոց աւետիք ուրախութեան յղեալ մանաւանդ հայրապետին և թագաւորին» (ԽԹ. 110բ—111բ)։

Տեսիլքը ծագեց հայոց գրերը ասորական նպաստից զերծ պահելու համար, գոնե այդ դիտումով, իսկ հետագայում ասորական կշիռն այնքան փոքր էր, որ գիրը նրանց հետ կապել այլևս իմաստ չուներ, բայց դանիելյան զրույցը դուրս եկավ կենսունակ։ Ինչով բացատրել այդ։

Փարպեցու առաջադրած վարկածը, որ նշանագրերը ոչ թե իրեն՝ Դանիելինն են և ոչ՝ ասորական, այլ հայ հին գրեր են, բավական հրապուրիչ էր։ Նշանակում է հայերը վաղուց անտի գիր ունեին։ Դա շոյում է ազգային ինքնասիրությունը։ Հետագա մատենագիրները, ովքեր պահպանում են դանիելյան զրույցը, մեծ մասամբ ընդունում են, որ դրանք նախամաշտոցյան գրեր են։ Դանիելն ինքը եկավ Հայաստան առ կոշողն իր թարգմանելու համար զվաղուց արարեալ նշանան,—հավաստում է Կարապետ Սասնեցին։ «Զվաղընչուցն գրեալ շարագիրս տառիցն»,— ասում էր Փարպեցին։ Ավելի հստակ է արտահայտվում Վարդան պատմիչը. «Սուրբն Մեսրոպ յորինէ հայերէն դպրութիւն՝ քսան և երկու գիր առ Դանիէլի ասորւոյ գտեալ ի հին ժամանակաց, որ վասն ոչ

պարզելոյն զընդարձակութիւն լեզուիս անհոգացեալ եղև յառաջնոցն՝ յոյն և ասորի և պարսիկ գրով շատացեալք»: Եվ որպեսզի հաստատի իր միտքը, նա նույնիսկ փաստ է բերում. «Եւ զի լեալ է հայերէն գիր ի հնոյն. վկայեցաւ ի ժամանակս Լևոնի արքայի, զի գտաւ դրամ ի Կիլիկիա, հայերէն գրով դրոշմեալ զանուն կռապաշտ թագաւորացն հայկազանց, զորոյ զթերութիւն ելից նորս մեր Եզրաս աստուծախառն շնորհաւք լցեալ» (Ճժէ. 70): Այսինքն այդ գրերի թերությունը լրացրեց Մաշտոցը՝ նոր Եզրասը:

Հասկանալի է թե ինչու վերարծարծվեց դանիելյան զրույցը ուշ միջնադարում. դա համապատասխանում էր միջնադարյան պատմահայեցողությանը: Բայց հասկանալի չէ, թե ինչու է վերարծարծվում այսօր: Այժմ մեզ համար դա անիմաստ խնդիր է: Կորյունի մոտ դանիելյան հատվածն ինքնին զրույց էր և իբրև զրույց ուշ միջնադարում ազգային հողի վրա նոր գույն ստացավ: Որևէ հարկ չկա պատմականացնելու կրկնակի զրույցը:

ՀԱՅՈՑ ՍԻՆԱՆ

Ազգային մտայնությանը բոլորովին հարմար չէր, որ աստվածապարգև գիրը Մաշտոցը բերում է Միջագետքից: Եթե արդեն կար տեսիլքը, որով գյուտն ազատվում էր ամեն պայմանականությունից, ապա այն կարող էր և փոխել իր տեղը: Դա հաջորդ քայլն է, որ կատարվեց շատ ավելի ուշ, XI—XIII դարերում:

Դրա, թերևս, ամենավաղ արտահայտությունը մենք տեսնում ենք Կարապետ Սասնեցու մոտ: Մաշտոցը վերադառնում է Ճգնաբանից և Սահակ Պարթևին հայտնում իր մտահոգությունը: Սահակն այդ մասին հաղորդում է թագավորին. «Փութանակի ազդ առնէ արքային զերևումն և զխորհուրդ սրբոյն»: Թագավորն անմիջապես Դանիել եպիսկոպոսին հրավիրում է Հայաստան, որը կարդում է վաղուց ստեղծված նշանները և պարզվում է, որ դրանք չեն բավարարում հայերենին և ուրախությանը հաջորդում է տրտմություն. «Լրւեալ և լցեալ խնդութեամբ՝ առաքէ յԱսորիս՝ կոչել զայն որ ուխտեալ էր նմա: Որոյ անհապաղ առեալ ընդ իւր զիմաստունն Դանիէլ և ժամանէ առ կոչողն իւր՝ թարգմանելով ըզվաղուց արարեալ նշանսն զկրկին տասն և զերկու տասն, որք ոչ բաւականային բայից մերոց, որ ընդ խնդութիւնդ՝ ժամանէր և տրտմութիւն» (ՄԲ. 41):

Այստեղ ավարտվում է Դանիել եպիսկոպոսի դերը:

Մաշտոցն այնուհետև նշանագրերը վերցնելով գնում է Միջագետք.

«Եվ ապա հրամանաւ հայրապետին առնոյր երանելին Մեսրոպ զնշանագիրսն և իջանէր յԱմիթ, և տայր ի թարգմանողսն զի յարմարեսցեն ըստ վանկին, զորս առեալ և ոչ կարացեալ յաւդաւորել, ամաւթալից մնային: Իսկ նորա ընկալեալ՝ իջանէր յՇդեսիայ առ Պղատոն ճարտարասան և դիւանագլուխ, որ տեսեալ՝ ուրախանայր և խոստանայր լնուլ զիղձն՝ փառս վարկանելով անձին, զի յոյժ հմուտ էր հելլենական մատենին. և բազում աւուրս աշխատեալ՝ դերև ելանէր յապշութիւն պարտեալ: Եւ սրբոյն յուսահատ եղեալ՝ դիմէ ի Սամոս, առ Հռոփանոս իմաստասէր և կրաւնաւոր, զոր ընկալեալ՝ դիւրաւ ասէր պատշաճել զգիրն ընդ վանկին: Եւ չան եդեալ յոլով աւուրս, անվարձ ելանելով, զպարտութիւն խոստովանէր» (ՄԲ. 41—42):

Այս ամբողջ պատմությունը շարադրված է Խորենացու հենքի վրա, բայց մղումը տարբեր է: Խորենացին ուզում է ցույց տալ, որ գյուտը չի պարտավորվում ասորիներին և ոչ՝ հույներին: Այն անհաղորդ է, դուրս քաղաքական խնդիրներից: Այբուբենը ստեղծվեց տեսիլքով և ոչ որևէ մեկի օգնությամբ: Այլ է Սասնեցու մոտ: Հույն թե ասորի, նա շեշտում է նրանց անկարողությունը. ասորի թարգմանիչները ամաւթալից մնային, Պլատոն ճարտասանի չանքը յապշութիւն պատեալ ի դերև ելանէր, Հռոփանոս իմաստասերը չան եդեալ զպարտութիւն խոստովանէր:

Սասնեցին շատ հետաքրքիր է բացատրում այդ անհաջողությունների պատճառը.

«Եւ այս ի խնամոցն Աստուծոյ մատակարարէր, ոչ ամենայնիւ առնել զմեզ մուրացիկս՝ շնորհակալս այլոց, զբովանդակ պարգևսն ի ձեռն այլազանից շնորհել մեզ՝ որպէս զառաքելութիւնն, զքահանայութիւնն և զարքայութիւնն, այլ պահէր զայսպիսի բարիս և մեծով արեան զանկւածովս ձիրէր մեզ, յիմար ցուցանելով զիմաստութիւն յաւիտենից» (ՄԲ. 42):

Աստծո կամքով օտարներն անկարող դարձան մեզ օգնելու, որպեսզի նրանց ամեն բանում երախտապարտ չմնանք:

Գրի աստվածայնացումը նրա ազգայնացման մեջ էր:

«Եւ թէպէտ և ըստ տեսութեանն Աստուծոյ այսպէս տնաւրինէր,— շարունակում է ներբողագիրը,— սակայն նա ի տխրութիւն և ի տարակուսանս անգանէր (խոսքը Մաշտոցի մասին է) որպէս Մովսէս ի խորտակումն տախտակին և դարձ առնէր առ Աստուած ի նա ընկենլով զելս իրին, որոյ հնարաւոր էր անհնարն, կրկին

նորոգէր զպահան և զաղօթսն, ընթանալով զառ ի վեր ընդ ափունս Եփրատայ, յայրէ յայր անցանելով մինչև ի դղեակն Պալունեաց և անդ զկա առնոյր ի փոքրագոյն այրի յաւուրս քառասնորդացն. և զեւթն եւթնական անսուաղ անցուցանէր զտիւ և զգիշեր, երգելով զերգս երից մանկանցն և շարաբան եղանակ ապաշխարութեան՝ ըստ թըւոյ աւուրց պահոցն, զոր ընկալեալ երգէ եկեղեցի սուրբ։

Եւ ի կատարման եւթն երեկացն ի պահու կալով, այրաձև տեսանէր զհրեշտակն որպէս Ամբակումն և Հսկողն, մանաւանդ թէ գերագոյն ևս՝ դանիլապէս և մովսիսաբար, զՏէրն հրեշտակաց՝ մարգարէական աչաւք՝ որ գրէր մատնագիծ ի սալս սրտի իւրոյ չորեքտասան տառ։ Եւ այնքան յամեալ առ նմա Տէր, որպէս առ Սողոմոն ի քուն գիշերոյն տալով և սմա ընդարձակութիւն սրտի և իմաստութիւն անչափ։ Եւ ուսուցեալ զգաղափար գրոյն որպէս և զայլ տառս որ և զաւրինակն նշանէր ի վերա քարի, որ կա մինչև ցայսաւր» (ՍԲ. 43—44)։

Այստեղ նույնպես ներբողագիրը հետևում է Խորենացուն, Մաշտոցը գիրն ստեղծում է տեսիլքի միջոցով։ Խորենացին չի ասում, թե որտեղ տեսիլքը հայտնվեց։ Նա վերապատմել է միայն գյուտի ստեղծագործական ակտը՝ դուրս գալով Կորյունից։ Սասնեցու համար առաջին աղբյուրը Խորենացին է, որի մոտ պատրաստ է հրաշքը, և արդեն Սասնեցին Կորյունի նկատմամբ պարտավորվածություն չունի։ Նա կատարում է մի երկրորդ քայլ։ Եթե հրաշքով ծնվեց գիրը, ապա միևնույն է թե որտեղ, և ինչո՞ւ պետք է աստված այցի գար Մաշտոցին օտար աշխարհում, և նա ճշտում է տեսիլքի կամ հրաշքի տեղագրությունը՝ ի դղեակն Պալունեաց, ի փոքրագոյն այրի։

Դրան սնունդ էին տալիս ազգային տրամադրությունները. «Վասն որոյ պարծինք սովաւ՝ գերագոյն գոլ ազգաց,—գյուտի մասին իր պատմությունն ավարտում է ներբողագիրը,— քանզի ոչ այսպէս արար համայն ցեղից, որպէս հրաշագործեաց առ հայրապետն և առ թագաւորն մեր, երևելի առնել զդարձն և զկոչումն մեր» (ՍԲ. 44)։

Բալուի զրույցը Կարապետ Սասնեցին չի հորինել և ոչ՝ որևէ մատենագիր։ Այն ավանդություն է և ժողովրդական բանահյուսական բնույթ ունի, որից փոխ առավ մատենագրությունը։ Դժվար է մտածել, որ որևէ հեղինակ կարող էր այդպես տեղայնացնել։ Դա հատուկ չէ նույնիսկ անհարազատ պատմություններին, իբրև հորինվածք։ Տեսանք, որ Կորյունը Դանիելի անձնավորության և տեղի մասին զգուշաբար լռում էր, Փարպեցին նրան փոխադրում էր

Հայաստան, բայց «ի գետ միում», բոլորովին անորոշ, անորոշ էին և Հովհան քահանայի թագավորության սահմանները—Պարսկաստանից և Հայաստանից այն կողմ, բայց ո՞րտեղ, և այդ ամենը ստեղծվել են միայն մատենագրական ուղիներով։ Իսկ ավանդությունը չափազանց ազատ է, որովհետև չի կեղծում, ավանդությունը հորինաբանություն չէ։ Նույն անձնավորության կամ սրբի մասին որևէ դեպք ավանդությունը կարող է կապել տարբեր վայրերի, կամ միևնույն դեպքը՝ տարբեր անձնավորությունների հետ և մնալ ճշմարիտ։ Մաշտոցը թաղված է Օշականում։ Ավանդությունը և ուրիշ տեղ է ցույց տալիս. Հացիկ, Բաքվի Արմենի քենդ, ուր եկեղեցի է կառուցվել և հենց Բալու։ Եվ ամենուր հավատացյալները ուխտի էին գնում և մոմ վառում նույն երկյուղածությամբ։

Ավանդությունն հակված է տեղայնացնելու պատմական դեպքերը, բայց դա ավելի շուտ տեղանքի պատմականացում է։ Ժողովուրդը կենդանացնում է տեղանքը, ներշնչվելով հենց նրանից և ներդնելով իր երևակայությունն ու հիշողությունը։ Հնարավոր է զրույցի և տեղանքի միջև պատմական ուղղակի կապ, բայց ոչ բոլորովին՝ պարտադիր։ Մեծ Մասիսի արևելյան լանջերին բլրաշարեր կան, որ ուղտեր են հիշեցնում, և, ահա, ստեղծվում է զրույց, որ դա մի վաճառականի քարավան է և քարացել է աստծո հրամանով, որովհետև նա թքել է իր խմած աղբյուրի մեջ։ Սարի անունը Գրգուռ է. Նոյի տապանն անցնելիս քսվել է նրա գագաթին և ձայն հանել՝ գրգռոց։ Տարել են Հովհաննես Մկրտչի նշխարների մի մասը, որ լուսավորիչն էր բերել, և տեղը կոչվել է Մաստարա (մասը տարա)։ Այդպես և Բալուն սնունդ է տվել միջնադարյան երևակայությանը։ Այդտեղ կան քարեր, որոնց վրա ինչ-որ նշաններ են գծված, խորհրդավոր և անիմա։

Բալուի նկարագրությունը քաղում ենք Գարեգին Սրվանձտյանից.

«Ի հետուստ կողջունենք Բալուա բերդի քարյա գլուխն, սիրտս իրեն կքաշե այդ կապույտ ժայռը... Հին և վիթխարի պարսպաց ավերներու բեկորները կոխելով վեր կելնենք, քայքայալ մեծ գոնե մը կմտնենք միջնաբերդը... Կդառնանք ի հյուսիս, ուր ապառաժ և լերկ քարեր են մեծամեծ, հոն եզերքին վրա քարին երեսը տաշված, վրան բևեռագիր, անեղծ, մաքուր 22 տող վերը և 7 տող վարը քանդակված, մեջտեղը բաց ձգված էր, ուր տող մը արաբերեն գիր փորագրած էին։ Այս «Գրման քարի» կողեն զառիվայր, նեղ, սանդղաձև, գրեթե մրջման շավիղով իջանք քարայրի մը բե-

բան, որո մեջ փոքրիկ քարայր մը ևս կա, երկուքին ալ առաստաղն ու պատերը սևացած, երկուքի մեջն ալ բեմի պես անկոփ քարեբով շարվածք, և պատերուն վրա բազմաթիվ խաչեր փորվածք։ — Ահա Ս. Մեսրոպա ճգնարանն,— ըսավ տեր Մեսրոպն։ Ծունկերուս վրա ինկա...

Կից քարայրիս արտաքո դռան կա մի տաշածո երես, մեծ գրատախտակի նման. արդյո՞ք հայ տառերը ձևակերպելու տախտակն էր սրբոյն։ Ինչպես նաև երկու այլ քարայրներ, որոց առաջինն ավելի լուսավոր և ընդարձակ է, ունի սրահ մը, և երկրորդն՝ կրկին պատերով սենյակ մը, որո առաջին սենեկեն ներսը, դռան հանդեպ, քարայրին ճակատը փորված և կոկված մեծ քառակուսի մը, և փորվածոյի աջ անկյունը վերևն ծակեր կան ականջաձև, յորմեն մարդ մը կրնա իր ձեռքն երկնցնել, եթե արմունկդ կիսածալ ընես դեպի լանջդ՝ գրեթե նույն ծակին ձևը կառնու, և այն դիրքով կրնա մարդ մը իր թևը դնել այդ ծակին մեջ։—Ս. Մեսրոպա դրպրոց կանվանեն այս քարայրը,— ըսավ Տեր Մեսրոպն,— և կավանդեն թե՝ այդ ծակեն ելած է Թաթը և այս տաշածոյին վրա գրեր է Ա, Բ, Գ—Արդարև, երբ այդ տախտակին հառեր խոկալով Սուրբն իր ուշքն ու աչքը, պետք էր, որ այս անկյան ծակեն ելներ Թաթն և գրեր «ոչ իբրև ի քուն երազոյ», այլ բացորոշ հայտնությամբ աստվածային» (ՃԺԳ. 154—162)։

Շարունակենք քաղել, բայց արդեն ուրիշ հեղինակից.

«Այս նկարագրությունից երևում է, թե մեր գործը ժողովրդական մի ավանդության հետ է, որ մինչև այժմ կենդանի է նույն գավառի ժողովրդի մեջ։ «Գրման քարերը», կամ թուրք բառով «յազըլը թաշ»—երբ ամեն տեղ մեր սնոտիպաշտ ժողովրդի կողմից նվիրական մի բան, գրեթե սրբություն են համարված։ Բալուի ավանդությունն էլ, որ Սասնեցու և Վարդանի պատմության համաձայն՝ շատ հին ժամանակ, գրեթե XI դարում ծագած է երևում, ծագած է, անշուշտ, նույն բևեռագիր արձանագրության պատճառով, որ խալդյան վաղեմի մնացորդ է և ամենևին կապ չունի Մեսրոպի հետ»,— գրում է Աճառյանը (ԺԲ. 155)։

Այդ «գրման քարերը» սրբություն էին համարվում և պաշտում էին ոչ միայն հայերը, այլև ընդհանրապես տեղի բնակչությունը. «Պատուի տեղին խնկօք և ջահիւք միշտ ի տաճկաց և ի քրիստոնէից՝ բնակչաց տեղւոյն» (ՃԺԷ. 70)։ Վարդան Արևելցու այս վկայությունը վերաբերում է այն քարին, որ «տակաւին ցուցանի դրոշմն աստուածագիծ ի վիմին նկարք գրերոյն», այսինքն՝ որի վրա աստված նշաններ գծեց։ Քարերի վրա դրոշմած սեպագրերը,

անհասկանալի և խորհրդավոր, մարդկանց մեջ կրոնական զգացումներ էին արթնացնում։

«Գրման քարերը» Մաշտոցի հետ չի կապում մեր հնագույն պատմիչը՝ Խորենացին և, դեռևս XVIII դարում, մեր առաջին պատմագիրը՝ Միքայել Չամչյանը։ Վարդան Արևելցուց բերելով այդ հատվածը Չամչյանը գրում է. «Զայս ասէ Վարդան ոչ յիւրմէ այլ իբրև յաւանդութենէ ոմանց։ Եւ յիրաւի իսկ ոմանց աւանդութիւն լինելոյ ապացոյց է այն, զի ասի թէ վէմն այն յոր դրոշմեցան տառքն Մեսրոպայ՝ կայ մինչև ցայսօր, և երևին ի նմա նկարք գրերոյն, որ է զրոյց անտեղի» (ՂՉ. 762)։

Ինչպես տեսանք, գյուտի տեղայնացման առաջին փորձն արել է Փարպեցին։ Բայց դա վերաբերում էր դանիելյան նշանագրերին։ Տեղայնացման հետագա ընթացքը Փարպեցու հետ չի կապվում, այլ ավելի շուտ՝ Սուրբ Գրքի։ Դա եղավ բիբլիական մի օրինակի առնմանությամբ։ Կորյունը Մաշտոցին համեմատում էր Մովսեսի հետ։ Նրանց միջև հետո նմանության ավելի մեծ եզրեր գտնվեցին։ Մաշտոցը գիր առավ աստծուց, ինչպես Մովսեսը։ Բայց աստված հանդիպեց Մովսեսին Սինա լեռան վրա ի միջոյ մորենւոյ, իսկ Մաշտոցի՞ն... Եվ ազգային երևակայությունը գտավ հարմար տեղ. հրաշքն Ասորիքից տեղափոխվեց Բալու։ Որպէս մեծին Մովսէսի ի լեռան Սինայ և սմա՝ ի լեառն Բալուայ[27]։ Բալուն դառնում է հայոց Սինան։

Եվ այդպես, գրի ընդհանուր պատմության մեջ հայ գիրը գտնում է իր տեղը։

«Ամենայն տուրք բարիք և ամենայն պարգևք կատարեալք ի վերուստ առ մեզ իջեալ են յամենասուրբ երրորդութենէն գեր ի

---

[27] Ա. Մնացականյանը մեծ նշանակություն է տալիս Բալուի ավանդությանը։ (ՁԲ) նա բերում է Կարապետ Սասնեցու զրույցը, որ Բալուում Մաշտոցը աղոթում է, ծոմ պահում, «յոթ շաբաթն ավարտվելիս տեսնում է մարդու ձևով հայտնվող հրեշտակին, ինչպես Ամբակումը կամ առավել ճիշտ Դանիելն ու Մովսեսը։ Տերը մարգարեական աչով նրա սրտի սային գրում է մատնագիծ 14 տառ։ Բայց նա այնքան է ուշանում Մաշտոցի մոտ, ինչպես Սողոմոնի մոտ՝ գիշերային քնի մեջ, մինչև որ սրան էլ է տալիս սրտի ընդարձակություն և անչափ իմաստություն, առվոտեցնում գրերի գաղափարը և մյուս տառերը, որոնց բոլորի նախաձևերը ճշտնակում է Տաի վրա։ Վերջիններս մինչև օրս էլ մնում են այնտեղ»։ Ընդգծելով վերջին տողերը, Ա. Մնացականյանը գրում է. «Այս վկայությունը քանկարժեք է մի քանի առումով. նախ հետաքրքրական է որպես կենսագրական փաստ» (ՁԲ. 158). «Թվում է թե հենց այստեղից էլ ավելի քան խրախուսելի է դառնում տեսիլքի գաղափարը» (ՁԲ. 160)։

վերոյ գոլով քան զամենայն պարգեւս երկրաւորս: Որպէս նախնի հարցն մեր տուաւ Ննովսայ յուսադրողի և Ննովքայ ապաշխարողի: Զի զլեզու նախաստեղծին և զգործ և զպատահումն ժամանակին գրեցին ի սիւնն պղնձի և խեցի: Եւ յետոյ տրուաւ աստուածախօս մարգարէին Մովսէսի ի գլուխ աստուածաբնակ լերինն Սինայի:

Եւ ի գրոյն յայնմանէ վարժեցաւ հինն Իսրայէլ, և հաւատացին յաստուած և ի Մովսէս ծառայ նորա: Եւ ի նմանէ առեալ ամենայն ազգ իմաստութեան և գիտութիան հասին:

Եւ յետոյ ի վերջին ժամանակի շնորհօք սուրբ Հոգւոյն և ողորմութեամբ նորին տուաւ նոր գիր սուրբ հօրն մերոյ և վարժապետի Մեսրովպայ ճգնաւորի, օժանդակութեամբ և աղօթիւք սրբոյն Սահակայ հայրապետի և ամենայն Հայկազեան սեռի, ըստ նմանութեան Մովսէսի բազմաժամանակեան աւուրբք ի Բալուայ անապատի, աստուածային հրաշիւք և սքանչելի տեսլեամբ...» (ԽԹ. 106—17ա):

Այս պատմութիւնը հիւսված է աստվածաշնչային ճշմարտութիւններից. Ննովս, Ննոք և Մովսես, Սուրբ աչի տեսիլքից, որ առաջինը գիտի Խորենացին, Բալուի ավանդութիւնից, որ առաջինը պատմում է Սասնեցին: Այն հաստատվում է հավատով և բարեպաշտութիւամբ՝ յօթն յօթնական անսվաղ պահք, աղօթք առ աստված, քառասնօրյա ճգնութիւն:

Դա գյուտի վերջին տարբերակն է, խմբագրութիւնը, որ արվել է վանքերի խոնավ ու անշմաթ խուցերում, և բուն սկզբնաղբյուրի հետ արդեն կապ չունի:

Այսպես, հետագա պատմիչները կամ մատենագիրները հետեվում են համաձա Խորենացուն, քիչ դեպքերում միայն՝ Փարպեցուն և մեծ մասամբ ընդունում են տեսիլքի ու դանիելյան նշանագրերի զուգորդումը, այսինքն Խորենացուն ու Փարպեցուն, և երբեմն էլ քաղում են բուն սկզբնաղբյուրից՝ Կորյունից: Մատենագրութիյան մեջ գյուտի ճյուղագրութիյունն արտահայտում է ավելի շատ Fabula-յին և ոչ թե բնագրական կապակցութիյուններ: Հնարավոր է, որ Խորենացուց եկող որևէ միավոր ուղղակի սնվում է այլ աղբյուրից, բայց, միևնույն է, հիմքը Խորենացին է: Փոքր Կորյունը Կորյունի համառոտ վերքաղութիյունն է, բայց Խորենացու օգնութիյամբ: Այն խմբագրվել ու լրացվել է Խորենացու Պատմութիյան միջոցով: Իսկ Փարպեցին Խորենացուն զուգահեռ դիրք է գրավում, որովհետև դանիելյան վարկածի առաջին կրողը նա է, բայց Փարպեցու խմբին պատկանող որևէ միավոր նույնպես կարող է իբրև աղբյուր նրանից չսերել:

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԵՎ ՀԵՏԱԳԱ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Բայց որքա՞ն էին դանիելյան գրերը, որ լրացրեց աստված, և տախտակի վրա քանի՞ գիր դրոշմվեց: Այս խնդիրը դառնում է կարևոր և տեղ տալիս բազմաթիվ մեկնութիյունների, որոնց բնաբանը ամեն դեպքում դանիելյան գրերի ճակատագրի մասին Կորյունի չըմբռնված տողերն են:

Ասողիկը դանիելյան գրերը հաշվում է 29 (ՃԺ. 139) Մեծոփեցին՝ նույնպես. «թաթ ձեռինն եցոյց գիրս եօթ (է), որ են այսքիք՝ Ա, Ե, Է, Ը, Ի, Ո, Ւ (ԽԹ. 111ա): Բաղաձայնները Դանիելից էին գալիս, ձայնավորները ստեղծեց աստված: 29 գիր է ընդունում և «Յաղագս սրբոց վարդապետացն Հայոց Մովսէսի և Դաւթի» անվավեր զրույցը և ուրիշ անանուն բնագրեր (ՂՀ, 41): Խորենացու երկու ձեռագրերի (dm) ընթերցմամբ նույնպես հայոց գրերի հիմքում դրվում է դանիելյան 29 տառ, որով այդ վարկածը խորենացյան վաղեմութիյուն է ստանում (Ղ. 327):

Կարապետ Սասնեցու և Վարդան Արևելցու մոտ դանիելյան նշանագրերը 22-ն են (ՍԹ, 41, ՃԺԷ. 70), իսկ մնացած 14-ը աստված թելադրեց Մաշտոցին (ՍԹ, 44), Դավիթ Անհաղթին վերագրվող հանելուկում Դանիելը 24 տառ ունի (ԼՉ, 192): Այդպես է մտածում և Գրիգոր Մագիստրոսը (ՄԼէ, 150), իսկ Վարդանգիրքը հարմար է գտնում 17 (ՃԺԶ, 117):

Որոշ հեղինակներ էլ հաստատուն ընդունում են, որ ամբողջ այբուբենը, բոլոր 36 տառերով, ստեղծեց Մաշտոցը կամ աստված: Ներսես Շնորհալին իր «Վիպասանութիյան» մեջ գրում է.

Բարեաց արմատ Հայոց եղեալ,
Զիմաստութեան գանձն խնդրեալ,
Ջոր աղօթից մասամբ գտեալ,
Հոգւոյն մասամբ տպաւորեալ,
Ըստ Մովսէսի արժանացեալ,
Զաստուածագիծ տառս ընկալեալ,
Երիւք տասամբք վեցիւք յանգեալ,
Արեգական ելիւք չափեալ (Ղե. 95—96):

Առաջին թիվը (29) հենվում է այն նախադրյալի վրա, որ հայերն իրենց հին այբուբենի մեջ ձայնավոր չեն ունեցել, ինչպես սեմական ժողովուրդները։ 22-ը ենթադրում է, որ հայոց գրերը գալիս են ասորականից, իսկ եթե՝ 24, ապա այն հորինվել է հունականի նմանողությամբ, 26-ը միտում է արտածել եբրայականից, բայց ինչու է Վարդանգիրքը հաշվում 17, դժվար է ասել։

Ինչպես տեսնում ենք, այս թվերը որևէ փաստական արժեք չեն կարող ունենալ, եթե նույնիսկ ընդունենք, որ դանիելյան գրերը ընկել են հայ այբուբենի հիմքում։ Եթե գիրը ստեղծվել է հայոց լեզվի համար, ինչո՞ւ անպայման 29, 22, 24, այսինքն և ոչ մի ձայնավոր, կամ բացարձակորեն ասորական կամ հունական այբուբենների թվին համապատասխան։ Ինչով են նրանք հայերենի համար, եթե ասենք չունեն հայերենին այնքան բնորոշ ա ձայնավորը, կամ եթե միտված են պահպանելու օտար այբուբենների հնչյունական կազմը և չեն բաւական հայերէն լեզուի սիղոբանները-կապերը լրիվ արտահայտելու։ Դժվար է մտածել, որ կարելի է ստեղծել մի լեզվի գիր և պահպանել մի ուրիշ լեզվի օրինաչափությունները։

«Այս բոլորը կցուցնեն,— գրում է Աճառյանը,— թե մեր պատմիչներուն տված տեղեկությունները այս մասին՝ զուտ անձնական ենթադրություններ են։ Այդ ենթադրությունները բոլորն ալ սխալ են, որովհետև որևէ պատմական կռվան չունեն» (ԺՐ. 90)։

Հայ այբուբենի մեջ դանիելյան տառաշերտ փնտրելու այս նախնական քայլերն իրրև ժառանգություն ամբողջապես ընդունեց XIX դարը և պահպանեց ու զարգացրեց այն անտեղի լրջությամբ։

Ինճիճյանը, Էմինը, Լագարդը, Հյուբշմանը, Գարդհաուզենը, Սարգիսյանը, Հարությունյանը, Մյուլլերը, Տաղավարյանը ընդունում են, որ Դանիելից մաշտոցյան այբուբեն է փոխանցվել 22 նիշ, Ալիշանը՝ 24, Պատկանյանը՝26։ Նրանք վկայաբերում են հնչյունական բարդ օրինաչափություններ, համեմատում են տարբեր այբուբենների առանձին գծագրական ձևերը, ցույց տալիս փոխառության ուղիները և հաստատում իրենց վարկածը։

Ֆաուլմանը և Պետերմանը գտնում են, որ դանիելյան նշանագրերը հայերեն էին, Զամչյանը, Ֆլորիվալը, Ավգերյանը և Մենեվիշյանը ամբողջ այբուբենը վերադարձնում են Մաշտոցին, Լագարդը, Հյուբշմանը, Շրեոդերը, Գարդհաուզենը, Սարգիսյանը ընդունում են հայոց գրերի հունական ծագումը, Լընորմանը, Սեն Մարտենը, Մորին պաշտպանում են զենտ-իրանական կողմ-

նակցություն, Մյուլլերը, Դյուլորիեն, Պատկանյանը, Հարությունյանը, Տաղավարյանը դանիելյան գրերին վերագրում են սեմական ծագում, Թեյլորը՝ իրանական-սեմական։

Լագարդի կարծիքով, 14 տառերից միայն յոթն է Մաշտոցը հորինել, չորսը՝ ղպտական են, երկուսը՝ արամեական, իսկ մեկի ծագումը նա չի կարողանում որոշել. Սարգսյանը 12-ը համարում է զենտ-իրանական, մեկը՝ ասորական, մեկը՝ հունական և միայն հինգը՝ Մաշտոցի ստեղծածը «հին գրերու ձևերէն»։ Բասմաճյանն հայ այբուբենն արտածում է պարսկական բևեռագրերից, Հարությունյանը... բայց այդպես մենք կարող ենք անվերջ շարունակել. Մաշտոցն իր այբուբենը վերցրել է հին հայկական նշանագրերից, սեպագրերից, փյունիկեցիներից, հաբեշներից, ղպտիներից, այն թերևս պետք է լինի պալմիրական, պահլավական, զենդական, ասորական, նոր պարսկական, հունական... (կե. 281—301, ԺՐ. 182—191)։

«Չեմք կարող մեր բոլոր գրոց միևնույն ակե աղբերումն ընդունիլ»,— գրում էր Տաղավարյանը, որ պատկանում է հին դպրոցին (ՃԺԹ. 33)։

«Հայերեն գրերուն ծագումը չի կրնար միակ աղբյուրե մը ըլլալ»— գրում է Աճառյանը, որ արտահայտում է նոր դպրոցը (ԺՐ. 199)։

Այս երկու դպրոցների միջև ոչ թե կամուրջ կա, այլ ուղիղ ճանապարհ, որով անցել են ուշ միջնադարի մատենագիրները։

Եվ սկսվում է նոր շարունակություն։

ՆՈՐ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հ. Աճառյանն առաջարկում է իր ցանկը, «համեմատությունը կատարյալ և ամբողջական ընելու համար», և ցանկը երկարում է. բաբելական, սամարական, մանիքեական, սոգդիական, արաբական։

Չ տառի համար Աճառյանը գրում է. «Հարությունյանը կը-համեմատե փյունիկյան Ϩ Տաղավարյանը I կամ Ⳋ գրերուն հետ։ Առաջինը գլխով նման է, բայց քովեն ավելորդ թև մը ունի, ասկե զատ տակի պոչը կպակսի։ Մյուս փյունիկյան ձևերը, ինչպես նաև՝ պալմիրերենը, սամարերենը, եթովպացին, մանիքեականը, սոգդիականը, էսթրանքելոն, ասորին, զենդն ու սասանյան ձևերը բոլորովին տարբեր են։ Կրնայինք սամարական Ⳋ ձևին դիրքը

փոխել, վրայի կոտոշը կտրել, որ կձևանար ճիշտ մեր զ գիրը բայց մենք այսպիսի եզրակացութեանց հակառակ ենք։ Չենք կրնար ընդունիլ նաև Kopp-ի կարծիքը, որ մեր զ գիրը պահել. Տ գրեն կհանե և կզարմանանք Մարկվարտի վրա, որ կդիմե պահել. ՅԿՇ կամ սասանյան ՏՏՂ ձևերուն։

Ենթադրենք, թե ասոնց վերի մասի կորուբյունը ջարդելով տված ըլլա հայերեն զ-ին գլուխը, բայց ո՞ւր է պոչը։ Ենթադրենք նույնպես, որ հիշյալ գրերուն ծայրի ոլորքը ավելի աճած և կանոնավոր պոչ մը դարձած ըլլա, բայց այն ժամանակ այս պոչը ձախ կողմը միայն պիտի գտնվեր և պիտի ունենայինք ց ձևը։ Ինչե՞ն առաջացավ պոչին աջակողմյան մասը» (ԺՀ. 217)։

Այդպես եռանդով փորձ է արվում որոշելու հայոց զ տառի և ոչ միայն զ, այլև այբուբենի բոլոր 36 տառերի կոտոշները, գլուխն ու պոչը, թե «ինչեն առաջացան»։

Խիստ բարեխիղճ քննուբյունից հետո Աճառյանը եզրակացնում է. «Ըստ այսմ հայերեն գրերը մեծագույն մասամբ կծագին հունարենե, քանի մը հատը իրանյանեն, փոքր բան մը ասորական (ծ, խ ?, կ ?, ձ ?), քանի մը հատ ալ հայերենի մեջ ձևացած են այլանմանուբյան օրենքով (է, ղ ?, ձ ?, չ ?, ց)» (ԺՀ. 271)։

Դանիելյան գրերին Աճառյանը տեղ չի տալիս. «Մեր կարծիքն այն է,— գրում է նա,— որ Մեսրոպ դանիելյան գիրը բոլորովին մեկ կողմ դնելով, հետո իր այբուբենը ամբողջապես ինքը հնարեց» (ԺՀ. 165)։

Գրի խնդրով բավական շատ է զբաղվել Ա. Աբրահամյանը։

«Հնագրական մեր ուսումնասիրուբյունները ևս,— գրում է նա,— մեզ բերել են այն կարծիքի, որ հայկական 36 տառերից 20-ի մայրերը վերցված են հունականից։ Ըստ որում, հայկական 18 տառանիշերը նմանվում են հունականին իրենց և՛ ձևով և՛ հնչյուններով, իսկ երկուսը՝ միայն ձևով։ Պարզվում է, որ հունականից բացի Մաշտոցը երեք տառի մայրեր է վերցրել հյուսիս-միջագետքյան արամեական գրուբյունից՝ լ, կ և ն։ Բացի այդ, նա մեկ տառ՝ ծ-ն վերցրել է ասորականից» (Դ. 49)։

Այս ամենի մեջ հեղինակը օրինաչափուբյուն է տեսնում. «Մաշտոցը որոշակի սկզբունք է ունեցել. չվերցնել այլ այբուբենից ոչ մի տառ, եթե այն չի ենթարկվում ձևափոխուբյունների»։

Բայց գոյուբյուն ունի՞ որևէ այբուբենի որևէ տառ, որ կարելի չլինի ենթարկել ձևափոխուբյունների և, առհասարակ, որևէ տարր։

Հեղինակը, սակայն, հիանալի է կիրառում այդ սկզբունքը իր կարծիքների մեջ.

«Դանիելյան գրերը հին հայկական գրեր համարելը բացահայտ սխալ է։ Ժամանակակից պատմիչների տեղեկուբյուններից պարզ երևում է, որ դանիելյան գրերը ստեղծվել էին ոչ թե վաղուց, այլ իրեն՝ Դանիելի կողմից, որը Մեսրոպ Մաշտոցին ժամանակակից անձնավորուբյուն էր»,— գրում է Աբրահամյանը 1959 թվականին (Գ. 42)։

«Ժամանակակից պատմիչների հաղորդած տեղեկուբյուններից երևում է, որ դանիելյան կոչվող գրերը իրեն՝ Դանիելի ստեղծածները չէին, այլ հին հայկական նշանագրեր, որոնք պահվում էին նրա մոտ»,— գրում է Աբրահամյանը 1963 թվականին (Ե. 137)։

«Դանիելյան գրերը քաղված էին այլ դպրուբյուններից և հարմարեցված, այլ խոսքով ասած՝ հայկական գրեր չէին.... Հին հայկական գրերը դանիելյան գրեր համարելու վարկածը չի հիմնավորվում»,— գրում է Աբրահամյանը 1973 թվականին (Դ. 21—22)։

Այդպես, մի անգամ դանիելյան գրերն ինքն է ստեղծել, մյուս անգամ դանիելյան գրերն ինքը չի ստեղծել, այլ հին հայկական նշանագրեր են, երրորդ անգամ դանիելյան գրերը ոչ ինքն է ստեղծել, ոչ հին հայկական նշանագրեր են, այլ քաղված են և հարմարեցված այլ դպրուբյուններից։ Եվ այդ ամենը երևում է «ժամանակակից պատմիչների հաղորդած տեղեկուբյուններից»։

Առաջին դեպքում Աբրահամյանը ճիշտ է համարում Դավիթ Անհաղթի տվյալը, որ դանիելյան այբուբենը 24 տառանիշ ուներ. Դանիելը հիմք վերցնելով հունական այբուբենը, միանգամայն ձևափոխել է այն, իսկ մնացած 12-ը ստեղծել է Մաշտոցը։

Երկրորդ դեպքի համար Աբրահամյանը գրում է, որ «հայկական այբուբենն ունի տարբեր սկզբունքներով կազմված երկու շերտ, որոնցից մեկը հին հայկականն է, որը վերագրվել է Դանիել Ասորուն, իսկ մյուսը Մաշտոցինը» (Ե. 140)։ Այդ հին հայկական շերտը նա համեմատում է դարձյալ հունականի հետ և գալիս եզրակացության. «Հայկական այբուբենի 24 տառերը, ինչպես տեսնում ենք, անվիճելիորեն հորինված են հունականի հիման վրա... ի՞նչ սկզբունքով է առաջնորդվել դանիելյան 24 տառերը կազմող հեղինակը։ Նա աշխատել է ձևափոխել հունական բոլոր տառերը...» (Ե. 141)։

Ա. Աբրահամյանը վերադառնում է նույն ելակետին։ Դանիելյան այբուբենը հունարենի վրայով ձևած 24 տառանիշեր են, միայն

դա ոչ թե Դանիելն է կազմել, այլ «դանիելյան տառերը կազմող հեղինակը»։

Եթե ոչինչ չի փոխվել, ինչո՞ւ շնորհազրկվեց Դանիելը, մնում է անհասկանալի։

Երրորդ դեպքում Աբրահամյանը մերժում է «անվիճելիորեն հորինված»... իր սկզբունքը և ստիպում է Մաշտոցին տառերը հավաքագրելու համար բախել հույներից բացի և ուրիշ դռներ, հյուսիս-միջագետքյան, ասորական։

Գ. Սևակն առաջադրում է նոր տեսություն։ Նա ճիշտ չի համարում հայոց գրերի նախամայրերը փնտրելու մինչ այդ կիրառվող եղանակը, որ կոչում է նույնականության սկզբունք, կամ նույնականության օրենք, ինչպես նաև՝ բնականություն կամ նմանականություն և դրան հակադրում է պայմանականության սկզբունքը, որ նա կոչում է տարբերակման սկզբունք կամ այլաձևության օրենք, իսկ մի անգամ՝ տարբերացման օրենք։

Այդ օրենքը կամ սկզբունքը մերժում է համեմատության համար հնչյունների համապատասխանության պայմանը՝ նույնականությունը և ընդունում որևէ մայր տառ, որից առաջանում է տառերի մի փունջ կամ խումբ. «Տառերից յուրաքանչյուրը իր խմբի մյուս տառերից տարբերվում է կամ որևէ գծիկի տեղափոխությամբ, կամ դիրքի շրջումով միայն» (ճէ. 41)։ Իսկ մայր տառը պետք է վերցվի ուրիշ լեզվից։

«Մեկ որ Մեսրոպը որդեգրել էր այլաձևության օրենքը,— գրում է Սևակը,— այսինքն՝ տառաձևեր այլափոխելով, թևը վերև, ներքև, աջ, ձախ տանելով, կլորակը բացելով կամ բացվածքը կլորացնելով նորանոր տառեր ստեղծելու սկզբունքը, բավական էր, որ նա տառերի յուրաքանչյուր խմբի համար ելակետ ընդուներ որևէ այլ լեզվի այբուբենի մեկ տառ և նրանից ածանցեր նորանոր տառեր, ինչպես որ իրոք արել է» (ճէ. 42)։

Անհասկանալի է, տառաձևեր այլափոխելը, թևը վերև, ներքև, աջ, ձախ տանելը ինչ օրենք է կամ սկզբունք։ Եվ եթե հարցը «ուրիշ ազգերից տարբեր գիր» ստեղծելու մեջ է, ինչպես ընդունում է Սևակը, ապա ինչո՞ւ Մաշտոցը պիտի վերցներ «որևէ այլ լեզվի այբուբենի մեկ տառ» և այն ձևափոխելով՝ տարբերեր, եթե նրան չէր հետաքրքրում հնչյունի և տառաձևի համապատասխանությունը՝ նույնականության սկզբունքը։ Նա կարող էր մի կողմ թողնել օտարը և վերցներ կամ հորիներ իր կողմից որևէ ձև, որ արդեն տարբեր է։

Եթե տարբեր այբուբենների փոխանցման ուղիները չպետք է

որոշել հնչյունների և տառաձևերի համապատասխանությամբ՝ «նույնականությամբ, կամ նույնականության օրենքով», այլ պայմանականորեն, սոսկ նման ձևերի համընկնումով, այդ դեպքում ի՞նչ օրենք։ Ուրեմն, կարելի է ազատորեն որևէ այբուբեն համեմատել մի այլ այբուբենի հետ և մեկը բխեցնել մյուսից, եթե նրանց միջև կգտնվեն թեկուզ ամենապատահական նմանություններ։

Սևակի առաջադրած օրենքը հենց դրան էլ տանում է։ Այդ ամենը նրա համար է, որ տեղ բացվի նոր համեմատությունների։ Տարբերացման սկզբունքից ելնելով պարզվում է, որ Մաշտոցը ոչ թե դիմել է հունարենի կամ ասորերենի, այլ գյոյոզ, աքսամ, սաբա և ամհար հարավ սեմական գրերին, որոնք, բացառությամբ ամհարի, արդեն վաղուց դուրս էին եկել կիրառումից։ «Դրանք հարավ-սեմական ընդհանուր ոճի այբուբեններ են,— բացատրում է Սևակը,— որոնց միայն վերջին օղակն է մինչև այժմ ուսումնասիրվել և ժամանակի ու տարածության հեռավորության պատճառաբանությամբ էլ մերժվել է պրոֆ. Աճառյանի կողմից» (ճՐ. 200)։

Այդ օրենքը, որ արհամարհում է ժամանակն ու տարածությունը, նոր հայտնաբերումից առաջ վաղուց կիրառություն ունի։ Հենց այդ օրենքից կամ սկզբունքից ելնելով համապատասխանություններ են գտնում թուրքական և գերմանական ռուների միջև, Մոխենջո Դարոյի, Ջատկի կղզու և «նշանագիրք հայոց»-ի միջև։

Տարբերացման սկզբունքը շատ ավելի հեշտ է հանգում նույնականության, քանի որ հաշվի չի առնում ժամանակն ու տարածությունը։

Բայց ամբողջ հարցն այն է, որ այստեղ որևէ նոր սկզբունք չկա, որքան էլ տերմինավորվի։ Եթե Աճառյանը, Աղայանը, Աբրահամյանը և ուրիշներ հայոց գրերը համարում են հունականից ծագած, ապա Մաշտոցը կիրառել է նույնականության սկզբունք հունականի համար և տարբերացման սկզբունք մյուս, ասենք, փյունիկյան կամ պարսկական գրերի նկատմամբ։ Այդպես և հակառակ դեպքում։ Եթե Հարությունյանը, Տաղավարյանը կարծում են, որ հայոց գրերը փոխառված են փյունիկականից, ուրեմն այստեղ նույնականության սկզբունք է կիրառվել փյունիկյանի համար և տարբերացման սկզբունք՝ հունականի կամ պարսկականի նկատմամբ։ Եթե ինքը՝ Սևակը հայոց գրերն համեմատում է գյոյոզ, ակսամ, սաբա և ամհար գրերի հետ, նա պետք է ընդունի, որ Մաշտոցը հետևել է նույնականության սկզբունքին հարավ-սեմական

17—447

գրերի նկատմամբ և մնացած գրերի համար կիրառել տարբերակման սկզբունք: Պապատահական չէ, որ Սևակը համակրությամբ է վերաբերվում Ի. Հարությունյանին և Տաղավարյանին, որովհետև նրանք նույնպես Մաշտոցի գրին վերագրում են հարավ-սեմական ծագում:

Գ. Սևակը նկատում է, որ Աճառյանի կողմից դիտված Մաշտոցի լրացուցիչ տառեր ստեղծելու եղանակը հատուկ է իր և ոչ թե Աճառյանի հայտնագործած օրենքին:

«Պայմանական և ոչ թե նույնականության սկզբունքի արդյունք է և լրացուցիչ տառեր ստեղծելու այն եղանակը, որ պրոֆ. Աճառյանը անվանում է այլանմանության օրենք»,— գրում է Սևակը (ՃԷ. 40):

Բայց այդ ելակետը ցույց է տալիս նախ Աճառյանը, ինչպես էլ այն կոչվի: Ուրեմն ամբողջ խնդիրը տերմինի մեջ է: Աճառյանի և Սևակի տեսության ամբողջ տարբերությունն էլ տերմինի մեջ է, եթե, իհարկե, հաշվի չառնենք Սևակի կողմից հաշվի չառած ժամանակն ու տարածությունը և հնչյունային համապատասխանությունները, որի դեպքում համեմատությունները դառնում են շատ ավելի կամայական:

Սևակի տեսության մեջ կան նաև զարմանալի հակասություններ.

Ելնելով տարբերակման սկզբունքից Սևակը գրում է, որ Մաշտոցը չէր կարող առաջնություն տալ հունականին և պարսկականին այն պայմաններում, երբ գիրը ստեղծվում էր հենց հունական և պարսական ներծուլումից ազատվելու նպատակով[28]:

«Մեսրոպի կողմնորոշումը դեպի հարավ էր նախ՝ այն պատճառով, որ Հայաստանին սպառնացող վտանգը գալիս էր արևելքից և արևմուտքից, երկրորդ՝ այն պատճառով, որ հենց հարավից՝ Ասորիքից և ասորի Դանիելից ստացվեցին այսպես կոչված դանիելյան հայկական գրերը, որոնցով երկու տարի Մեսրոպը դասավանդում էր մայրաքաղաքի դպրոցներում»,— գրում է Սևակը (ՃՐ. 199):

Բայց եթե տարբերակման սկզբունք է, ապա ամենից ավելի վտանգ էր սպառնում հենց հարավը, որից պետք էր տարբերակվել: Հայաստանում տիրում էր ասորերենը, «ասորի ուսմամբ վարդէին ի վանորայս և յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս», և դա էր, որ արգելում էր ազգային մշակույթի ծավալմանը:

Սևակը այդ մտքին հարող մի դիտողություն ունի. «Անհիմն կլինի ենթադրել,— գրում է նա,— որ օտար երկրում մի ասորի եպիսկոպոս իր սեփական նախաձեռնությամբ այբուբեն սարքեր հայերի համար, այն էլ՝ ի վնաս ասորական դպրության, քանի որ հայերը արդեն ասորական դպրությունն էին որդեգրել և նրանով էին առաջնորդվում Արևելյան Հայաստանում» (ՃԷ. 24):

Հայերն իրենք չէին որդեգրել, բայց խնդիրն այդ չէ: Տարբերակման սկզբունքով Մաշտոցը պետք է հեռանար ասորականից, որովհետև «հայերը արդեն ասորական դպրություն էին որդեգրել» և դրանից պետք է հրաժարվեին:

Որպեսզի ցույց տա, որ Մաշտոցը տարբերակման սկզբունքը կիրառեց հունականի և պարսկականի նկատմամբ և ոչ՝ ասորականի, Սևակը հենվում է Մաշտոցի Ասորիք գնալու փաստի վրա. «Հայտնի է, որ Մեսրոպը Պարսկաստան կամ Հունաստան չգնաց իր տառերի որոնումների համար, այլ՝ Ասորիք, որը և՛ լեզվով և՛ գրով մոտ էր արամեականին, հայտնի է նաև, որ հուն Հռոփանոսի օգնությանը Մեսրոպը դիմեց իր այբուբենը Եդեսիայում արդեն հորինելուց և ձևավորելուց հետո» (ՃՐ. 198):

Բայց եթե անհիմն կլիներ ենթադրել, որ օտար երկրում մի ասորի եպիսկոպոս իր սեփական նախաձեռնությամբ այբուբեն սարքեր հայերի համար, այն էլ՝ ի վնաս ասորական դպրության, ապա նույնքան անհիմն կլիներ, որ մի ասորի եպիսկոպոս հայկական կամ հայկականի հետ շփոթած որևէ օտար այբուբեն պահպաներ և փոխանցեր հայերին ի վնաս ասորի դպրության: Եվ ապա՝ ինչո՞ւ Մաշտոցը դիմեց հուն Հռոփանոսին տառերը գեղագրելու համար, տարբերակմա՞ն, թե նույնականության սկզբունքով: Չէ՞ որ Հռոփանոսը պետք է գեղագրեր հունական ճաշակի համաձայն:

Սևակը իր տարբերակմանը հակառակ սկզբունքը արտահայտում է նաև մի այլ տերմինով՝ բնականություն (ՃԷ. 42): Թերևս այդ տերմինը ամենից ավելի ճիշտ է, որ արտահայտում է սեփական սկզբունքի անբնականությունը:

[28] Գ. Սևակը 1962 թվականին գտնում է, որ Դանիելի մոտ եղածը «սեմական, հունական կամ գուցե նաև պարսկական գրերից քաղված նշանագրեր էին, առանց ձայնավոր տառերի, որ ավելի վաղ, թերևս նախաքրիստոնեական շրջանում գործածության մեջ են եղել և որևէ ձեռագրում պատահաբար մնացել Դանիելի մոտ»:

Մեկ տարի հետո Սևակը դանիելյան գրերի ծագման մասին ուրիշ կարծիք է հայտնում. «Դրանք ասորական, հունական կամ պարսկական չէին,— գրում է նա,— այլ իրենց պատկերով հեռու են եղել ծանոթ ժողովուրդների գրերից»: Այս անգամ Սևակը ենթադրում է հարավ-սեմական աղբյուր (ՃՐ. 203):

Գյուտի պատմության մեջ «հեքիաթային շատ բան կա»—գրում է Ադոնցը և նկատում, որ այդ հեքիաթը դանիելյան հորինվածքից է գալիս (ՃՐԴ. 351):

Մաշտոցյան այբուբենի խնդրով զբաղվել է նաև է. Աղայանը:

«Հայտնի է,— գրում է նա,— որ հայկական գրերն ստեղծելու համար Մեսրոպն օգտագործել է հիմնականում հունական, ասորական և իրանական (հատկապես պահլավական) այբուբենները. բայց դրանք նրան ծառայել են որպես ելակետ կամ նախատիպար: Նկատի ունենալով դրանք և վերցնելով դրանցից զանազան տառեր, նա այնպես է փոխել այդ տառերը, որ հնագրական (պալեոգրաֆիկ) բազմաթիվ հետազոտություններն անգամ դեռևս վերջնականապես չեն կարողացել որոշել մի շարք տառերի նախատիպարները» (Ժէ. 68):

է. Աղայանը քննության է առնում Աճառյանի և Աբրահամյանի կարծիքները և գալիս այն եզրակացության, որ «առավելապես հունական նախատիպարների հետ կապվում են 15 տառ», իսկ մնացածից տասը Մաշտոցը ձևել է իր տառերից, մեկը հունական, ասորական և սասանյան խառնուրդ է, երկուսը՝ պահլավական, մեկը՝ տարակուսելի, մեկը՝ անորոշ, մեկը՝ ավեստայից, մեկը՝ հունական-սասանյան, մեկը՝ պահլավական-հունական (Ժէ. 72—75):

է. Աղայանը նշում է այն սկզբունքները, որոնցով առաջնորդվել է Մաշտոցը տառերը ձևելիս. «Ուսումնասիրելով մեսրոպյան տառերը մենք կարողացանք պարզել հայերեն գրերի ձևավորման կամ, որ նույնն է, նախատիպարների ձևափոխությունների հետևյալ սկզբունքները. ա) Բացել է նախատիպարների շրջանակները (օր. Ո, Մ), բ) Կլորակներ (շրջանակներ) պահել է այն դեպքում, եթե դրանց ավելացրել է թևեր վերևից, ներքևից, կամ միջից, գ) Ուղղահայաց գծերը միացրել է կոր գծիկով և ոչ մի դեպքում չի դիմել ուղիղ գծիկի օգնությանը, դ) Տառերի հիմնական գծերին վերևից, ներքևից կամ միջից կցված աջակողմյան թևիկներն անխտրիր վերջավորել է դեպի ցած հակված ելունով, իսկ ձախակողմյան թևիկները՝ սուր կամ բութ ծայրով (օր. է, Լ, Մ, Ճ, Ջ), ե) Ոչ մի տառի ձևում եռանկյունի չի պահպանվել, մի բան, որ հատուկ էր հունական տառերին, զ) Բոլոր սյունագծերը ուղիղ են, առանց կորության կամ թեքության (օր. Ս, Ի, Ր)» (Ժէ. 69—70):

«Հայկական գրի ինքնատիպության տեսակետից կարևորը տառերի ձևն ու այբուբենի մեջ նրանց դասավորության կարգն է և այստեղ էլ հենց Մաշտոցը դրսևորել է իր հանճարը»,— գրում է Աղայանը, (Ժէ. 68):

Բայց եթե խնդիրը ձևի ինքնատիպությունն է, ապա պետք չէր համեմատել ուրիշ տառերի հետ, գտնելու նրանց կախվածու-

թյունը ուրիշ տառերից, այսինքն՝ զրկելու ինքնատիպությունից:

Ա. Փիրիխանյանը հայոց գրերի բնույթի մասին իր կարծիքը կամ վարկածը հենում է Վարդան Արևելցու հաղորդման և Մանանդյանի ու Ադոնցի դիտողությունների վրա: Նա դրանց տալիս է սկզբնաղբյուրի արժեք:

Ընդունելով, որ հայ գրերի ծագման խնդրում վճռական խոսքն անկասկած մնում է հնագրագիտությանը, նա գտնում է, որ, այնուամենայնիվ, չի կարելի անտեսել հայոց պատմական ավանդույթը, և համաձայն այդ ավանդույթի «Մեսրոպ Մաշտոցը եղել է հայկական այբուբենի հորինողը, բայց մինչ գյուտը նրա տրամադրության տակ կար 22 նշաններից կազմված այբուբեն, որ Կորյունն ու Ղազար Փարպեցին «հայկական գրեր» են անվանում» (Ճ2Թ. 109):

Այստեղ անհարիր և բոլորովին առանձին տարրեր միացել են մեկ պատմական ավանդույթի տակ և ստեղծել ինչ-որ ամբողջություն:

Նախ, որ Մաշտոցը եղել է հայկական այբուբենի հորինողը պատմական ավանդույթ չէ, այլ պատմական ճշմարտություն, և ամենևին էլ վճռական խոսքը չի մնում հնագրագիտությանը, հնագրագիտությունը այստեղ դեր չունի: Որ նրա ձեռքին եղել է 22 նշաններից կազմված այբուբեն, այդպիսի պատմական ավանդույթ չկա: Այդ տվյալը պատկանում է միջնադարյան մատենագիրներից ոմանց (XIII դար): Ավելի վաղ և հետո մատենագիրները հաղորդում են և ուրիշ թվեր՝ 17, 24, 29, որոնք 22 թվի հետ հավասար իրավունք ունեն դիտվելու իբրև պատմական ավանդույթ, բայց և դրանցից ոչ մեկը պատմական ավանդույթ չէ: Որ 22 նշաններից կազմված այբուբենը Կորյունն ու Ղազար Փարպեցին ավանդում են հայկական գրեր, դարձյալ այդպիսի ավանդույթ չկա: Նրանք նկատի են ունեցել դանիելյան այբուբենը, բայց ոչինչ չեն ասել, թե քանի նշանից էր կազմված և, վերջապես, Կորյունը դրանք չի անվանել հայկական գրեր, այլ՝ «այլոց գրություններից քաղված և հարուցյուն առած»: Վրիպումով Կորյունի մասին այդպես է գրում Մանանդյանը, որ փոխանցվել է այստեղ և ստացել պատմական ավանդույթի արժեք[29]:

---

[29] «Կորյունը՝ Մաշտոցի աշակերտը, դանիելյան գրերն անվանում է «նշանագիրս ալփաբետաց հայերէն լեզուի»,— գրում է Հ. Մանանդյանը (Հե. 39): Կորյունը, սակայն, այդպիսի բան չի ասում. «Յայնժամ պատմէր նոցա արքայն վասն առն ուրումն ասորւոյ եպիսկոպոսի ազնուականի՝ Դանիէլ անուն կոչեցելոյ,

Ա. Փերիխանյանը դանիելյան գրերի մասին գնում է հետագա ճշտման. «Իսկ ինչ է իրենից ներկայացնում Մաշտոցի կողմից օգտագործված, ինչպես հաղորդում է Կորյունը՝ «թաղված» (заброщенный) և Արզնում ասորի Դանիելի մոտ պատահմամբ դուրս եկած (выпливший в Арзане) այբուբենը» (ՃՁԲ. 110)։

Հարցն այնպես է տրված, կարծես Կորյունն է վկայում, թե Դանիելի մոտ այբուբեն է գտնվել Արզնում։ Մենք գիտենք, որ Կորյունն այդպիսի տվյալ չունի։ Այդպես ենթադրում է Հ. Մարկվարտը և նրա ենթադրությունը ընդունվել է որպես պատմական ավանդույթ։

Պատասխանը միևնույն ոճն ունի. «Արդեն նշանների թվով, որ հավասարվում է 22-ի և այն, որ նրանց օգնությամբ անհնար էր արտահայտել վանկերը (զվանկս, զկապս, զսիւղոբայս), այսինքն նրա մեջ ձայնավորների անբավարարությունը, ինչպես աղբյուրներն են վկայում, պարզ է, որ խոսքը գնում է արամեական հիմքի վրա այբուբենի մասին» (ՃՁԲ. 110—111)։

Նախ պետք է հավաստել, որ դանիելյան նշանագրերը 22-ն են եղել, որպեսզի դրա վրա կարելի լիներ հենվել, բայց այնպես է ասված, որ թվում է թե 22 թիվը պատմական ճշմարտություն է։ Դանիելյան գրերը եթե անբավարար էին հայերենի վանկերը արտահայտելու համար, որովհետև չունեին ձայնավոր նիշեր, այդ դեպքում պետք է որ 29 լիներին, որովհետև հայերեն այբուբենը կազմված է 36 տառերից, որոնցից 7-ն է ձայնավոր։

Ա. Փերիխանյանը այս դեպքում էլ, ինչպես Արզն տեղանվան համար, տոպատակի ծանոթագրության մեջ է նշում աղբյուրը, և դրան հաղորդում է սկզբնաղբյուրի վաղեմություն.

«Այդ թիվը հայտնում է Վարդանը (XIII դ.) երևում է օգտվելով Կորյունի երկի ավելի վաղ և ստույգ մի խմբագրությունից, քան որը մեզ հասել է» (ՃՁԲ. 105)։

Վարդանի տեղեկությանը հավաստիություն հաղորդելու համար կասկածի է ենթարկվում Կորյունի մեզ հասած երկը, դիտ-

որոյ յանկարծ ուրեմն գտեալ նշանագիրս ալփաբետաց հայերէն լեզուի»,— գրում է Կորյունը։ Իսկ հետո, երբ գործադրում են նշանագրերը, պարզվում է, որ դրանք անպետք են, «յայլոց դպրութեանց թաղեալք և յարուցեալք» («ուրիշ դպրություններից թաղված և հարություն առած»), այսինքն օտար և ոչ թե հայերեն լեզվի ալփաբետներ-նշանագրեր («նշանագիրս ալփաբետաց հայերէն լեզուի»)։ Ուրեմն, Կորյունը դանիելյան գրերը չի անվանում հայերեն լեզվի նշանագրեր, այլ պատմում է այն մասին, թե ինչպես մի որոշ ժամանակ դանիելյան գրերը շփոթեցին հայկական նշանագրերի հետ։

վելով այն ոչ վաղ և ոչ ստույգ խմբագրություն։ Բայց, անհասկանալի է, ինչի՞ց է երևում, որ Վարդանը օգտվել է Կորյունի ավելի վաղ և ավելի ստույգ մի խմբագրությունից։ Նույն իրավունքով կարելի է ասել և միջնադարյան այն հեղինակների մասին, որոնք դանիելյան տառերը հաշվում են 17, 24, 26, 29։ Ուրեմն, ամեն մեկը Կորյունի երկի մի խմբագրությունից է օգտվել, ավելի վաղ և ավելի ստույգ։

Դուրս գալով այդ երկու «իրողություններից», որ դանիելյան գրերը հայտնաբերվել են Արզնում և ունեն 22 տառանիշ, Փերիխանյանը որոշում է նրանց ծագումը. Մաշտոցի տրամադրության տակ եղած գրերը ծագել են կամ գալիս են հյուսիս-միջագետքյան արամեական ինչ-որ մի գրից, որ դեռ անհայտ է.

«V դարի վերջին քառորդում,— գրում է Փերիխանյանը,— մեզ հասած ամենահին հայկական գրի օրինակների՝ մեսրոպյան երկաթագրի մի շարք նշանների համեմատությունը մեզ հայտնի հյուսիս-միջագետքյան արամեական գրի նշանների հետ ցույց է տալիս, չնայած գրի ուղղության փոխվելու հետ կապված մի քանի նշանների շրջադարձին, ոճական վերամշակմանը և այլն, դրանց մեծ մոտիկությունը և թույլ է տալիս կանխադրելու հայկական գրի նշանների մեծամասնության ծագումնաբանական կապը Հյուսիսային Միջագետքի արամեական գրի տարբերակներից մեկի հետ, որ առայժմ դեռ չի հայտնաբերված» (ՃՁԲ. 111)։

Այդպիսով, մաշտոցյան գյուտի աղբյուրների ցանկի մեջ ավելանում է ևս մի գիր, որ «առայժմ դեռ չի հայտնաբերված»։

Մենք ամենևին էլ չսպառեցինք հայոց գրի ծագման նորագույն տեսությունները։ Բայց պետք է մի տեղ կանգնել։ Միևնույն է, մենք պտտվում ենք նույն ուղեծրով. հունական, պարսկական, հյուսիս-սեմական, հարավ-սեմական...

«Եղել են ու այժմ էլ կան գիտնականներ,— գրում է Լ. Ս. Խաչիկյանը,— որոնք ճգնել ու ճգնում են աշխարհում գոյություն ունեցող բոլոր այբուբենների տառաձևերի միջից (հաճախ դրանք վերից վար կամ աջից ձախ ու ձախից աջ շրջելով ու զանազան ձևափոխություններ կատարելով) գտնել հայերեն այս կամ այն տառը հիշեցնող մի նշան, և պատահական նմանությունների հիման վրա որոշել մեր այբուբենի կամ նրա տառերի մի մասի սկզբնաղբյուրը» (ՄԽ. 16)։

Եղել են և այժմ էլ կան։

Այբուբենների ազգակցությունը պարզելու այս եղանակը, որտեղ ելակետը տառաձևերի արտաքին նմանություններն են հնչյու-

նային համապատասխանության պայմաններում և, նույնիսկ, առանց հնչյունային համապատասխանության, չի վերաբերում միայն հայոց գրին:

Գիտության մեջ մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում գլագոլիցան՝ սլավոնական գրի մի տեսակը, և այստեղ էլ կարծիքները նույնքան տարամետ են:

Հանուշը գտնում է, որ գլագոլիցան կապված է գերմանական runների հետ, Կարլ Վեսսելը համապատասխանություն է տեսնում գլագոլիցայի և լատինական այբուբենի միջև, Շաֆարիկը՝ ասորական և պալմիրական, Մյուլլերը՝ Սասանյան պահլավերեն, Գրիգորովիչը նախընտրում է արաբականը: Գլագոլիցայի ակունքները փոքրասիական առանձին այբուբենների մեջ են փնտրում և Միլլերը, Վոնդրակը, Աբիխտը, Յորտունատովը, Գրունսկին, Գասլերը: Հեյտլերը պաշտպանում է ալբանական տեսություն, Թեյլորը գտնում է, որ այն ծագել է հունական փոքրատառ գրից: Նրան հետևում են Լենսկին և Յագիչը: Թեյլորը սակայն գլագոլիցան արտածում է հունական VI—VII դարերի նոտարգրից, Յագիչը՝ IX—X դարերի փոքրատառից, որ, ինչպես նկատում է Ռահիֆսը, իր ձևով բոլորովին տարբեր է: Մինսը ավելի նախընտրում է հունական գլխագիրը, հնարավոր համարելով և եբրայական ազդեցություն, Վերնադսկին գլագոլիցան համադրում է հայ-վրացական այբուբենի հետ. «Չի կարելի սակայն ժխտել որոշակի նմանությունը մի կողմից հայկական և վրացական և մյուս կողմից գլագոլիցայի միջև»,— գրում է նա (ՃՄԴ. 561):

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ էլ միևնույն շրջապտույտն է:

ՀԵՂԻՆԱԿԱՅԻՆ ԳԻՐ

Վարկածը ծնվում է փաստերի և գաղափարների զուգորդմամբ, որ հավանական է, մինչև մի ուրիշ վարկած ետ չի մղել այն, և այդպես շարունակաբար: Եթե այս ընթացքին երկրաչափական ձև տանք, կստացվի ուղղի մի հատված, որ սկիզբ ունի, ինչ-որ A կետ, և ավարտվում է B կետով, իսկ այդ B-ն էլ նույն ուղղի վրա կհանդիսանա մի ուրիշ հատվածի սկիզբ, որը կարող է ավարտվել B-ից տարբեր C կետով:

Բայց եթե հայոց գրի, կամ գլագոլիցայի ծագումնաբանական այդ ամբողջ տեսությունները փորձենք արտահայտել նույն սկզբունքով, ապա այն ամենևին էլ գիծ չի կազմի, այլ՝ շրջան, որտեղ միևնույն կետը կարող է նշանակել և՛ սկիզբ, և՛ վերջ, և որտեղ շարժումը կրկնություն է:

Վարկածը փաստարկվող կարծիք է և ոչ՝ տպավորություն, որ կարող է առաջանալ միայն արտաքին պատահական ազդակներից: Իսկ հայ գրի ծագման շուրջ վարկածների հիմքում տպավորություններ են. ի՞նչ մտապատկերային զուգորդություններ են առաջացնում տառաձևերը: Եվ այդ ամբողջ վարկածների պատմությունը դառնում է մի տեսակ զուգորդությունների պատմություն:

Անշուշտ, համեմատությունը գրի ծագումը որոշելու ճիշտ ուղի է, բայց ամբողջ խնդիրն այն է, որ դա պետք չէ համընդհանրացնել, և սխալը դրանից է գալիս:

Գիրը կարող է լինել ինքնաբեր, հեղինակային և միջնորդված, որ ինքնաբեր զարգացման ուղի է անցել, բայց ինչ-որ տեղ ընդունել է անհատական միջամտություն:

Ինքնաբեր և միջնորդված գրերի ծագումը որոշելու համար համեմատությունը առաջին դեր ունի, թերևս՝ միակ, հեղինակային գրին դա բոլորովին էլ անհրաժեշտ չէ: Վարկածները շփոթում են այս հանգամանքը:

Եթե Մաշտոցը ներառել է դանիելյան նիշերը, կամ լրացրել դրանք, ապա հայոց այբուբենը միջնորդված գիր է: Այդ դեպքում համեմատությունը դառնում է հետազոտության միակ ուղին. քանի՞ գիր է ստեղծել Մաշտոցը, ի՞նչ բնույթ ունեին դրանք. ինչպիսի՞ն է մաշտոցյան շերտը, որտեղի՞ց էին դանիելյան գրերը: Բայց, ինչպես տեսանք, ոչ միայն պատմական տվյալները դանիելյան գրերը չեն հավաստում, այլև բոլոր համեմատությունները և դրանցից ծնված բոլոր վարկածները մերժում են իրար, և դրանով մաշտոցյան այբուբենի նկատմամբ մերժվում է միջնորդված գրի գաղափարը:

Բայց համեմատության են դիմում և այն դեպքում, երբ ընդունվում է, որ ամբողջ այբուբենը Մաշտոցին է պատկանում: Դա անհասկանալի է: Տարբերակվում է գրի հեղինակումը և ծագումը: Եթե ասենք Վուլֆիլան, Մաշտոցը կամ Կիրիլլն են ստեղծել համապատասխան այբուբենները, ապա ուրեմն դրանք վուլֆիլյան, մաշտոցյան կամ կիրիլլյան ծագում ունեն: Մոռացվում է գրի հեղինակային բնույթը, նրա արարումը և ամբողջ ուշադրությունը տրվում նշանների արտաքին ձևին: Այսպես, Աճառյանը գտնում է, որ այբուբենն ամբողջությամբ հորինել է Մաշտոցը և տեղ չի տալիս դանիելյան գրերին: Ուրեմն նա ընդունում է հայոց գրի

զուտ հեղինակային բնույթը: Սակայն «Գրերու ուսումնասիրության մեջ,— հայտարարում է նա,— ամենեն գլխավոր խնդիրը գրելու ձևն է» (ԺՀ. 177) և այդ ձևը արտածում է ուրիշ այբուբեններից:

Մենք տեսանք, թե որքան մեծ ջանքեր են դրվել հայ գրերի նախաձևեր, հնչական համապատասխանություններ կամ նմանակներ փնտրելու տարբեր այբուբենների միջև, և՝ ապարդյուն: Այստեղից էլ փորձ արվեց մերժելու ձևի և հնչյունի համաձայնությունը, անվանելով դա նույնականության օրենք և առաջարկվեց միայն ձևի համապատասխանություն որպես տարբերացման օրենք: Բայց խնդիրը ո՛չ նույնականության և ո՛չ էլ տարբերացման մեջ է, այլ ստեղծագործության, երբ գիրն հեղինակ ունի:

Փորձենք պատկերել հեղինակային գրի ստեղծման կամ արարման ընթացքը:

Գիրը հնչույթի տարբերանշանն է, այբուբենը՝ հնչյունակարգի: Որպեսզի այբուբեն կազմվի, պետք է պարզել լեզվի հնչական առաղձը, այսինքն՝ հնչույթների այն ամբողջությունը, որով լեզվի մեջ բաղադրում է խոսքը: Դրա համար նախ պետք է որևէ կերպ տպավորել խոսքից անջատված յուրաքանչյուր հնչույթ: Դա կարող է լինել մի ուրիշ լեզվի համարժեքների օգնությամբ: Ասենք թե դուրս է բերվում բ հնչույթը, բայց որովհետև դեռ չկա նրա տառապատկերը, հնչույթը մերկ է և չի կարող մտապահվել: Հեղինակն այն նշանակում է հունարեն β կամ փյունիկյան $\overset{\Delta}{|}$, կամ էսթրանգելո ⊃ և այլն: Այդպես նա կարծես կստանա բոլոր հնչույթները: Օտար տառաձևերը այստեղ ծառայում են իբրև տառադարձում:

Իսկ երբ օտար լեզվում նման հնչույթ չկա, ասենք՝ ը, ձ, ծ, ջ և այլն, այդ դեպքում Մաշտոցը պետք է, որ դիմեր մի այլ պարզ եղանակի, ձ-ի համար նա կարող էր, ասենք, հունարեն գրել՝ «հայկական ձյուն բառի առաջին հնչույթը», ծ-ի համար՝ «հայկական ծիրան բառի առաջին հնչույթը» և այլն:

Հասկանալի է, որ Մաշտոցը տառադարձումներ ընտրելիս՝ կարող էր դիմել օտար, բայց որևէ ծանոթ լեզվի, որովհետև անծանոթ այբուբենը նրա համար պարունակում է միայն համր տառաձևեր, իսկ նրան պետք էր հայերեն խոսքից իր անջատած հնչույթը տպավորելու համար հնչունային համարժեք:

Այստեղից պարզ է, թե որքան անմիտ բան է հայկական այբուբենի նախօրինակները փնտրել գյոյոզ, ամհար, սաբա հեռավոր և արդեն վաղուց մեռած գրերում, թեկուզ կենդանի, բայց որոնց հնչյունային իմաստները Մաշտոցը չի տարբերակում:

Պետք է ընդունել, որ իբրև տառադարձական-աշխատանքային օրինակ Մաշտոցի համար կարող էին ծառայել միայն հունարենը, ասորերենը և պարսկերենը, որոնք նա գիտեր:

Հնչույթները տպավորել կարելի է նաև պատկերագրական նշանների միջոցով, ասենք տ-ի դիմաց նկարել տուն կամ նման հնչյունով սկսվող որևէ առարկա, ձ-ի դիմաց՝ ձուկ և այլն: Հնագույն այբուբենի գրերը այդպես են ստացել իրենց անվանումը. ալեֆ նշանակում է եզ, բետ՝ տուն, գիմել՝ ուղտ: Բայց Մաշտոցը հազիվ թե դիմեր այդ միջոցին, որ ավելի պարզունակ է և երբ՝ նրա ձեռքին կային հնչյունային հոմանիշներ:

Բոլոր 36 հնչույթները դուրս բերելուց հետո, Մաշտոցին մնում էր դրանց համար տառաձևեր ստեղծել, որ սոսկ գծագրական խնդիր է և այբուբենի արարման հետ կապ չունի:

Հայոց լեզվի մեջ միջնադարում և այսօր էլ այբուբեն, գիր և նույնիսկ տառ միանշանակ են, բայց ինչ-որ տեղ այբուբենը և գիրը պետք է տարբերակել: Այբուբենը լեզվի հնչյունային համակարգն է, գիրը նրա երկրաչափական պատկերը, իսկ տառը՝ գրի միավոր: Միևնույն լեզվում այբուբենը և գիրը կարող են բոլորովին ուրիշ աղբյուր ունենալ:

Սոմալական այբուբենի ստեղծողն է Իսման Յուսուֆը: Նա սովորել էր արաբերեն և որոշ պատկերացում ուներ իտալերենի մասին: Նա իր գյուտն արեց այդ նեղ իմացության պայմաններում: Նրա այբուբենը, ինչպես հետազոտողներն են վկայում, լիակատար կախման մեջ է արաբականից, բայց արաբական գրի հետ ոչ մի կապ չունի:

Եթե որևէ լեզվի հնչակարգն արդեն ըմբռնված է և բացահայտված, գիրը որևէ դժվարության հետ չի կապվում: Հոլանդացի պրոֆեսոր Groot-ը մի իննամյա աղջկա առաջարկում է գիր ստեղծել: Աղջիկը դա անում է երեք րոպեում:

Հնդկացի Sikwäyj-ը հյուսիսային Կարոլինայի ցեղերից մեկի՝ չիրոկեզների համար վանկային գիր է ստեղծում և լայնորեն օգտվում է լատինական տառաձևերից: Նա այդ նիշերը պատահաբար տեսել էր անգլերեն լեզվի մի այբբենարանում և դրանց հնչական արժեքների մասին ոչ մի գաղափար չուներ:

Տարբեր լեզուների գրերի միջև նմանությունները կարող են լինել պարզ փոխառություն, բայց ոչ՝ փոխանցում, որ ենթադրում

է գրի ինքնակա զարգացում։ Բայց եթե նույնիսկ հնչյունային համապատասխանությամբ հեղինակը մի որևէ լեզվից փոխ է առել գիրը, դարձյալ չի կարելի դրանով որոշել գրի ծագումը։ Հեղինակային գիրը չի ծագում, այլ ստեղծվում է։

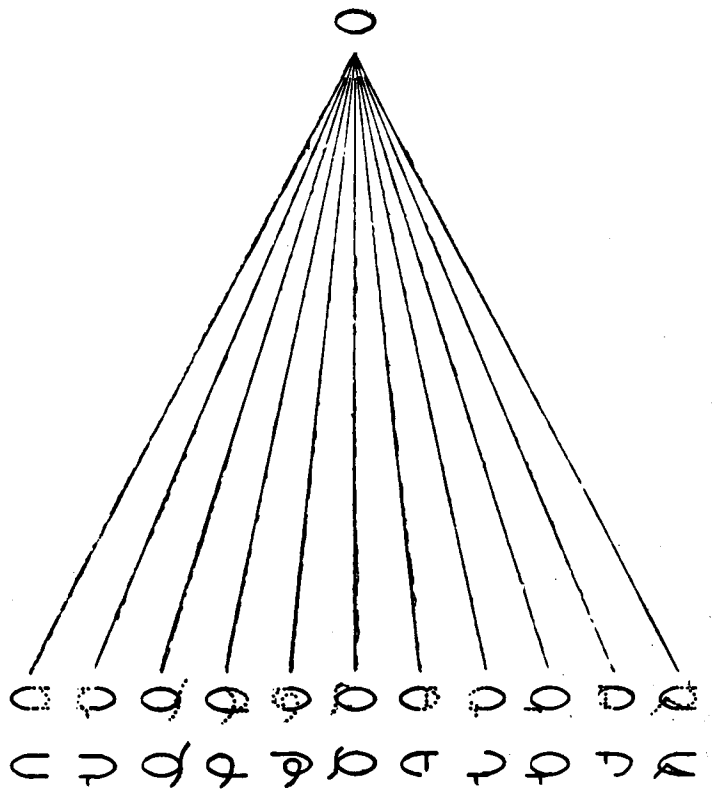
Նմանությունները առաջանում են ոչ միայն փոխառությամբ։ Գիրը կարող է ծնվել լիովին անկախ, բայց նմանարկվել։ Դա մտապատկերում բուն դրած գրի ճնշումն է ստեղծագործության վրա, որ զգացնել է տալիս։

«Երեխա ժամանակ ես նույնպես եղբորս հետ հնարեցի երկու այբուբեն, որոնցով գրառում էինք մեր շարադրությունները, ցանկանալով թաքցնել մեր գրածը օտար մարդկանց հետաքրքրասեր հայացքից։ Տառերի մեծ մասը, որոնցով մենք օգտվում էինք, նորաստեղծ էին, այնուամենայնիվ, դրանք հիշեցնում էին լատինական և կիրիլլյան տարբեր տառեր, այսինքն տառեր. այն այբուբեններից, որոնք մեզ հայտնի էին»,— պատմում է Էմիլ Գեորգիևը (ՃԽԳ. 79)։

Բայց ամենից առաջ նմանության խնդիրը հանգում է գծագրային նույն միջոցների կիրառմանը։

«Պետք է որոշակիորեն շեշտել,— գրում է Բաուերը,— որ բոլոր դեպքերում հարցը վերաբերում է միայն մեկ հնարավորության, քանի որ այդպիսի պարզ երկրաչափական ձևերը, ինչպես անկյունը, եռանկյունը, շրջանակը, խաչը, հատված գիծը՝ կապված մի քանի հորիզոնականների և դրանց նմանների հետ, նշանագրերի համար կարող են օգտագործվել տառերի տարբեր ըստեղծողներից անկախ» (ՄԾԴ. 35)։

Իննամյա աղջիկը, որ գիր հորինեց Groot-ի առաջարկությամբ, իր այբուբենի մեջ բացահայտ «փոխառություններ» էր կատարել։ Յոթ տառ ուղղակի նման էին հին փյունիկյան գրերին, մյուսներն ինչ-որ չափով հիշեցնում էին կիպրական, կրետեի և սինայական գրերը։ Այնպես որ բոլորովին անիմաստ է, երբ շրջանակը, գիծը, եռանկյունին բանալով, կլորելով, կամ թեքելով գտնում են տառի նախօրինակը որևէ օտար այբուբենում։ Առանց օտար այբուբենի դիմելու էլ նույն եղանակով կարելի է առանձին երկրաչափական ձևերից գիր ստանալ։ Վերցնենք, օրինակ, մի ձվածիր.



Մի տեղ ձվածիրը բացված է վերևից, մի այլ դեպքում հեռացված է կողը, թողնելով կորությունը, մի տեղ ավելացված է փոքր ինչ կորություն և բացվածք վերևից և այլն։ Իսկ եթե երկաթագիր ենք ուզում ստանալ, ապա ձվածրի փոխարեն կարող ենք վերցնել ուղղանկյուն զուգահեռանիստ և կատարել միևնույն գործողությունները։

Համապատասխանությունները ավելի շեշտված կամ արտահայտիչ են դառնում միառճ գրաձևերի դեպքում, կամ երբ գրերը նույն զարգացման աստիճանի վրա են։ Եգիպտական և չինական հիերոգլիֆները հաճախ չեն տարբերվում, դժվար է զանազանել ասորա-բաբելական և պարսից սեպագրերը։ Հայոց ժայռապատկերները իրենց կրկնակներն ունեն հեռավոր աշխարհներում, թուրքական և գերմանական ռուների միջև կա շփոթեցնող նմանություն, գլագոլիցան ոճական ընդհանրություններ ունի հարավ-

սեմական և հունական գրերի հետ, մաշտոցյան գիրը միաժամանակ նման է և՛ հյուսիսային, և՛ հարավային սեմական, և՛ իրանական, և՛ հունական գրերին և դեռ չհայտնաբերված գրերի։

Այդպես, գրերի ձևը, որ Աճառյանը համարում է ամենից կարևոր խնդիրը, հեղինակային գրի համար բոլորովին երկրորդային նշանակություն ունի և ամենևին էլ կարևոր չէ։

«Եթե մենք հարցնենք իրեն՝ Իսման Յուսուֆին, որ այժմ թերևս դեռ հնարավոր է, ինչու նա b-ի համար ընտրեց հենց այսպիսի նշան, իսկ d-ի համար՝ ուրիշ, ապա նա հավանաբար կպատասխաներ, որ ինքն էլ դա չգիտե։ Այդպիսի պատասխան հավանաբար կտար և հնդկացի Sikwäyj-ը, ինչպես և Ռասա Շամրի գրի անհայտ ստեղծողը և պարսկական սեպագրի կազմողը»,— գրում է Բաուերը (ՄԺԴ. 31)։

—Եվ նույնպես Կիրիլը, գլագոլիցայի ստեղծողը,— ավելացնում է Գեորգիևը (ՀՆԳ. 79)։

—Եվ Մաշտոցը,— կավելացնենք մենք, բայց եթե խոսքը վերաբերում է նրան, թե ինչո՞ւ b-ի համար ընտրեց b և d-ի համար՝ d, չնայած այստեղ էլ կարող էին հատուկ շարժառիթներ լինել և տառաձևերն ունենային որևէ ներակա խորհուրդ, խորհրդանշող ինչ-որ բան, ինչպես, օրինակ, հայկական Ք տառը, որ խաչի ձև ունի և խորհրդանշում է Քրիստոսին։ Բայց Ք-ն եզրափակիչ տառն է, իսկ ամեն մի եզրափակություն ավարտվում է Քրիստոսին նվիրված բանաձևով. «Եւ Քրիստոսին փառք յաւիտենաս, ամէն»։ Այդպես և այբուբենը։

Թե ինչ գրաձևեր ունեն մաշտոցյան կամ կիրիլյան այբուբենի հնչույթները, անշուշտ, պատահական է, կամ դրա տակ առանձին իմաստ չի դրվել, բայց որ կիրիլյան կամ մաշտոցյան այբուբենը իրենց գծապատկերով տարբերվում են շրջակա և հայտնի գրերից, բոլորովին պատահական չէ, և այդ հարցում մաշտոցյան այբուբենի և կիրիլյան այբուբենի միջև ընդհանրություն կա։

Հայտնի են սլավոնական երկու գիր՝ կիրիլիցա և գլագոլիցա։ Ի՞նչ առնչություն ունեն նրանք իրար հետ, որտեղի՞ց են գալիս, ո՞ր գիրը ստեղծեց Կիրիլը,— այս հարցերը մնում են անլուծ։ Բանասերներից ոմանք գտնում են, որ կիրիլիցան ինքնաբերաբար ծագած գիր է, էվոլյուցիոն գիր, մյուսները, ընդհակառակը, գտնում են, որ գլագոլիցան է ավելի հին և առաջացել է սլավոնական հողի վրա, իսկ կիրիլիցան ստեղծել է Կիրիլը, ինչպես անունն էլ ինքնին ցույց է տալիս, և կան, որ երկուսի հեղինակն էլ համարում են հույն եղբայրներին։ Մենք դրանց վրա կանգ չենք առնի, բայց ավելի հավանական է այս վերջինը։ Աղբյուրները խոսում են մեկ այբուբենի մասին՝ Կիրիլի և Մեթոդիի։ Չերնոզրեց Խրաբրը՝ սլավոնական Կորյունը ասում է, որ մինչ նրանց գյուտը սլավոնները գիր չունեին և բավարարվում էին ինչ-որ խազերով, որոնցով հաշվում էին և գուշակություններ անում։

Խրաբրը հպարտանում է, որ սլավոնական գրերը հունականից ավելի լավ են և սուրբ, որովհետև դրանք ստեղծեց սուրբ մարդը, իսկ հունական գրերը ստեղծել են հելլեն-հեթանոսները։

Ինչպես տեսնում ենք, Խրաբրը կամ ծանոթ չէր երկու գրերից մեկին (կիրիլիցա և գլագոլիցա) կամ դրանք նույնն է համարում։ Նա հեթանոսական գիր չգիտի։ Ուրեմն դրանցից ոչ մեկը նախաստեղծ չէ։ Երկու այբուբենները՝ կիրիլյան և գլագոլիցան հայտնի են նույն շրջանից (IX դար) և իրար հետ կախման մեջ են իրենց կազմությամբ։

Եթե սլավոններն արդեն նույն բնույթի գիր ունենային, պահանջ չէր առաջանա Բյուզանդիայից հրավիրելու գիտնական վարդապետների, որպեսզի իրենց համար գիր ստեղծեն, և ինչո՞ւ պետք է նրանց տրվեր գյուտի նախապատվությունը, մանավանդ այդ գիրը (միևնույն է, կիրիլիցան, թե գլագոլիցան) քրիստոնեությունը դուրս չէր մղել։

Բացի այդ, կիրիլիցան չէր կարող անառիթ կոչվել կիրիլիցա, իսկ գլագոլիցան իր ոճով ոչ մի կերպ ինքնաբեր գիր չի հիշեցնում։

Բայց ի՞նչ անհրաժեշտություն առաջացավ գրեթե միաժամանակ երկու գիր ստեղծելու և ինչո՞ւ, լինելով միևնույն այբուբենը, դրանք ձևով այդքան տարբերվում են իրարից։

«Կարելի է մտածել, որ սլավոնական այբուբենի կազմակերպողին չափազանց շնչին է թվացել հունական այբուբենից պարզ փոխառողի դերը, այն հարմարեցնելու համար սլավոնական խոսքին։ Նա ուզեցել է ցույց տալ իր հնարամտությունը և այդ նպատակով դիտմամբ անճանաչելիության աստիճանի փոխել է հունական տառերի գծագրությունը, որպեսզի այդպիսով վաստակի բոլորովին նոր, մինչև ինքը մարդկանց անծանոթ նշանների հորինողի փառքը։ Այդպիսի բացատրության օգտին ըստ երևույթին խոսում են նույնիսկ որոշ փաստեր»,— գրում է Շնիցերը (ՄԺ. 206)։

Այդ բացատրությունն անտեղի է, և դրա օգտին չի կարող խոսել ոչ մի փաստ: Մի անգամ ասվեց, որ միջնադարյան մատենագիրները իրենց դերի մեջ այնքան անանձնական էին, որ շատ հաճախ մնում էին անանուն: Նրանց համար ավելի արժեք ուներ երկը, քան դրա հորինողը, և եթե պետք էր, ազատորեն քաղում էին ուրիշ հեղինակից, կամ սեփական երկը վերագրում ուրիշին միևնույն անշահախնդրությամբ և անհոգությամբ: Շատ ավելի կարևոր էին գաղափարները, քան հեղինակային անհատականությունը: Ինչ-որ սեթևեթանք տեսնել Կիրիլլի վարքագծի մեջ, երբ նա եկել էր սլավոններին դարձի բերելու, ուղղակի անիմաստ է: Նա իր կրոնական առաքելությունից դուրս, թերևս, նույնիսկ չի էլ գիտակցել իր գործի արժեքը:

«Ամեն դեպքում,— շարունակում է Շնիցերը,— անկասկած է, որ գլագոլիցայի կազմողը ամբողջ իր ջանքերը ներդրել է, որպեսզի ինքնատիպ երևա և դրանով, իհարկե, գիտության համար նա ստեղծել է դժվարություններ, որոնց այն հանդիպում է ամեն անգամ, երբ որոնվում է գլագոլիցյան տառերի նախատիպերը» (*Մժ. 207*):

Գիտության համար այդ դժվարությունները ստեղծվել են արհեստականորեն, որովհետև որոնվում են գլագոլիցյան տառերի նախատիպերը:

Գեղարվեստական երկի մեջ կարևորը ոչ թե նախատիպն է, այլ կերպարը, և եթե նախատիպը չի երևում, հեղինակը հասել է ընդհանրացման: Դա ավելի արտահայտում է նրա ստեղծագործական ուժը: Այդպես և գրի դեպքում, և պետք չէ կերպարը թողած նախատիպ որոնել: Բայց որ Կիրիլլը ամբողջ իր ջանքերը ներդրել է, որպեսզի գլագոլիցան տարբերվի օտար գրերից, ճիշտ է: Սակայն այստեղ ուրիշ շարժառիթներ կան:

Կիրիլլը, հավանաբար, նախ ստեղծեց կիրիլլիցան, որ իր տեսքով շատ նման էր հունական այբուբենին: Դա չէր կարող լավ ընդունվել այն շրջանների կողմից, որոնք Հռոմի քաղաքական ազդեցության տակ էին և կդիտվեր իբրև բյուզանդական միջամտություն, և ահա Կիրիլլը գիրը ոճավորում է այնպես, որ հունական ոչինչ չհիշեցնի: Գերմանական քարոզիչները և լատինական գիրը դուրս էին մղվել, պետք էր պատրանք ստեղծել, որ դա հույն եկեղեցու շահագրգռությունների հետ կապ չունի: Այդպես ծնվեց գլագոլիցան:

Դա ճշմարիտ է, թերևս, հենց նրանով, որ գլագոլիցան տարածված էր սլավոնական աշխարհի ավելի արևմտյան շրջաններում, որ հետո դուրս մղվեց լատինական գրի կողմից, իսկ դեպի արևելք ծավալվեց կիրիլլիցան:

Սա մի երկրորդ օրինակ է, որ այբուբենը և գիրը նույնը չեն: Կիրիլլը ստեղծել է մեկ այբուբեն և երկու գիր:

Այդպես քաղաքական նկատառումներով է պայմանավորված և մաշտոցյան գիրը, որ ինչ-որ հիշեցնելով զանազան գրեր, չի նմանում և ոչ մեկին և նույնպես «գիտության համար դժվարություններ է ստեղծել»:

Եկեղեցին պաշտամունքը վարում էր երկու լեզվով՝ հունարեն և ասորերեն: Պետական գրագրություններում ընդունված լեզու էր և պարսկերենը: Երբ Մաշտոցը հղացավ ազգային այբուբենի գաղափարը, հունարենը պարսից կողմից ետ էր մղված իբրև թշնամական լեզու, և ասորերենը եկեղեցում միակա դեր էր ստանձնել: Եվ մենք տեսանք, որ ազգային գրի գաղափարն ինքնին հակաասորական բնույթ ուներ, հասկանալի է, այն չէր կարող դուրս գալ ասորականից և ոչ էլ նմանվել հույն գրին, իսկ պարսկերենը հավատի լեզու չէր, ուրեմն և ոչ՝ հավատի գիր: Մաշտոցյան գիրը պետք է լիներ երրորդ, և նա գծագրեց հայերեն լեզվի նշանագրեր՝ «նորոգ և սքանչելի»:

Ինչպես տեսնում ենք, հույն և ասորի գրերից հեռանալու միտումը թելադրվում էր քաղաքական հանգամանքներից, բայց ոչ երբեք՝ տարբերակման օրենքից: Այդպիսի օրենք չկա:

ԳԱՂԱՓԱՐԻ ՆԵՐԹԱՓԱՆՑՈՒՄ

Ստեղծագործական բնույթի գրին գիտնականները ուշադրություն դարձրին բավական ուշ, երբ որոշ գրերի ծագումը ցույց տալու համար համեմատությունները դառնում էին անկարող: Գիրն առաջանում է ոչ միայն ինքնաբերաբար, ուր առանձին անհատները կատարում են սոսկ փոխանցողի դեր, այլ նաև որպես գաղափարի ներթափանցում՝ «իդեայի դիֆուզիա» (Կրեբեր), կամ՝ «գիր որպես այդպիսին» (Կրոուֆորդ): Պետք էր սպասել, որ մաշտոցյան այբուբենը այդպես էլ կընդունվի իբրև պարզ արտահայտված հեղինակային գիր: Բայց հետագա ուսումնասիրողները՝ Յունկերը և ուրիշներ, գնացին հին ճանապարհով:

Դիրինգերը գրի պատմության իր գրքում չնայած համաձայն է, որ հայոց գիրն ստեղծվել է գաղափարի ներթափանցմամբ, բայց այն դնում է «Սեմական գրի հնարավոր ճյուղավորում» խորագրի տակ (ՃՄԴ. 378)։

Տեսանք, որ հայ բանասիրության մեջ, եթե նույնիսկ ընդունվում է Մաշտոցի միանձնյա հեղինակությունը իբրև հայոց գրի ստեղծող, դարձյալ շարունակվում է նույն գրի ծագումը որոնել օտար այբուբեններում։ Այստեղ բանասիրությունը «ներթափանցման տեսության» նկատմամբ մնաց անհաղորդ, կամ, թերևս, անծանոթ։

Այդ խնդրում պետք է բացառել Աբեղյանին, որ առհասարակ գրերի ծագման և նմանությունների հարցը թողնում է անուշադիր. «Այդ մասին կան բացատրություններ ու ենթադրություններ, բայց ես կարևոր չեմ համարում բերել այստեղ,— գրում է նա,— նոր այբուբեն հորինողը պիտի օգտվեր իրեն ծանոթ նշանագրերից» (Բ. 283)։

Աբեղյանի այս տողերի մեջ ինչ-որ արհամարհանք կա, որ անտեղի չէ։

«Գաղափարի ներթափանցում»— պետք չէ հասկանալ, որ ընդունվում է միայն գրի գաղափարը իբրև մտահղացում և ուրիշ ամեն ինչ մնում է հեղինակին։ Որևէ լեզվի գիր նոր է ստեղծվում, բայց գիրն առհասարակ նորից չի ստեղծվում։ Երբ մի տեղ խճուղի կա, չես գնա կածանով։

Հույներն իրենց գիրը վերցրել են փյունիկեցիներից, ինչպես ավանդությունն է վկայում և ինչպես չեն ժխտում հենց իրենք, բայց նրանք այն տարան զարգացման այլ ճանապարհով։

Փյունիկյան գիրը և, առհասարակ, սեմական գիրը բաղաձայնային է, այբուբենի մեջ ձայնավորների համար տեղ չունի, գրվում է աջից ձախ և կցական է, այսինքն տառերը չեն անջատվում իրարից ու բառերի մեջ կազմում են մեկ շղթա։

Հունական գիրը ձայնավորված հնչյունային գիր է. նշված են բոլոր հնչյունները, գրվում է ձախից աջ և անջատ։

Մաշտոցն իր գյուտի համար վերցրեց այբուբենի հունական տարբերակը։ Նրա այբուբենի մեջ տառերի շարքը նույնպես ինչ-որ չափով համընկնում է հունականին։

Մեր խնդիրը չէ զուգահեռներ և կապակցություններ ցույց տալ այդ գրերի միջև։ Դա արված է լավագույն ձևով և ոչ մի կասկած չի հարուցում, բայց զարմանալի է, թե ինչու գրերի

դասակարգման համար նկատի չեն առնվում ամենից առաջ այդ համապատասխանությունները, որոնք արտահայտում են գրի ներքին բնույթը և կարևոր են դիտվում տառաձևերի արտաքին նմանությունները։

Եթե գաղափարի ներթափանցում է, ապա այն հայոց գրի մեջ արտահայտում է հելլենիզմ։

Դա համաձայն է նաև երկրի զարգացման միտումներին։

Քրիստոնեությունը մուտք է գործել Հայաստան տարբեր ուղիներով, բայց նրան հելլենիզմը հաղթանակ բերեց։

Հայոց գիրը քրիստոնեացված հելլենիզմի ծնունդն է։

ԵՐԲՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ՀԱՆՃԱՐԸ

Այբուբեն ստեղծելու գործում գլխավոր նվաճումը եղել է ոչ թե նշանների գյուտը, այլ զուտ այբուբենային կարգի ներդնումը, որտեղ յուրաքանչյուր հնչյուն արտահայտվում է միայն մեկ նշանով։

Դ. ԴԻՐԻՆԳԵՐ

Եթե լսենք մի անծանոթ բարբառ, մեզ ուղղակի զարմանալի կթվա, թե այդ խառը և կարծես անհոդաբաշխ ձայները ոչ թե՝ ինչու մենք չենք հասկանում, այլ թե՝ ինչպես են նրանք հասկանում։ Դա մեզ համար խոսքի մոտավորապես անգիր վիճակն է։ Ահա այդ խառը ձայներից, որ կազմվում է խոսքը, Մաշտոցը պետք է որոշեր բոլոր հնչույթային միավորները։

Սեփական լեզուն իր անգիր վիճակում, իհարկե, բոլորովին էլ անլուր չէ, բայց հասուն մարդը նույնիսկ որոշ գրագիտություն ստանալուց հետո էլ շփոթում է հնչյունները և մայրենի լեզվից հաճախ ուղղագրական սխալներ անում։

Մաշտոցը կատարում էր առաջին քայլը և չպետք է սխալվեր։

Նա կազմեց մի այբուբեն, որ արտահայտում էր ամբողջ լեզվի հնչական ատաղձը և ոչ՝ առանձին որևէ բարբառի։ Նրա հնչական միավորները սոսկական ձայներ չէին, այլ հնչույթներ, որոնք ընդհանրական բնույթ ունեին։ Ասենք ջ-ն տարբեր բարբառներում կարող է անցողիկ արտասանություն ունենալ, հնչական տարբերակներ և լցնել մինչև ճ կամ չ ընկած տարածությունը, բայց Մաշտոցը կարողացավ պարզ անջատել դրանք և ընդգրկել մեկ ձայնի մեջ, տալով մեկ նիշ։ Նրա այբուբենն ունի զարմանալի հստակություն, այնտեղ չկա ոչ մի օժանդակ նիշ՝ գիծ կամ կետ։ Նրա ստեղները բառի մեջ բոլոր շեշտերի տակ միևնույն հնչեղությունն ունեն։

«Մաշտոցի այբուբենը բաղաձայնների կուտակումներով հարուստ հայկական ինքնատիպ հնչյունական համակարգի այնպիսի մի զարմանալի ծանոթություն է բացահայտում իր հեղինակի մոտ, որ մենք չենք կարող մեր զարմանքը չհայտնել այդ հեղինակին՝ եթե նույնիսկ նա սահմանափակված լիներ միայն մի օտար այբուբեն հայերենին հարմարեցնելով և այն մի շարք նշաններով հարստացնելով»,— գրում է Մարկվարտը (ՄԿե, 127)։

Պարսիկները Դարեհի սեպագրերից մինչև նոր պարսկական գիրը հինգ անգամ փոխեցին իրենց այբուբենը, և, վերջապես՝ պարսկերենին հարմարվեց արաբական գիրը, ավելացնելով ութ տառանիշ, մոնղոլները նախ գործածում էին ույգուրական գիրը (XIII դ.), ապա փորձ արին մոնղոլերենը չինականը, բայց անցավ անհաջող, հետո ույգուրական այբուբենը լրացվեց տիբեթական հինգ նշաններով, որ կոչվեց դալիկ։ Տիբեթական գրով մոնղոլական այբուբենը լրացնելու երկրորդ փորձն արվեց Պխագսպայի կողմից և, վերջապես՝ նոր բարեփոխմամբ, դալիկից ստացվեց այժմյան այբուբենը, որ համապատասխան է մոնղոլական լեզվին։

Սլավոնական առաջին գիրը՝ կիրիլիցան XI դարում ուներ 43 տառ, իսկ գլագոլիցան՝ 40։ Ենթադրվում է, որ դրանք ըստ կրզբում ունեցել են համապատասխանաբար 38 և 38—39 նիշ։ Կիրիլլիցան ծանրաբեռնված էր տասներկու ավելորդ նշաններով (վեցը փոխառված հունարենից), գլագոլիցան՝ տասնմեկ (չորսը հունարենից)։ Դրանք ավելորդ էին, կարելի է ասել, հենց սկզբից։ Այդ գրերում կային մեկ հնչյուն արտահայտող մի քանի նիշ, ասենք երեք «ս», չորս «ՅՕՏ» և այլն։ Մինչև ժամանակակից ռուսական այբուբենը կիրիլլիցան բազմաթիվ փոփոխություններ է

ապրել և մի քանի անգամ ենթարկվել բարեփոխման։ Գլագոլիցան դուրս մղվեց հիմնականում լատինական այբուբենի կողմից։ Բամում ժողովրդի գիրը, որ ստեղծեց Կամերունի սուլթան Իջոյան, սկզբում ուներ շուրջ 1000 նիշ, իսկ 1918 թվականին հաշվվում էր՝ 70։ Այն նախ՝ պատկերագրական և գաղափարական գիր էր, իսկ հետո՝ դարձավ զուտ հնչյունային, և դա տևեց երկու տասնամյակ։

Անգլիացիները, ինչպես Արևմտյան Եվրոպայի գրեթե բոլոր ժողովուրդները, օգտվում են լատինական այբուբենից, և այժմ այնքան մեծ տարբերություն է գոյացել արտասանության և գրության միջև, որ տագնապ է առաջացնում։ Բառարաններում առանց օժանդակ տառադարձության անհնար է արտասանության ճիշտ ձևերը տալ։ Բեռնարդ Շոուն ամեն կերպ անգլիական կառավարությանը փորձում էր համոզել ստեղծելու նոր այբուբեն, որտեղ մեկ հնչյունին տրվի մեկ նիշ։ Նա հաշվել էր, որ եթե փյունիկյան այբուբենը արդիականացվի, տնտեսված միջոցներով կարելի կլինի ծածկել ամբողջ համաշխարհային պատերազմի ծախսերը։

Անգլիական կառավարությունը Շոուին չանսաց։ Հավանաբար անգլիացիները չեն ուզում պատերազմ վարել առանց ծախսերի։

Մաշտոցյան այբուբենը V դարից, երբ գրվեցին հայերեն առաջին բառերը, մինչև այսօր գրեթե ոչ մի փոփոխություն չի կրել, և այսօր էլ մեկ հնչյունին տրվում է մեկ նիշ։ Դա հայոց լեզվի զարգացումը կանխում է արդեն տասնվեց դար։

Ժամանակից վաղ եկած հանճարները անդուռ պատեր են քախում, իսկ եթե ուշ՝ բաց դռներ։ Իսկական մեծությունը նա է, որ չի շտապում և չի ուշանում։ Հայ ժողովրդի համար դա մի շրջան էր, որ հապաղումը կարող էր ճակատագրական լինել։ Եվ եկավ Մաշտոցը։ Նա մենակ չէր։

«Երբ մենք քննում ենք այն պայմանները,— գրում է Մարկվարտը,— որոնց մեջ Մաշտոցն ու Սահակը իրենց մտքի ուժով հայ ժողովրդին եկեղեցական ու ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքի հասցրին և այս ամենը համեմատում ենք այն դանայան պարգևի հետ, որը Ֆրանկ Պիպինը, քաղաքական ու եկեղեցական իշխանության բոլոր միջոցներն իր ձեռքն ունենալով, ընծայեց գերմանական ժողովրդին, տեսնում ենք, որ Պիպինը և նրա զինակից Վինֆրիդը Բզուկներ են երևում մտքի այդ երկու տիտանների հանդեպ»։

Եվ աստված չի կարող շնորհել ոչինչ ավելի սուրբ, և մարդը չի կարող ընդունել ոչինչ ավելի մեծ, քան ճշմարտությունը։

ՊԼՈՒՏԱՐՔՈՍ

ԵԿԵՂԵՑԱ-ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ԳՐԵՐ

երկո՛ւ։ Բայց նրանք երրորդություն էին, և մյուսը Վռամշապուհն էր։

«Մի ժողովուրդ,— շարունակում է Մարկվարտը,— որը ծնել է այսպիսի մարդիկ և նրանց մեծարում է որպես իր դյուցազների, քանի դեռ հետևում է նրանց օրինակին՝ երբեք չի ոչնչանա» (Մկե. 125)։

ՆԱԽԱԲԱՆ

Անդրկովկասը կարելի է նմանեցնել մի աղեղի, որի թիկունքը լեռներն են, կողերը՝ Սև և Կասպից ծովերը, իսկ լարը՝ հայկական բարձրավանդակը։ Այդ աղեղի մեջ ապրում էին բազմաթիվ ցեղեր և ժողովուրդներ, վրացիք և աղվանները, իսկ լարի շուրջը ձգված էր Հայաստանը։ Բայց ավելի շուտ այն մի դարպաս էր մեծ բակի վրա, և որպեսզի չարամիտ անցորդը չկարողանա մուտք գործել, պետք էին բազմաթիվ նիգեր, և որպեսզի քանդվեր դարպասը, պետք էին բազմաթիվ բաբաններ։ Եվ հաճախ նիգերն ու բաբաններըը փոխել են իրենց տեղը, իսկ դարպասը մնում էր կանգուն։

Այդ դերը լավ էր գիտակցում Հռոմը։ Հռոմը Վաղարշ II-ի հետ հատուկ պայմանավորվածության մեջ էր փակելու Ճորա պահակը և թույլ չտալու հյուսիսային ցեղերի մուտքը Փոքր Ասիա։ Դրա համար նա հայոց բանակին հատուկ ռոճիկ էր տալիս։ Այդ դերը գիտակցում էին և պարսից գահակալները։ Անդրկովկասը նվաճելու համար Իրանը նախ բախվում էր դարպասին։

Այս առանձնահատուկ դիրքի պատճառով դրությունը մի փոքր այլ էր բակում և դարպասի մոտ, պատմական և էթնիկական իմաստով, տարբեր էին հաճախ և քաղաքական պայմանները և քաղաքական շահադրգռությունները։ Շատ անգամ, երբ դարպասի շուրջն արյունոտ պայքար էր, բակում խաղաղություն էր և անդորր։

Հենց այն, որ Անդրկովկասը բազմաթիվ ցեղերի ու լեզուների մի խճապատկեր էր, և որոնք չէին միավորված, իսկ Հայաստանն արդեն Ստրաբոնի վկայությամբ միալեզու էր, թերևս կարելի է բացատրել այնպես, որ նրանք աղեղի մեջ էին, իսկ Հայաստանը լարի վրա։ Առաջին դեպքում ինչ-որ չափով ապահով է, իսկ լարի վրա՝ պետք է ձգված լինել և հավաք։ Անդրկովկասում՝ ազգերի այդ հին բակում, առանձին ցեղերը կարողանում էին պահել իրենց լեզուն, սովորությունները, իրենց ցեղա-

յին նկարագիրը։ Ստրաբոնը Աղվանքի մասին ասում է, որ նրանք խոսում էին 26 լեզուներով։ Բազմախոս էին և վրացական ցեղերը, իսկ դարպասի մոտ միավորվել էր պետք։

Ով, վերջապես, Հայաստանը մի կամուրջ էր, որ անդրկովկասյան աղեղնյա կղզին կապում էր Փոքր Ասիայի հետ, ուր առաջացած շարժումները անցնում էին նրա վրայով, կամ երբեմն էլ՝ կանգ առնում այնտեղ։

IV դարում քրիստոնեությունը առանձին փորձերից հետո կանգ առավ դարպասի մոտ, իսկ V դարում անցավ դարպասը և իր հետ գիր տարավ։

ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅՈՒՆ ՎԻՐՔ ԵՎ ԱՂՎԱՆՔ

Կորյունը ընդարձակ տեղեկություններ է հաղորդում Վրաց և Աղվանից աշխարհներում Մաշտոցի գործունեության մասին։

Գողթն և Սյունիք այցելելուց հետո, Մաշտոցն անցնում է Վրաստան. «Դարձեալ յետ ժամանակի ինչ ընդ մէջ անցելոյ՝ հոգ ի մտի արկանէր սիրելին Քրիստոսի և վասն բարբարոսական կողմանն։ Եւ առնոյր կարգեալ նշանագիրս վրացերէն լեզուին, ըստ շնորհեցելոյն նմա ի Տեառնէ։ Գրէր, կարգէր և օրինօք յարդարէր, և առնոյր ընդ իւր զոմանս լաւագոյնս յաշակերտաց իւրոց, յարուցեալ գնայր իջանել ի կողմանս Վրաց։ Եւ երթեալ յանդիման լինէր թագաւորին, որում անուն էր Բակուր, և եպիսկոպոսի աշխարհին՝ Մովսէս։ Եւ առաւելագոյն հնազանդեալ նմա ըստ օրինացն Աստուծոյ՝ թագաւորին եւ զօրացն, հանդերձ ամենայն գաւառօքն։

Եւ նորա զիւր արուեստն առաջի արկեալ՝ խրատէր յորդորելով, յորում եւ յանձն առեալ ամենեցուն զխնդրելին կատարել։ Եւ գտեալ զայր մի թարգման վրացերէն լեզուին, որ անուանեալ կոչէր Ջաղայ, այր գրագէտ եւ ճշմարտահաւատ. հրաման տայր այնուհետև արքայն վրաց՝ ի կողմանց կողմանց և ի խառնաղանջ գաւառաց իշխանութեան իւրոյ ժողովել մանկունս և տալ ի ձեռն վարդապետին։ Ջոր առեալ՝ արկանէր ի բովս վարդապետութեանն և հոգեւոր սիրոյն եռանդմամբ զախտ և զժանգ շարաւահօտ դիւացն և զսնոտիագործ պաշտամանն ի բաց քերէր, այնչափ անջատեալ ի հայրենեաց իւրեանց և անյիշատակ ցուցանել, մինչև ասել, թէ՝ «Մոռացայ զժողովուրդ իմ և զտուն հօր իմոյ»։

Եւ արդ զնոսա, որ յայնչափ ի մասնաւոր և ի բաժանեալ լեզուացն ժողովեցան, միով աստուածաբարբառ պատգամօքն մի ազգ կապեալ՝ փառաբանիչք միոյ Աստուծոյ յօրինէր։ Յորոց և գտան արժանիք ելեալ ի կարգ եպիսկոպոսութեան վիճակ, որոց առաջինն Սամուէլ անուն, այր սուրբ և բարեպաշտօն, եպիսկոպոս կացեալ տան արքունականի։

Իսկ իբրև ընդ ամենայն տեղիս Վրաց կարգեալ զգործ աստուածապաշտութեանն, այնուհետև հրաժարեալ ի նոցանէ՝ դառնայր յերկիրն Հայոց և պատահեալ Սահակայ կաթողիկոսին Հայոց, պատմէր նմա զողջութենէ հղելոցն, միանգամայն և փառաւոր առնելով զԱստուած, զմեծանունն Քրիստոս» (Կ. 62—64)։

Վրաստանից վերադառնալուց հետո Մաշտոցը նորից շրջագայում է Հայաստանում, ապա՝ անցնում արևմտյան հատվածը, որ Բյուզանդիայի տիրապետության տակ էր։ Այստեղ նրա մոտ է գալիս Բենիամին անունով մի աղվան երեց, և Մաշտոցը աղվանների համար գիր է ստեղծում։

«Յայնմ ժամանակի եկեալ դիպէր նմա այր մի երէց աղուան ազգաւ, Բենիամէն անուն, և նորա հարցեալ և քննեալ զբարբարոս զբանս աղուաներէն լեզուին, առնէր ապա նշանագիրս ըստ վերնապարգև կորովի սովորութեան իւրում և յաջողութեամբ Քրիստոսի շնորհացն կարգեալ և հաստատեալ կշռէր» (Կ. 68)։

Մաշտոցը մի քանի օր հետո Նոր քաղաքից՝ Վաղարշապատից մեկնում է Աղվանք,

«Եւ երթեալ իջանէր յաշխարհն և հասեալ ի թագաւորական տեղիսն, տեսանէր զսուրբ եպիսկոպոսն Աղուանից, որում անուն Երեմիա կոչէին, և զնոցին թագաւոր, որում Արսվաղ էր անուն, ամենայն ազատօք հանդերձ, որոց առաւել հպատակութեամբ ընկալեալ վասն անուանն Քրիստոսի։ Ապա հարցեալ ի նոցանէ, առաջի եդեալ վասն որոյ եկեալն էր։ Եւ նոցա երկոցունց զուգակցելոց, եպիսկոպոսին և թագաւորին, յանձն առեալ դպրութեանն հնազանդելոյ, տային ևս հրաման՝ ի գաւառաց և ի տեղեաց իշխանութեանն իւրեանց բազմութիւն մանկանց յարուեստ դպրութեանն ածել և գումարել՝ ըստ արժանաւոր և պատեհ տեղեաց, դասս դասս դպրոցաց, և ոճիկս կարգել ի դարմանս։

Իսկ իբրև հրամանն այն արդեամբք և գործովք յանկ ելանէր, ապա այնուհետև երանելոյն Երեմիայի եպիսկոպոսի ի ձեռն առեալ՝ վաղվաղակի զաստուածային գրոց թարգմանութիւնս ի գործ արկանէր, որով անդէն յական թոթափել վայրենամիտ և դատարկասուն և անասնաբարոյ աշխարհն Աղուանից մարգարէա-

գէտք և առաքելածանօթք և աւետարանաժառանգք լինէին և ամենայն աւանդելոցն Աստուծոյ ոչ իւիք անտեղեակք։

Դարձեալ առաւել ևս երկիւղածն յաստուծոյ արքայն Աղուանից՝ միամիտ փութով հրաման տայր սատանայակիր և դիւամոլ ազգին սաստիւ՝ թափել զերծանել յունայնավար հնացելոցն և հնազանդ լինել ամենահեշտ լծոյն Քրիստոսի։

Եւ յորժամ զայն արարեալ հաւասարութեամբ և լցեալ զպիտոյն իւրեանց և զկամացն յօժարութիւն, ձեռնատու ևս եղեալ նմա սրբամատոյց վարդապետութեանն ի Բաղասական կողմանս սրբոյ եպիսկոպոսին, որում անուն Մուշեղ կոչէին, հրաժարէր ապա և ի թագաւորէն և յեպիսկոպոսացն և յամենայն եկեղեցւոյն Աղուանից։ Եւ զոմանս յիւրոց աշակերտացն վերակացուս իւրեանց կացուցանէր, հանդերձ արամբ քահանայիւ արքունական դրանն, որում անունն Յովնաթան կոչէին, որոյ բազում յօժարութիւն ի վարդապետութենէն էր գտեալ։

Եւ յանձն առնելով զնոսա և զանձն՝ ամենապահ շնորհացն Աստուծոյ, խաղացեալ գայր ի կողմանցն Աղուանից, անցանել յաշխարհն վրաց» (Կ. 70—72)։

Մաշտոցը նորից Վրաստան է գնում տեսչական այցի և շարունակում իր առաքելական գործունեությունը։ Այստեղ նա հանդիպում է Գարդմանից իշխան Խուրսի, Տաշիրքի իշխան Աշուշայի և վրաց Արձյուղ թագավորի հետ։

«Եւ հանդէպ հասեալ գայր զարդմանական ձորոյն։ Ընդ առաջ լինէր նմա իշխանն Գարդմանից, որում [անուն] Խուրս կոչէին և ասպնջական եղեալ նմա աստուածասէր երկիւղածութեամբ, առաջի դնէր զանձն վարդապետին, հանդերձ իշխանութեամբն իւրով։ Առաւելագոյն իսկ վայելեալ ի հիւթ և ի պարարտութիւն վարդապետութեանն, յուղարկէ զերանելին՝ ուր և երթալոցն էր։ Իսկ նորա անցեալ դիմեալ ի կողմանսն։

Առ որով ժամանակաւ Արձիւղ անուն թագաւորեալ Վրաց, որոյ առաւելապէս պայծառացուցեալ ծաղկեցուցանէր զվարդապետութիւնն և նորա շրջեալ զամենայն աշակերտօքն, պատուիրեալ կալ ի ճշմարտութեանն։

Յայնժամ իշխանին Տաշրացւոց առն պատուականի և աստուածասիրի, որ անուանեալ կոչէր Աշուշայ, ի ձեռն տայր նմա զանձն ամենայն գաւառովն իւրով, և նորա ամենասիրուն վարդապետութիւնն, ոչինչ պակասութեամբ, քան զայլոցն գաւառաց անցուցեալ։

Եւ յանձն արարեալ զնոսա սրբոյ եպիսկոպոսին Սամուէլի, այնմ՝ զոր ի վերոյ նշանակեցաք, ինքն դառնայր ի կողմանս Հայոց Մեծաց» (Կ. 72—74)։

Մենք գրեթե ամբողջությամբ Կորյունից քաղեցինք Աղվանքին և Վրաստանին վերաբերող հատվածները։ Մաշտոցը երկու անգամ լինում է վրաց աշխարհում։ Առաջին անգամ վրաց գահի վրա էր Բակուրը, երկրորդ անգամ՝ Արշիլը, իսկ Աղվանքի թագավորն էր Արսվաղը։ Կորյունը տալիս է և ուրիշ անուններ։

Մաշտոցը երբ մուտք է գործում Վրաստան և Աղվանք, թվում է այդ երկրները նոր էին կանգնել քրիստոնեացման ճանապարհին։ «Մաշտոցի այս առաքելությունը նկարագիրն ունի հեթանոս ժողովրդի մը քրիստոնեական դարձի»,— նկատում է Ակինյանը (Ժ. 41)։

Ուշադրություն դարձնենք Կորյունի առանձին արտահայտություններին, ուր հստակ սահմանագծումներ կան։

Մաշտոցը երբ պետք է գնար Հայաստանի հյուսիս-արևելյան գավառները՝ Գողթն և Սյունիք, թագավորից համաձայնություն է վերցնում. «Յետ այնորիկ,— պատմում է Կորյունը,— առեալ հաւանութիւն երանելի Մաշտոց, որպեսզի տէր եպիսկոպոսն ի կայենականսն, և նա ի սփիւռս հեթանոսաց զբանն կենաց սերմանիցեն» (Կ. 60)։

Կայենական,— արդյոք թագավորի կայանը չէ՞, արքայանիստ վայրը, Արարատյան աշխարհը, թե՞ ուր բանակն է կայանում, բանակատեղին։ Ամեն դեպքում դա քրիստոնեացված շրջան է, քանի որ մյուսը նա կոչում է հեթանոսական սփյուռք։ Իսկ վրաց մասին պարբերությունը սկսվում է այսպես. «Դարձեալ յետ ժամանակի ինչ ընդ մէջ անցելոյ՝ հոգ ի մտի արկանէր սիրելին Քրիստոսի և վասն բարբարոսական կողմանն» (Կ. 62)։

Առաջին դեպքում Կորյունը նկատի ունի քրիստոնյա երկիր, որտեղ դեռ հեթանոսներ կան և ցրվել են ծայրամասերում՝ հեթանոսական սփյուռք, երկրորդ դեպքում՝ ամբողջական ոչ քրիստոնեացված երկիր՝ բարբարոսական կողմեր։ Հույները բարբարոսներ էին համարում այն ժողովուրդներին, որոնք հելլենիստական ոլորտից դուրս էին։ Քրիստոնյաները շարունակեցին ավանդույթը։ Նրանք բարբարոսական էին համարում ոչ քրիստոնյա կամ չքրիստոնեացված երկրները։ Երբ Կորյունն ասում է հեթանոսական սփյուռք, ենթադրվում է հեթանոսության մնացորդներ քրիստոնյա երկրում, բարբարոսական կողմանք՝ ոչ քրիստոնյա աշխարհ։

Առհասարակ Կորյունի ամբողջ բնագիրը Վրաց և Աղվանից մասին նույն միտքն է թելադրում, որ այդ աշխարհները մինչև Մաշտոցի մուտքը դեռ քրիստոնյա չէին, ավելի ճիշտ՝ քրիստոնեությունը դեռ չէր դարձել պետական քաղաքականություն։

Երկու երկրներում էլ թագավորները սիրով համաձայնության ձեռ գալիս Մաշտոցի հետ նրա առաքելական գործունեության՝ «սրբամատույց վարդապետության» համար, Վրաստանում Մաշտոցը մանուկներին «առավ ուսման բովի մեջ ձգեց և հոգևոր սիրով ու եռանդով ի բաց քերեց նրանցից դևերի ու սնոտի կուռքերի պաշտմունքի շարավահոտ աղտն ու ժանգը, այնքան անջատեց հեռացրեց [նրանց] իրենց հայրենի [ավանդություններից] և անհիշող դարձրեց, որ մինչև անգամ ասում էին թե՝ «Մոռացա իմ ժողովրդն ու իմ հոր տունը» (Կ. 63)։ Մաշտոցը Վրաստանի բոլոր կողմերում կարգի է դնում աստվածապաշտության գործը. «Լինդ ամենայն տեղիս վրաց կարգեալ զգործ աստուածապաշտութեան» (Կ. 64)։

Աղվանքի մասին Կորյունը գրում է. «Աղվանքի աստվածավախ թագավորն ավելի ևս հավատարիմ հոգացողությամբ սաստիկ հրամայեց սատանայակիր և դիվամոլ ժողովրդին՝ ձեռք քաշել, ազատվել հնացած դատարկ բաներից և հնազանդվել Քրիստոսի ամենահեշտ լծին» (Կ. 73)։

Ավելի ևս,— ուրեմն առաջ էլ այդպիսի ցանկություն ունեցել է թագավորը և դիմել է այդպիսի քայլերի, բայց այժմ ավելի ևս ցուցաբերում է սաստիկ հոգացողություն և հրամայում է ժողովրդին հրաժարվել հեթանոսությունից։

Մաշտոցի մուտքը համընկնում կամ զուգադիպում է այն պահին, երբ քրիստոնեությունը Վրաստանում և Աղվանքում վերջնականապես պետական կրոնի իրավիճակ է ձեռք բերում։

Ինչպես են հարաբերում այս տվյալները պատմության և պատմագիտության հետ։

ԵՐԿՈՒ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹ

Պատմական ավանդությը լուսավորչին է համարում Վրաց առաքյալ։ VII դարում Կյուրիոն կաթողիկոսը Հայոց Աբրահամ կաթողիկոսին գրում է. «Հարքն մեր և ձեր միաբան ունէին զհաւատս, յորմէ հետէ և սուրբն Գրիգոր զուղղափառ հաւատ կար-

գեաց» (ԼԳ. 171), X դարի վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարելին գրում է, որ սուրբ Գրիգորը տվեց Քրիստոսի հավատը (ՁՐ. 37)։ Իսկ մի ուրիշ ավանդությով, որ նույնպես գրական ծագում ունի, վրաց եկեղեցու հիմնադիրն է Գերի կինը՝ Նունեն։

Այդ զրույցի համաձայն Նունեն հռիփսիմյաններից է, իսկ խորենացուց կարելի է ենթադրել, որ նրան Վրաստան է առաքել լուսավորիչը, երբ վրաց թագավորն էր Միրիանը։

Երկու առաքյալ և երկու ավանդություն, որոնք վերաբերում են նույն ժամանակներին և որոնք ինչ-որ առնչվում են իրար։

Այս ավանդությունների մասին պատմագրության մեջ կան տարամետ կարծիքներ։

Մարը գտնում է, որ Նունեն Իբերիայի առաքելուհին է, իսկ Քարթլին Քրիստոսի խաչը ստացավ լուսավորչի ձեռքով (ՃՁԱ. 169)։ Կ. Կեկելիձեն այս բաժանման մեջ որոշ ճշտումներ է մըտցընում։ Նունեն վրաց առաքելուհին է, նրան է վերաբերել Քարթլիի մի հատվածը՝ Իբերիան, Քուից հյուսիս, իսկ Գրիգորը քարոզչական գործունեություն է ծավալել Գուգարքում, որ ընկած է Քուից հարավ և ենթադրում է հայկական միջավայր (ՄՄԴ. 261—265)։ Նրան համաձայն է Ս. Կակաբաձեն (ՄՄԳ. 5—8)։ Ավելի ուշ Կակաբաձեն գտնում է, որ Գրիգորը եղել է առաքելական շարժման գլուխը, իսկ Նունեն՝ նրա քարոզիչներից մեկը (ՄՄԲ. 7)։

Ն. Ակինյանը նույն ելակետն ունի, ինչ Կեկելիձեն, բայց տարբեր են եզրակացությունները։ Գրիգորը քարոզչություն է ծավալել Սոմխեթիում, «որ է հայկական հայերենախոս ժողովուրդե բնակած աշխարհամաս։ Այս աշխարհամասի մեջ էին,— ճշտում է բանասերը,— Գուգարքի նահանգն ու այսկուրյան այն գավառները, որոնք մինչև 297 իբրև 400 տարիե ի վեր Հայոց Մեծաց մաս կկազմեին և հետո կցվեցան Վրաստանի։ Այս աշխարհամասը ընդունած էր քրիստոնեությունը, ինչպես տեսանք՝ Գրիգոր Լուսավորչեն և անոր հաջորդներեն»։

Բայց Ակինյանը գտնում է, որ Նունեի զրույցը հանգում է Լուսավորչին և Հռիփսիմյանց, «և եթե այդպես է, հարկ է ապամբողջ պատմվածքը նկատել հիշատակարան մը հայոց դարձի պատմության Դ դարու վերջին տասնամյակին» (ԺԸ. 49)։

Գ. Փերաձեն գտնում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի մասին տեղեկությունները պատմական են և վերաբերում են վաղ շրջանի, իսկ Նունեի զրույցը վրաց իրականության մեջ ծնվել է ի հակակշիռ Լուսավորչի. «Այն վայրկյանից, որ Նունեն Վրաց առաքելուհի

է ներկայանում, վրաց տարեգրությունների և հայրագրության էջերից անհետանում է ս. Գրիգորի անունը» (Մխ. 155)։

Ի. Ջավախիշվիլին, ընդհակառակը, ավելի վստահություն է տածում նունեի վարքին, իսկ Գրիգոր Լուսավորչի մասին ավանդությունը դիտում որպես պատմական հորինվածք։ Նա որոշում է նույնիսկ դրա ծագման և տարածարկման ժամանակը՝ VI—VII դդ. (ՃՄ)։

Ջավախիշվիլու այս կարծիքը ընդհանուր ճանաչում ստացավ։ Այն ընդունված է «Ակնարկներ վրաց պատմության» ակադեմիական հրատարակության կողմից, իբրև ճիշտ տարբերակ (ՄՍՋ. 76)։

IV դարում Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությունը թափանցել է Կովկաս։

Ագաթանգեղոսն այսպես է գծում Լուսավորչի քարոզչության սահմանները. «Ընդ ամենայն երկիրն Հայոց, ի ծագաց մինչև ի ծագս ձգտէր տարածանէր զմշակութիւն քարոզութեանն և աւետարանութեանն. ի Սատաղացւոց քաղաքէն մինչև առ աշխարհան Խաղտեաց, մինչև առ Կաղարջօք, մինչև ի սպառ ի սահմանս Մասքթաց, մինչև ի դրունս Ալանաց, մինչև ի սահմանս Կասպից, ի Փայտակարան քաղաք արքայութեանն Հայոց։ Եւ յԱմդացւոց քաղաքէն մինչև առ Մծբին քաղաքաւ, քերէր առ սահմանօքն Ասորւոց առ Նոր Շիրական երկրաւն, և առ Կորդուօք մինչև յամուր աշխարհն Մարաց, մինչև առ տամբն Մահքերտ իշխանին, մինչև յԱտրպատական ձգտէր տարածանէր զաւետարանութիւնն իւր» (Ջ. 439—440)։

Այդպես, Լուսավորչի վարդապետությունը փորձում էր տարածարկվել «ի ծագս մինչև ի ծագս»։ Հայաստանից հյուսիս հարևան երկրներում հաճախ, շատ հաճախ հայտնվում էին մարդիկ, որոնց մախաշների մեջ մի կտոր պանրի հետ և փայտե խաչ կար կամ մասունք։ Բայց դա անցողիկ բնույթ ուներ։

Պատանի Գրիգորիսի՝ Լուսավորչի թոռան ճակատագիրը շատ բան է հուշում։

Գրիգորիսը «կաթողիկոսն էր կողմանցն Վրաց և Աղուանից», նա իր քարոզչությամբ և աստվածահաճո գործերով հասնում է մասքութների երկիրը, որոնց թագավորը Արշակունի էր. «Նոցա և Հայոց թագաւորացն մի ազգաւորութիւն էր տոհմին բնակութեանն»։ Նա մասքութներին քարոզում է Քրիստոսի ճշմարտությունը. «Ասաց նրանց, ճանաչեք աստծուն»։

Սկզբում նրանք համաձայնեցին և ընդունեցին, գրում է

պատմիչը, բայց հետո, երբ հասու եղան աստծո պատվիրաններին՝ «ապա այսպիսի իմն իրօք իբրև լուան», վրդովվում են պատանի քարոզչի դեմ և սպանում նրան։ «Զի ոչ յափշտակեցուք, զի ոչ աւարեսցուք, զի ոչ առցուք զայլոց, իւ՞ կեցցուք այսչափ անչափ զօրաց բազմութիւնք» (ՃԻէ. 13)։

Ողբերգությամբ է ավարտվում Գրիգորիսի քարոզչությունը։

Դա արտահայտիչ վկայություն է, որ քրիստոնեությունը դեռևս հող չուներ, և բազմացեղ Կովկասը անպատրաստ էր Քրիստոսի ավետարանությամբ։ Դա նման էր ծով նետած կոճղի, որ ալեկոծությամբ նորից ափ է ընկնում։

Մովսես Կաղանկատվացու երկի մեջ Աղվանից աշխարհ քրիստոնեության թափանցման մասին կան հետաքրքիր տեղեկություններ։

Երբ Արտազ գավառում նահատակվեց Բադևոս առաքյալը, նրա աշակերտներից մեկը՝ սուրբ Եղիշան վերադարձավ Երուսաղեմ և ձեռնադրվեց Քրիստոսի եղբոր՝ սուրբ Հակոբիկի կողմից, որ Երուսաղեմի առաջին հայրապետն էր, և իր համար վիճակ ընտրելով Արևելքը, գնում է մասքութների երկիրը։ Բազմաթիվ տեղերում շատերին աշակերտ դարձնելով, ճանաչել է տալիս փրկությանը։ Այնուհետև նա իջնում է Աղվանք։ Գալով Գիս կառուցում է եկեղեցի և մատուցում անարյուն պատարագ։ «Յայսմ տեղւոջ եղև սկիզբն արևելեայցս եկեղեցեաց, մայրաքաղաքաց և լուսաւորութեան տեղի»,— ավարտում է իր խոսքը պատմիչը (ՂԲ.9)։

Գրիգոր Լուսավորչի մասին պատմիչը գրում է. «Եւ առեալ այնուհետև զքահանայապետութեանն զպատիւ՝ երթեալ լուսաւորէր զվրաց և զԱղուանից աշխարհն» ՂԲ. 28)։

Իսկ քիչ հետո միևնույն գլխի մեջ Կաղանկատվացին խոսելով Լուսավորչի թոռան՝ Գրիգորիսի մասին, որ այնպես տխուր ճակատագիր ունեցավ, դարձյալ գրում է. «Ձեռնադրեալ յեպիսկոպոսութիւն զմանուկն Գրիգորիս վրաց և Աղուանից աշխարհին՝ երթեալ լուսաւորէր զերկոսին աշխարհս և հաստատէր քրիստոսական հաւատովն գնալ» (ՂԲ. 29)։

Եվ վերջին անգամ՝ երբ «Աղվանքի կաթողիկոս Գրիգորիսի նահատակությունից հետո արևելյան կողմերի ժողովուրդները վերստին թաղվել էին դիցապաշտ կռամոլության մեջ», գալիս է Մաշտոցը և նրանց նորից քրիստոնյա դարձնում» (ՂԲ. 72)։

Այս ամենի մեջ, իհարկե, ավանդական շատ բան կա։ Եղի-

չեն իր քարոզչական գործունեությունը սկսում է մասքութների երկրից, որոնց ճանաչել է տալիս փրկությանը, իսկ Բուզանդը պատմում է, որ Գրիգորիսը իր քարոզչությունը ավարտեց հենց մասքութների երկրում, որոնք այդպես էլ անհաղորդ մնացին փրկությանը: Բայց դա չէ կարևորը:

Ինչպես տեսնում ենք, Լուսավորչի ժամանակ և, թերևս, նրանից էլ առաջ եղել են բազմաթիվ փորձեր, որոնք այնպես էլ անցել են անհաջող: Քրիստոնեությունը չէր արմատավորված, չնայած պետության գլուխ կանգնած որոշ մարդիկ կարող էին հակված լինել դրան: Կաղանկատվացին թվում է Աղվանից արքանեվրին. «Իսկ որք ըստ կարգի կացին թագաւորք տանս Աղուանից՝ անուանք են այսոքիք. Վաչական քաջ, Վաչէ, Ուռնայր, Վաչական, Մրհաւան, Սատոյ, Ասայ, Եսուաղէն, Վաչէ, ապա բարեպաշտն Վաչական արքայ Ազուանից (ՂԲ. 32—33):

Պատմիչը տեղեկացնում է. «Բազումք ի սոցանէ քրիստոսասէր և բարի վարուք կեցեալ՝ տարան յիւրաքանչիւր ժամանակի զվախճան» (ՂԲ. 33): Բազումք ի սոցանէ,— ուրեմն շատերն էլ քրիստոսասեր կյանքով չեն ապրել, այսինքն քրիստոնյա չեն եղել: Քրիստոնեությունը իբրև դավանանք դեռ անձնական նախասիրություն էր:

Աղվանքը «սակաւ ինչ ծանուցեալ էր զծագումն փրկութեան Հշմարիտ Արեգականն»,— ճիշտ բնորոշում է պատմիչը (ՂԲ. 10):

Այդպես զծագումն փրկութեան Հշմարիտ Արեգականն փոքր ինչ ծանոթացել էր և Վրաստանը:

Գրիգորիսին էր վերապահված Վրաստանի և Աղվանքի կաթողիկոսությունը: Նա քարոզչություն էր ձեռնարկել նաև Ատրպատականում: Դա արդեն ցույց է տալիս, որ նրա իշխանության սահմանները սոսկ տարածական բնույթ ունեին և ոչ՝ վարչական: Քրիստոնեությունը պետականորեն չէր ընդունված այդ երկրներում, բայց իրենով էր տոգորել նրանց հարավային շրջանները, որոնք կամրջվում էին քրիստոնեացված Հայաստանի հետ և ուր բավական ստվար շերտ էր կազմում հայկական տարրը:

Իսկ Նունեն: Ի՞նչ դեր է խաղացել վրաց առաքելուհին: Դա շատ կարևոր է, որովհետև Նունեի զրույցով է հագեցած, կամ ավելի ճիշտ, դրանով են պայմանավորվում վրաց IV դարի պատմության խնդիրները:

ԳԵՐԻ ԿԻՆԸ ԵՎ ՆՈՒՆԵՆ

Նունեի զրույցը անցել է զարգացման անսովոր ուղի: Նրա նախնական տեսքը և հետագա խմբագրությունը չեն կապվում իրար:

Գերի կնոջ մասին մեզ հաղորդում է IV դարի պատմիչ Ռուփինոսը, որ լսել է վրաց արքայազն Բակուրից: Մի գերի կին մայրաքաղաքում գաղտնի դավանում է Քրիստոսի հավատը: Մի երեխա անհույս հիվանդանում է: Մայրը բերում է գերի կնոջ մոտ: Նա բուժում է երեխային: Դրանով տարածվում է գերի կնոջ համբավը: Հիվանդանում է թագուհին: Գերի կինը իր դավանած աստծո զորությամբ բուժում է և նրան: Մի անգամ թագավորը գնում է որսի: Անսպասելի խավար է պատում: Թագավորը ահաբեկված հիշում է գերի կնոջ աստծուն: Խավարը տեղի է տալիս: Դրանից ազդված թագավորը ընդունում է Քրիստոսի հավատը: Նա լսում է եկեղեցի կառուցել: Գերի կինը աղոթքով տեղից շարժում էր ծանր սյուները: Եկեղեցու շինարարությունից հետո նրանք դիմում են Կոստանդին կայսեր: Նա քահանաներ է հղում, որոնք և մկրտում են դարձի եկած ժողովրդին (ՃԲ. 61—67):

Այս նույնը գիտեր Գեղասիոս Կեսարացին, որի պատմությունը կորած է: Թերևս Ռուփինոսը վերցրել է Կեսարացուց լատիներեն թարգմանությամբ և կատարել որոշ խմբագրումներ, առանց շատ հեռանալու աղբյուրից:

Զրույցի մեջ չենք գտնում ոչ մի անուն. գերի կին, մայրաքաղաք, թագուհի, թագավոր, հիվանդ երեխայի մայր: Որտե՞ղ են կատարվել գործողությունները, նույնպես անհայտ է և ե՞րբ: Միայն հիշատակվում է մի պատմական անձնավորություն, Կոստանդին կայսր, որ հավանություն է տալիս իրադարձություններին և քահանաներ հղում[1]:

Բոլորովին անկերպ մի զրույց, որ չունի տեղագրություն, միջավայր և ժամանակ: Եթե Բակուրն է զրույցի հեղինակը, ապա լավ չի հյուսել և թույլ հիշողություն ունի: Արքայազնը չգիտի գահակալի, այսինքն իր հոր կամ հարազատ արյունակցի անունը:

[1] Նունեի զրույցը կազմված է նույն անորոշ արտահայտություններով, ինչ Հովհանի և Դանիելի զրույցները: «Կին ոմն վարս պարկեշտս և զգաստս ունելով», «գերեալն կին», «ապա պատահէր նոցա թագաւորական մանգան միոյ տղայոյ», «կին թագաւորին», «կինն գերեալ», «թագաւորն վրաց» և այլն «ՃԲ. 61—67):

Նա չգիտի նույնիսկ, թե իր երկրի մայրաքաղաքը ինչպես է կոչվում։

Նունեի վարքը վրաց մատենագրության մեջ հանդես է գալիս X դարում։ Հայտնի է շատբերդյան ձեռագրի օրինակը (ՃՂէ. 16—27, 49—116), որ Գերի կնոջ զրույցի հետ ունի միևնույն թեման։ Այստեղ արտահայտված են զրույցի բոլոր հիմնական գծերը. Առաքելուհին գալիս է մայրաքաղաք, ապրում է մենակուրյան մեջ, կատարում է հրաշագործություններ, բուժում է հիվանդ երեխային, թագուհուն, թագավորը որսի ժամանակ տեղի ունեցած հրաշքի ազդեցությամբ ընդունում է Քրիստոսի հավատը, կառուցում են եկեղեցի, առաքելուհին աղոթքով շարժում է ծանր սյունը, դիմում են Կոստանդին կայսեր, կայսրը քահանաներ է հղում, դարձի է գալիս ժողովուրդը։

Բայց շատբերդյան վարքում Գերի կնոջ զրույցը ձեռք է բերել մանրամասներ, որ լրիվ անծանոթ են Գեղասիսի Պատմությանը և ունեն շեշտված դիմորոշ հոդ։ Այստեղ արդեն ամեն ինչ կա իբրև սկզբնաղբյուր. պատմական դեմքեր կամ գործող անձինք, իրադարձություններ, աշխարհագրական միջավայր, տեղանք և ժամանակագրություն։

Գերի կինը՝ Նունե, թագավորը՝ Միրիան, թագուհին՝ Նանա, արքայական նստավայրը՝ Մցխեթ, Նունեի հայրը՝ Զաբուղոն, կապադովիկայի զորավար, մայրը՝ Շուշան, մորեղբայրը՝ Հոբնաղ, Երուսաղեմի պատրիարք, և ուրիշ մանրամասներ։ Նունեն երկու տարի ապավինում է մի քրիստոնյա հայ կնոջ՝ Նիկիփոր Դվինեցուն, ապա՝ հարում Հռիփսիմյաններին և գալիս Հայաստան, երբ իշխում էր Տրդատը։ Կույսերի նահատակությունից հետո Նունեն գնում է վրաց կողմերը։ Նա հաստատվում է Մցխեթում, քարոզության դուրս գալիս Ծոբեն, ապա էրցո, կանգ առնում Ծալեթում, գնում մի փոքրիկ բնակավայր, որ կոչվում է էդեմ, ապա՝ Կածարեթ, ապա՝ Կախեթ, մնում է Կցել գյուղում։ Այստեղ հիվանդանում է և վերադարձի ճանապարհին վախճանվում Կխոեթի Բոդին գյուղում։ Նրա սնարի մոտ էին Ռև արքայորդին և իր կինը՝ Սալոմեն՝ հայոց Տրդատ թագավորի աղջիկը, ինչպես և արքեպիսկոպոս Հովհաննեսը։ Նրանք եկել էին Ուջարմայից։

Կան և ուրիշ անուններ. Կոստանդնի մայր Հեղինե, Աբիաթար հրեա քահանա, հիվանդ երեխայի մայրը՝ Սիդոնիա, էրուշեթի, Մանգլիս, ուր եկեղեցի են կառուցում և այլն։

Զրույցն ունի նաև բավական խիտ ժամանակագրական հյուսք.

Կոստանդինը մկրտություն ընդունեց Քրիստոսի հարության 310-րդ տարում։ Դրանից տասը տարի հետո Հեղինեն գնաց Երուսաղեմ, որ փնտրի սուրբ խաչը, իսկ տասնչորս տարի անց ինչ-որ պատճառով տնից հեռացավ Հռիփսիմեն, որ արքայական ծագում ուներ, որի հետ է և Նունեն։ Հռիփսիմյանների նահատակությունից հետո Նունեն վրաց կողմերն է փախչում և Մցխեթում թաքնված մնում երեք տարի։ Քարթլի գալու չորրորդ տարում նա սկսում է իր քարոզչությունը, վեցերորդ տարում՝ հավատի բերեց թագուհուն, յոթերորդ տարում՝ թագավորին և, վերջապես, Նունեն «հոգին տվեց աստծո ձեռքը իր Քարթլի գալու տասնհինգերորդ, Քրիստոսի հարության 338 և աշխարհի ստեղծագործության 5838 տարում» (ՃՂէ. 26)։

Ինչպես տեսնում ենք, Գերի կնոջ անդեմ զրույցը լիովին պատմական գույն է ստացել։

Գերի կնոջ մասին Գեղասիոս Կեսարացու հաղորդման և շատբերդյան Նունեի վարքի միջև դժվար է տեսնել բնագրային որևէ կապ, կամ որևէ օղակ, անցման պահ։ Նույնն են միայն թեման և սյուժեն, և պարզ երևում է, որ ոչ թե Գերի կնոջ զրույցը IV—X դարերի ընթացքում ապրել է բանահյուսական—ավանդական զարգացում, այլ ուղղակի Գերի կնոջ սյուժեի վրա ստեղծվել է գրական երկ՝ վարքաբանական հորինվածք, որ հետո անցնում է մատենագրական մեծ ճանապարհ։

«Տակավին քիչ ուսումնասիրված վրացական անվանացանկի մեջ խնդրին վերաբերող շրջանում չենք գտնում Նինո անունը։ Վրաց ամբողջ սրբախոսական կամ հայրենագիտական մատենագրությունը լռում է այդ սրբուհու մասին, մինչդեռ հետագա ուշ շրջանի գրականությունը նրան մեծ և փառավոր տեղ է հատկացնում։ Հանկարծ այն երևան է գալիս X դարում և սկսվում է գովաբանվել մատենագիրների կողմից, հիշվել տոնացույցերի մեջ»,— գրում է Գ. Փերաձեն (Մխ. 154, ժե. 332)։

Այդպես։ Այն ամբողջ շերտը, որ ավելացվել է Գեղասիոս Կեսարացու պատումի վրա, սկսել է նստվածք տալ X դարից, և պատմական չէ։

Բայց թերևս ավանդությունն անթեղված էր մինչև X դար և միանգամից հրապարակ եկավ իբրև անօրինակ հիշողություն։ Այդպիսի վարկած դժվար է թույլ տալ.

«Անշուշտ, եթե ուզենանք պնդել իրերի պարզ հնարավորության մասին, կարելի է թերևս համաձայն լինել այն բանին, թե

ավանդությունը երկար դարեր ծանր քնի մեջ ընկղմված՝ հանկարծ ձև և կերպարանք է ստացել ճիշտ այն պահին, երբ արդեն միջօրե էր, բայց ո՞վ կարող է հավատալ դրան, եթե նախապես ազգային կամ հայրենասիրական նախապաշարումով չի տոգորված,— գրում է Պետերսը։— Այս վարքագրությունը, որ առաջին անգամ հրապարակ է գալիս 973 թվականին և դրանից հետո չի դադարում փոփոխություն կրելուց, չի կարող ուրիշ բան համարվել, եթե ոչ՝ վեպ, դյուցազներգություն, զրույց կամ ինչ-որ կուզեք» (ՄԼԲ. 50—51)։

Կ. Կեկելիձեն մերժում է Գերի կնոջ զրույցի գրեթե այն ամբողջ նոր շերտը, որ կապվում է Նունեի հետ։ Նա չի ընդունում վարքը, բայց դարձի պատմությունը փորձում է դնել իրական հողի վրա։

«Այս աղբյուրների պատմական արժեքը համենայն դեպս, մեծ չէ,— գրում է Կեկելիձեն,— դրանք լի են զրույցներով, հակաժամանակաբանությամբ և իրար հակասող դեպքերով ու ավանդություններով»։

Կ. Կեկելիձեն Նունեին պոկելով իր վարքաբանական միջավայրից, փորձում է, սակայն, հավաստել նրա ազգային ծագումը. «Նունեի անձնավորության մասին այն զրուցախառն մանրամասները, որ գտնում ենք մեր հնագույն աղբյուրների մեջ, ընդունելի չեն։ Նունեն ոչ բարձրաստիճանի դուստր էր և ոչ էլ պատրիարքի քրոջ աղջիկ։ Նա ոչ Երուսաղեմում է ծնվել և ոչ էլ այնտեղ դաստիարակվել, նա եկել է ոչ Պոլսից և ոչ՝ Հռոմից։ Նա ոչ հույն էր և ոչ հայ, այլ վրացի, թեպետ դա վարքագիրը դիտմամբ ժխտում է» (ՄԻԲ. 45—50)։

Այդպես, չնայած մերժվում է ամբողջ վարքը, բայց չի մերժվում վարքաբանական հերոսի պատմականությունը։

Կ. Կեկելիձեն Նունեի մասին աղբյուրների ծագումը դնում է 882—912 թվականների միջև։

Հաճախ ընդունելով, որ Գերի կնոջ զրույցը նախնական է, այնուամենայնիվ Վարքից նախասիրությամբ անվավեր և հետոսմուտ են համարվում որոշ տարրեր, և ոչ թե վարքաբանական ամբողջ նոր շերտը։

«Այն աղբյուրներից, որոնք նկարագրում են Քարթլիի քրիստոնեացումը, հնագույնն են Հունա-Հռոմեականները,— գրված է վրաց պատմության բազմահատորյակում։ — Դրանք միայն կես դարով են բաժանված բուն Քարթլիի դարձից։ Առավել նշանակա-

վից է, որ հենց ճիշտ այս հնագույն աղբյուրներում ոչինչ ասված չէ այն մասին, որ Քարթլիի քրիստոնեացումը որևէ կերպ առնչված լինի Հայաստանի քրիստոնեացման հետ, և այս բնական էլ է, քանի որ Հայաստանում քրիստոնեության հռչակումը որպես պետական կրոն տեղի է ունեցել երեսուն տարով ավելի վաղ, քան Քարթլիում (մոտ 300 թ.)։ Ուստի և պարզ է, որ Նունեի առնչումը Հռիփսիմյանների և Գրիգոր Լուսավորչի հետ ուշ շրջանի պատմություն է» (ՄՄՋ. 76)։

Հեղինակները հնագույն աղբյուրներ ասելով՝ նկատի ունեն Ռուփինոսի կամ Գեղասիոս Կեսարացու Գերի կնոջ մասին հաղորդումը։ Հիրավի հնագույն աղբյուրներում ոչ մի խոսք չկա Հռիփսիմյանների և Գրիգոր Լուսավորչի մասին, բայց այնտեղ ոչ մի խոսք չկա նաև, որ Գերի կինը Նունեն է, վրաց թագավորը՝ Միրիանը, որ վրաց մայրաքաղաքը Մցխեթն է և ուրիշ վարքագրական տեղիներ, որոնք հայտնի են շատերդյան վարքից. ի՞նչ ճանապարհով անցավ Նունեն, որտե՞ղ քարոզեց, ե՞րբ եկավ Վրաստան, ովքե՞ր էին նրա ծնողները, ե՞րբ սկսեց իր առաքելական գործունեությունը, ե՞րբ վախճանվեց և այլն։ Եթե Հռիփսիմյանների և Գրիգոր Լուսավորչի առնչումը Գերի կնոջ հետ հետագա ընդմիջարկություն է, ապա հետագա ընդմիջարկություն է Գերի կնոջ հետ և Նունեի առնչումը։ Հռիփսիմյան կույսերը և Նունեն միաժամանակ են տեղ գտնում Գերի կնոջ սյուժեի մեջ։

Ինչպես տեսնում ենք, վրաց առաքելուհու կապը Լուսավորչի և Հռիփսիմյանների հետ պարզ չէ։

Պարզ չէ և վրաց դարձի ժամանակը։

Ա. Գոլովինը Նունեի ձեռքով Քարթլիի մկրտությունը դնում է 314 թվականին (ՃԽԵ. 25), Ա. Բարատովը՝ 325 (ՃԼԲ. 13), Դավիթ Բագրատիոնը՝ 312 (ՃԽՀ. 18), Վախտանգ Բագրատիոնը՝ 320 (ՃԽԲ. 15), «Բագրատիոնները սոսկ դատարկ բառերով են բավարարվում և ոչինչ չեն հայտնում մեզ իրենց սեփական հաշվումների մասին»,— գրում է Ա. Բարամիձեն (ՄՄԱ. 104)։ Թեհմուրազը նախընտրում է 331 թվականը (ՄՄԱ. 104), Ֆ. Դյուբուա դը Մոնպերեն դարձը ենթադրում է ավելի վաղ՝ 276 թ., բայց, թերևս, տեսնելով, որ դա շատ է անհավանական, վերադառնում է 318 թ. (ՄՁԷ. 61)։ Թ. Ժորդանիան տեղադրում է 323-ից 325 թվականների միջև (ՄՁՐ. 31—32), Մ. Ջանաշվիլին՝ 324 (ՃՄԱ. 47), իսկ նույն աշխատության վրացերեն տարբերակում ընդունում է 318-ը (ՄՁՔ. 18), Մ. Բրոսսեն՝ 328 (ՄՂ. 128), Ա.

խախանովը՝ 332 (Մե. 42), Կ. Յինցաձեն՝ 335 (ՄՂԱ. 1—3), Ի. Ջավախիշվիլին՝ 337-ի շրջանում (ՃՄ. 100), Շ. Մեսխիան՝ IV դարի 30—40-ական թվականներին (ՃՋէ. 7), Կ. Կեկելիձեն՝ 356 (ՄԿԱ. 1—53), Ա. Բարամիձեն մեկ տարով ուշ՝ 357 (ՄՄԱ. 117), Ն. Ակինյանը՝ 396-ից հետո (ժե. 43)։

Այս բոլոր հեղինակները, բացի Կ. Կեկելիձեից, դարձի ժամանակը որոշում են Նունեի Վարքի տվյալներով, իսկ Ն. Ակինյանն ունի բոլորովին ուրիշ կռվաններ։

Ինչպես տեսնում ենք, թվերի շրջագիծը բավական լայն է՝ 276-ից 396, այսինքն՝ III դարի երկրորդ կեսից մինչև IV դարի վերջը։ Դա ինքնին ասում է, որ Նունեի Վարքը դարձի թվագրման համար ժամանակագրական որոշակի հիմքեր չի տալիս։

•

ՄԻՐԻԱՆ

Շատբերդյան բնագիրը հավաստում է, որ Նունեն Հռիփսիմյաններից էր և գործել է Տրդատ Գ Հայոց թագավորի օրոք։ Իսկ վրաց աշխարհում Տրդատի դերը ստանձնում է Միրիանը։ Նշանակում է Նունեի վարքի համաձայն քրիստոնեությունը իբրև պետական կրոն երկու երկրներում հաստատվեց միաժամանակ, և Միրիանը վրաց առաջին քրիստոնյա թագավորն է։

Հետևենք սակայն պատմությանը։

Հայաստանը քրիստոնեության անցավ առաջին Սասանյանների հետ քաղաքական հարաբերությունների մեջ։ Առաջին Սասանյանների մուտքը քաղաքական հրապարակ անհետևանք չմնաց նաև վրաց համար։

Վրաց հին պատմության հիմնական աղբյուր են երկու բնագիր՝ «Վրաց դարձը» (X դար) և «Թագավորաց պատմությունը» (XI դար)։ Այդ աղբյուրները ավելի զրուցատրական բնույթ ունեն և ծածկված են ավանդության շերտով, որ դժվար է պեղել։ Նրանց նկատմամբ պատմական գիտության մեջ անվստահություն կա, որ հաճախ տանում է ժխտման։ Ի. Ա. Ջավախիշվիլին գտնում է, որ Լեոնտի Մրովելու երկը «վրաց ժողովրդի հնագույն պատմության համար այժմ համարյա բոլորովին պիտանի չէ» (ՃՄՔ. 183)։

Բայց հունա-հռոմեական և հայ պատմիչների հաղորդած տվյալները, Քաաբա ի Զարդուշտի (SKZ) և Պայկուլիի Սասանյան արձանագրությունները հաճախ զարմանալիորեն համաձայն

են «Թագավորաց պատմության» հետ և ցույց են տալիս, որ այդ մատյանում ճիշտ հիշողություններ են ամբարված։

Երբ Արտաշիրը սպանեց Արշակունի վերջին արքային՝ Արտավանին և հաստատեց նոր դինաստիա, հաջորդ տարին Խոսրով Թագավորը դուրս եկավ նրա դեմ։ Խոսրովին զինակցում էին վրացիք և աղվանները։ «Արդ՝ ի միւս ևս ի գլուխ տարւոյն սկսաներ Խոսրով Թագաւորն Հայոց գունդ կազմել և զօր բովանդակել, գումարել զզօրս Աղուանից և Վրաց, և բանալ զդրունս Ալանաց և զՃորայ պահակին, հանել զզօրս Հոնաց, ասպատակ դնել ի կողմանս Պարսից, արշավել ի կողմանս Ասորեստանի, մինչև ի դրունս Տիսբոնի»,— գրում է Ագաթանգեղոսը (Զ. 16)։

Ագաթանգեղոսին համերաշխում է Լեոնտի Մրովելին՝ «Թագավորաց պատմության» հեղինակը։ «Հայքում (Սոմխեթում) Թագավոր դարձավ Խոսրովը (Կասրո, Կոսարոս) և այս Խոսրով Հայոց (սոմեխների) Թագավորը սկսեց պատերազմել Քասրե պարսից Թագավորի հետ, և նրան օգնում էր Վրաց Ասփագոր Թագավորը։ Եվ Ասփագորը բացեց Կովկասացվոց դուռն և դուրս բերեց օսերին, լեզգիներին (լեկերին) և խազարներին և գնաց Խոսրով (Կասրո, Կուսարոս) Հայոց (սոմեխների) Թագավորի մոտ, պարսից հետ պատերազմելու» (ՋՔ. 162)։

Արտաշիրը և ապա՝ Շապուհը հյուսիսային ցեղերի ճանապարհը փակելու համար ձեռնարկում են Մերձկասպյան արշավանքները։ Աղվանքը դուրս է գալիս պայքարից, իսկ Վրաստանը չեզոքացնելու համար պարսիկները բռնում են այլ ճանապարհ։

Նոր դինաստիայի առաջին խնդիրն էր նվաճել Հայաստանը։ Արձանագրության մեջ ասված է, որ Շապուհը երկու անգամ հարկադրված էր հայերի պատճառով պատերազմի դուրս գալ Հռոմի դեմ։ Հայաստանը մեկուսացնելու համար նրանք ձգտում էին սիրաշահել վրաց։ Եթե Արմազում գտնված արծաթյա գավաթի պահլավերեն արձանագրությունը ճիշտ է ընթերցված, ապա դեռ Արտաշիր Ա-ի արքունի պաշտոնյաներից մեկը իր բարեկամությունն է հավաստում վրաց բդեշխին (ՃԼԲ. 30)։ Սակայն, ինչպես երևում է, վրացիները չեն ենթարկվում պարսից հրապուրանքին։ Տրեբելլիոս Պոլլիոնը վկայում է, որ նրանք վրդովմունք են հայտնում Շապուհի կողմից Վալերիանոսի գերության առթիվ, որ տեղի ունեցավ 260 թ.։ Նրանք նույնիսկ հռոմեական զորահրամանատարին խոստանում են օժանդակ զորք՝ գերված կայսեր ազատելու համար։ Նշանակում է մինչև 260 թ. Վրաստանը դեռ

պահում էր իր քաղաքական անկախությունը և համերաշխ էր հայոց հետ։

«Քարթլիս ցխովրեբայում» ասված է, որ երբ Անակը դավադրաբար սպանեց Խոսրով հայոց թագավորին, պարսից արքան ներխուժեց Հայաստան և ապա՝ Վրաստան։ Ասփագորը, որ մարտակից էր Խոսրովին, գնում է Օսեթիա օգնություն ստանալու, բայց այնտեղ մահանում է։ Ընդհատվում է վրաց Փառնավազյան դինաստիան։

Այդպիսով, «Քարթլիս ցխովրեբայի» համաձայն Հայաստանում և Վրաստանում գրեթե միաժամանակ դադարում են ազգային դինաստիաները։ Դա ճիշտ է արտացոլում պատմական իրականությունը։

Խորենացին գրում է, որ Խոսրովի սպանությունից որոշ ժամանակ հետո պարսից արքան ներխուժում է Հայաստան։ Խոսրովի որդին՝ Տրդատը փախչում է հունաց կողմերը, և երկիրը կառավարում է Արտաշիրը։ Սկսվում է Անիշխանության շրջանը՝ «ժամանակս անիշխանութեան»։

Խորենացու հաղորդումն հաստատվում է Քաաբա ի Զարդուշտի արձանագրությամբ (SKZ), որ փորագրվել է Շապուհի հրամանով ի նշանավորումն Հռոմի դեմ իր երեք մեծ հաղթանակների՝ Միսիխեասում, Բարբարիսոսի տակ և Խառանի ու Եդեսիայի մոտ։ Վերջին անգամ Շապուհը հաղթանակ է տանում Վալերիանոս կայսեր դեմ 260 թվականին, որից հետո ներխուժում է Հայաստան և Վրաստան։ Արձանագրության համաձայն «Հայաստանի մեծ թագավոր» է դառնում Շապուհի ավագ որդին՝ Որմիզդ Արտաշիրը (ՄԽՋ. 17)։

Ավանդությունը հակոտնյա է ժամանակագրության։ Ժամանակագրությունը ավանդության որդն է։ Պատմության համար բոլորովին հակառակը. «Ոչ է պատմութիւն ճշմարիտ առանց ժամանակագրութեան»,— հայտարարում է Խորենացին (Ղ. 224)։ Ժողովրդական հիշողությունը լի է անճշտություններով։ Օսեթիայում Ասփագորի մահից հետո վրաց գահն անմիջապես չի անցնում Միրիանին՝ պարսից արքայորդուն, ինչպես համոզված է ավանդությունը։ Արձանագրության մեջ Շապուհի արքունական ցանկում հիշատակվում են չորս թագավորներ, որոնցից վերջինը՝ «Համազասպ թագավոր Իբերիայի» (ԵՒՋ. 19)։ Ով էր Համազասպը, դժվար է ասել, բայց որ նա իշխանություն է բարձրացել Շապուհ Ա-ի կողմից՝ պարզ է։ Շապուհի հոր՝ Արտաշիր Ա-ի

արքունական ցանկի մեջ Համազասպ՝ թագավոր Իբերիայի և, առհասարակ, Իբերիայի թագավոր չի հիշված։ Այդ նշանակում է մինչև Շապուհի երրորդ հաղթանակը (260 թ.) Իբերիան դեռ չէր նվաճված, և 261 թվականին Փառնավազյանների անկումից հետո, երբ երկիրն ընկավ պարսից տիրապետության տակ, վրաց թագավոր դարձավ Համազասպը։

«Քարթլիս ցխովրեբայում» խոսք կա մի Համազասպի մասին. «Քաջն Փարսմանի թոռան որդի Ամազասպը» (ՁՌ. 161)։ Հայկական տարբերակում նրա ծագումը չի նշված։

Նա վատ համբավ է վաստակել. «Ապա նա հանդգնությամբ սկսեց վրեժխնդրություն անել և երևելիներից շատերին ոչնչացրեց։ Հենց այս պատճառով Քարթլիի ժողովուրդը նրան ատեց և ատելի դարձավ նա նաև հայերի համար, և սիրեց նա պարսիկներին»,— ասված է «Քարթլիս ցխովրեբայում» (ՁՌ. 161)։

Դա, անշուշտ, նույնն է SKZ-ի Համազասպի հետ, որ բարձր դիրք ուներ Շապուհի արքունիքում։

Ահա այս Համազասպին է հաջորդում Միրիանը։

Միրիանի ինքնությունը պատմագիտության կողմից չի որոշված։ Այդ խնդիրը սակայն կարևոր է։ Նունեի զրույցը նրա հետ է կապում վրաց դարձի իրողությունները։ «Քարթլիս ցխովրեբայի» համաձայն Միրիանը պարսից Արտաշիր թագավորի որդին էր։ Վրաց մեծամեծները խորհրդի նստելով Մցխեթում Մաժան սպարապետի մոտ, որոշում են իրենց հնազանդությունը հայտնել արքային և խնդրում են նրա որդուն իրենց թագավոր։ Այդպես է սկսվում Միրիանի կառավարումը։

Միրիանի գործողությունների մեջ շատ բան տարակուսանք է առաջացնում։ Նա դուրս է գալիս վրաց ազգային-պետական շահերից։ Նույնիսկ փորձում է դաշնակցել Հռոմի հետ պարսից դեմ և ընդունում է քրիստոնեություն։

«Անհասկանալի է, թե պարսից արքայազնը ինչպես կամ ինչու մոռացավ իրանական ամեն ինչ։ Յուրացրեց վրացականը, դաշնակցեց հռոմեացիներին Իրանի դեմ, դարձավ վրաց մշակույթի ականավոր գործիչ, քրիստոնեություն ներմուծող և անձնվեր տարածող»,— ասված է «Ակնարկներում» և փորձ է արվում բացատրություն տալու.

«Առաջին հայացքից պարզ երևում է, որ այս պատումում շատ բան ճիշտ չէ։ Ամենից առաջ ուշադրություն է գրավում Միրիանի ծագման պատմությունը, որը խիստ կասկածելի է

թվում։ Մի կողմ թողնելով այն պարագան, որ Միրիանը համարվում է Սասանյան առաջին արքայի, այսինքն Արտաշիրի (224—241) որդին, մի բան, որ միանգամայն բացառված է, «Թագավորաց պատմության» տվյալները (անուններ, գահակալական տևողականություն և այլն) չեն համապատասխանում III—IV դարերի Իրանի արքաներին։ Ուստի և ճիշտ պիտի համարել այն կարծիքը, որ Միրիանի այդպիսի ծագման մասին զրույցը առաջացել է նրան հարմար մեծ և նշանավոր նախնիներ գտնելու ցանկությամբ» (ՄՄՋ. 60)։

Այժմ սակայն Քաաբա ի Զարդուշտի և Պայկուլիի արձանագրությունների շնորհիվ իրանագիտության մեջ շատ ավելի տեղեկություններ կան առաջին Սասանյանների մասին, որով կարելի է կողմնորոշվել։ Ով զարմանալիորեն «Թագավորաց պատմությունը» Միրիանի ծագման և նրա կողմից ու նրա շուրջ ծավալված պատմական իրողությունների մասին որոշ աղարտումներով պահպանել է ճիշտ հիշողություն։

«Քարթլիս ցխովրեբայում» Միրիանի մասին պատմածները հիշեցնում են Սասանյան Ներսեհին։

«Երբ Միրիանը քառասուն տարեկան դարձավ,— ասված է «Թագավորաց պատմության» մեջ,— վախճանվեց Միրիանի հայրը՝ պարսից թագավորը, և նրանից հետո պարսից թագավոր նստեց նրա կրտսեր եղբայր Բարտամ կոչեցյալը... Պարսից մեծավորներն ու մարզպանները... պարսից թագավորությունը հանձնեցին Բարտամին, իսկ Միրիանին, սիրտը շահելու համար, տվին Բարտամից Ջազիրքը (Ջազիրեթը), Շամի կեսը, Ատրպատականը (Ադարբադագանը), հետը կցելով ամբողջ այս Քարտլին, Հայքը (Սոմխեթը), Ռանը, Հերքը (Հերեթը) ու Մովականը» (ՁՔ. 166)։

Այդպես եղավ Ներսեհի հետ։ Ներսեհը Շապուհի երրորդ որդին էր և, Որմիզդ-Արտաշիրից ու կրտսեր Շապուհից հետո, հաջորդաբար գահի ժառանգորդը։ Բայց երբ մեռնում է Որմիզդ-Արտաշիրը, որ փոխարինել էր իր հորը, գահի վրա տեսնում ենք վահրամին՝ Շապուհ Ա-ի կրտսեր որդիներից մեկին և ոչ՝ Ներսեհին, կամ Մեսենի թագավորին, որ կրում էր հոր անունը։ Նա հավանաբար մահացել էր։ Բռնադատված էին Ներսեհի իրավունքները։

Այդպես, «Քարթլիս ցխովրեբայի» համաձայն Բարտամը թյուրում է Միրիանի իրավունքները, պարսից իրականության

մեջ իբրև գահի հավակնորդ Վահրամը (Բահրամը) կանխում է Ներսեհին։ Ուշադրություն դարձնենք Բարտամ և Բահրամ անունների զուգադիպության վրա։

Շապուհ Ա-ի և ապա՝ Որմիզդ-Արտաշիրի գահակալության ժամանակ Վահրամը (Բահրամը) կառավարում էր Գիլանը և մերձկասպյան շրջանները։ Վահրամի՝ պարսից գահին նստելուց հետո Ներսեհը դառնում է Հայաստանի թագավոր, որ հայտնի է Պայկուլիի արձանագրությունից։ Նրա իշխանության սահմանները ձգվում էին Հայաստանից շատ հեռու։ Թերևս այդ ժամանակ նրան են անցել նաև մերձկասպյան երկրները և Վրաստանը։

Մինչ այդ սակայն Ներսեհի իշխանության տակ էր վիթխարի մի տարածություն. Սակաստան, Թուրան, Հնդկաստան, «մինչև ծովի ափերը»։ Պետք է որ դա բավարար լիներ։ Ինչո՞վ բացատրել նրա նոր նշանակումը։

Հայաստանը, որ ընկած էր Պարսից արևմտյան սահմաններին, Իրանի աշխարհակալության համար քաղաքական կարևոր դեր ուներ։ Արշակունիների ժամանակ Հայաստանի կառավարողը պարսից արքունիքում համարվում էր երկրորդը. «Զի որ Հայոց թագաւոր էր, նա էր երկրորդ Պարսից տէրութեանն»,— գրում է Ագաթանգեղոսը (Ջ. 15)։ Այդ ավանդությունը շարունակվեց Սասանյանների կողմից։ Որմիզդ-Արտաշիրը, որ 261 թվականին դարձավ «Հայաստանի մեծ թագավոր», Շապուհից հետո ամենաբարձր դիրքն ուներ։ SKZ արձանագրությունից երևում է, որ նրան էր տրվում առաջին պատիվը։ SKZ-ում պարսից աշխարհակալության մեջ հիշվում են չորս թագավորներ, բայց ոչ մեկը չի կոչվել մեծ, և, վերջապես՝ Շապուհի մահից հետո պարսից գահը ժառանգեց Որմիզդ-Արտաշիրը՝ «Հայաստանի մեծ թագավորը» և ոչ՝ ուրիշ ոք։ Հնարավոր է «Հայաստանի մեծ թագավոր» պատվավոր տիտղոսը շնորհվեց Ներսեհին, որպեսզի մի փոքր մեղմացվի նրա ձգտումը դեպի գահը»,— գրում է Լուկոնինը (ՃՀԱ. 108)։ Հենց այդպես էլ բացատրում է «Քարթլիս ցխովրեբան». «Պարսից մեծավորներն ու մարզպանները... Պարսից թագավորությունը հանձնեցին Բարտամին, իսկ Միրիանին սիրտը շահելու համար տվին Բարտամից Ջազիրքը (Ջազիրեթը), Շամի կեսը, Ատրպատականը (Ադարբադագանը), հետը կցելով ամբողջ այս Քարթլին, Հայքը (Սոմխեթը), Ռանը, Հերքը (Հերեթը) ու Մովականը»։

Ներսեհը արևմուտք է եկել 274 թվականից ոչ շուտ։ Այդ

ժամանակ դեռ նա թագավոր էր «Սակաստանի, Թուրանի և Հնդկաստանի, մինչև ծովի ափերը»։ 276 թվականին պարսից գահին նստեց Վահրամ Ա-ն, և այդ առթիվ Ներսեհին զիջեցին արևմտյան երկրների կառավարումը, նրա սիրտը շահելու համար։ Իսկ 261 թվականից՝ Փառնավազյան դինաստիայի ընդհատումից, մինչև 276 թվականը վրաց գահին էր Համազասպը։

«Քարթլիս ցխովրեբայի» համաձայն Համազասպը, որի կառավարումը դարձել էր անտանելի, վտարվում է երկրից։ Իսկ Միրիանին վրաց մեծամեծներն իրենք են հրավիրում իշխանության։ Դա սոսկ համակրություններով պետք չէ բացատրել։ Տեղի է ունենում քաղաքական իրավիճակի փոփոխություն։

SKZ-ում կարելի է դիտել մի հետաքրքիր փաստ։ Շապուհը տալիս է իր արքունական կազմը. Արտաշիր՝ թագավոր Ադիաբենեի, Արտաշիր՝ թագավոր Կերմանի, Դինակի՝ թագուհի Մեսենի, Համազասպ՝ թագավոր վրաց։ Այնուհետև արքայական ընտանիքի անդամներ, մարզպաններ, մեծ տոհմերի նահապետներ, բարձրաստիճան անձինք, բայց շարքի մեջ չկա Որմիզդ-Արտաշիրը, որ հենց նույն արձանագրությունում է երկու անգամ հիշվում իբրև «Հայաստանի մեծ թագավոր», որի անունով Շապուհը աներուշան է կանգնում և սահմանում զոհաբերման կարգ և որ գահաժառանգն է։ Դա թույլ է տալիս մտածելու, որ ցանկը լրացվել է այն երկրների իշխողներով, որոնք մտնում են Իրանի վարչական կազմի մեջ, իսկ Հայաստանը դուրս է դրանից։ «Նրանք, ովքեր իմ իշխանության տակ են»,— այդպես է սկսվում ցանկը (ՄԽՋ. 19)։ Նշանակում է Հայաստանը Շապուհի իշխանության տակ չէր, չնայած կառավարվում էր Սասանյանի կողմից։

Սասանյան Հայաստանը ստանում է միևնույն քաղաքական իրավիճակը, ինչ Արշակունյաց ժամանակ։ «Իսկ Արտաշրի գեղեցկապէս յարդարեալ զաշխարհս Հայոց՝ ի կարգ առաջին հաստատէր»,— ասում է Խորենացին (Ղ. 216)։ Պատմիչի վկայությունն ուղղակի է։

Ահա թե ինչու, երբ Վահրամի գահակալումից հետո Հայաստանը տրվեց Ներսեհին, դրանով նրա սիրտն էին շահում, իսկ եթե վրաց աշխարհը սեփական նախաձեռնությամբ մտնում էր նրա իշխանության տակ, ձեռք էր բերում քաղաքական անկախություն։

«Հայաստանի մեծ թագավորի» պատվավոր տիտղոսը ոչ թե մեղմացրեց Ներսեհին, այլ ավելի մեծացրեց նրա ձգտումը նրսեհ

տելու իր հոր գահին իբրև օրինական ժառանգորդ, և նա երկիրը հակադրում է Պարսից, մտնելով ներդինաստիական պայքարի մեջ։

Վահրամ Ա-ին հաջորդում է նրա որդին՝ Վահրամ Բ-ն, ապա՝ քույրը՝ Վահրամ Գ-ն, և շարունակվում են ոտնահարված մնալ Ներսեհի իրավունքները։ Ներսեհը նրանց դիտում է իբրև գահի հափշտակիչներ (usurpator)։ Նա նույնիսկ փորձում է Հռոմի կայսեր՝ Պրոբոսի հետ հաշտություն կնքել, հակառակ և ընդդեմ Իրանի, ինչպես երևում է Խորենացուց և հռոմեական աղբյուրներից։ Դա արտացոլված է նաև «Քարթլիս ցխովրեբայի» մեջ. «Միրիանը դեսպան է ուղարկում կայսեր մոտ, խնդրելով հաշտություն և խոստանում ծառայել նրան և ուրանալ պարսիկներին» (ՁՒ. 168)։

Վահրամ Բ-ն իր հերթին Ներսեհին չեզոքացնելու համար միջոցներ է փնտրում։ Պրոբոսը Տրդատին հռոմեական զորքով ուղարկում է Հայաստան, թերևս ոչ առանց Վահրամ Բ-ի հավանության. «Կայսրը զորք տվեց Տրդատին և ուղարկեց Հայք իր հայրենիքը, և նա եկավ Հայք, քշեց Միրիանից նշանակված պարսիկ իշխաններին»,— ասում է «Քարթլիս ցխովրեբայի» պատմիչը (ՁՒ. 166)։ Հիրավի, Տրդատ Գ-ն պայքարի մեջ է մտնում Ներսեհի հետ և, վերանվաճելով Հայաստանի մեծագույն մասը, 287 թվականին գահ է բարձրանում Դիոկղետիանոսի և Վահրամ Բ-ի համաձայնությամբ (ԶԷ. 168)։ Ներսեհը քաշվում է իր տիրապետության հյուսիս-արևելյան սահմանները։ Նրա ձեռքին է մնում Վրաստանը, որտեղից նա շարունակում է պայքարը Տրդատի դեմ։

«Թագավորաց պատմության» մեջ պահպանվել է Տրդատի և Ներսեհի երկարատև պայքարի հիշողությունը. «Երբ Տրդատը զորք է բերել տալիս Հունաստանից և գալիս Միրիանի դեմ, վերջինս ուժ չի ունենում ընդդիմանալու։ Ամրացնում է բերդերն ու քաղաքները, և Տրդատը շրջապատում է Միրիանի երկիրը, իսկ երբ Միրիանն է ուժեղանում, աջակցությամբ պարսից երկրի, այն ժամանակ չի կարողանում ընդդիմանալ Տրդատը, և նա շրջապատում է Հայքը։ Այսպես երկար տարիների ընթացքում անդադար խռովություն է լինում» (ՁՒ. 167)։

293 թվականին Ներսեհը վերջապես ժառանգում է պարսից գահը, ավելի ճիշտ՝ խլում է այն Վահրամ Գ-ից և շարունակում պայքարը Հայաստանը վերանվաճելու համար։ 297 թվականին

Գալերիոսը, որ Դիոկղեսիանոսի կայսերակիցն էր, ծանր պարտության մատնեց Ներսեհին, և երկու տերությունների միջև կնքվեց հաշտություն։

Ինչպես տեսնում ենք, «Քարթլիս ցխովրեբան» արտացոլում է պատմական իրողություն, և մեծ են համապատասխանությունները։ Անշուշտ, կա ժամանակավրիպում և դեմքերի շփոթ, բայց որ Միրիանը անձնավորում է Ներսեհին, դժվար է ժխտել։

Ներսեհի անունը չի պահպանված ոչ հայ և ոչ վրաց պատմագրության մեջ։ Խորենացին պարսից կառավարման շրջանը (260—287 թթ.) կոչում է «ժամանակս անիշխանութեան»։ Նա օրինական է համարում Արշակունիների իշխանությունը, որոնց կառավարումը ընդհատվեց 260-ին և վերականգնվեց 287 թ.։ Այդ ամբողջ շրջանում նա գիտե պարսից մի արքա՝ Արտաշիր, որ նկատի ունի Արտաշիր Ա-ին, բայց դա նույն Որմիզդ-Արտաշիրն է և շփոթվել է իր մեծ նախորդի (պապի) հետ, և որովհետև հայտնի է, որ Արտաշիր Ա-ն պարսից արքա է, չէր կարող միաժամանակ հայոց թագավոր լինել, ուստի Խորենացու համաձայն Հայաստանը կառավարում էր իր գործակալների միջոցով. «Եւ կալաւ զաշխարհս մեր որպէս զմի յաշխարհացն իւրոց. պարսիկ գործակալօք» (Ղ. 216)։

Այդպես է արտահայտված հայ պատմական ավանդույթը։ Մի փոքր այլ է վրաց պատմագրության մեջ։ Բայց այստեղից նույնպես պարզ է, որ պարսից կառավարումը սկսվում է 260 թվականից, կայսր Վալերիանոսի դեմ Շապուհի հաղթանակից հետո, որից մի փոքր առաջ դավադրաբար սպանվել էր Խոսրով Բ հայոց թագավորը։ Այդ նույն պայմաններում երկրից հեռանում է վրաց Փառնավազյանը Ասփագորը։ Ընդհատվում է ազգային դինաստիան և երկիրը կառավարում է Միրիանը (Ներսեհը)։

Հայոց մոտ Ներսեհի ազգայնացում տեղի չի ունեցել։ Չնայած Ներսեհը հայերի վրա նույնպես թողել է լավ տպավորություն, ինչպես կարելի է ենթադրել Խորենացուց, բայց մնացել է օտար։ Նրա ժամանակ քաղաքական ասպարեզ է իջնում Տրդատ Գ-ն, որ Արշակունի էր, պայքարում էր իր օրինական իրավունքների համար և քրիստոնեությունը դարձրեց պետական կրոն։ Տրդատին ընդունելով իբրև ազգային հերոս, Ներսեհին ավանդությունը մատնել է մոռացման։ Տրդատը հայ պատմական ավանդույթի համաձայն պայքարում է Արտաշիրի դեմ։ Նա է խորհրդանշում Սասանյան իշխանությունը, և դա ավանդության համար

բավական է։ Այն ուրիշ անուն չի պահպանել։ Իսկ վրաց իրականության մեջ Ներսեհի հակոտնյան Համազասպն էր, և Ներսեհը ապրեց, կրելով ազգային փոխակերպում (μεταμόρφωσις)։ Նախորդի վարքը կարևոր դեր է խաղում հաջորդի համար։ Այն դառնում է պատվանդան, որի վրա բարձրանում է հաջորդի կերպարը, կամ տապան, որի տակ թաղվում է և մոռացության տրվում։ Համազասպը առելություն էր առաջացրել, և Ներսեհի կերպարը բարձրանում է ժողովրդի մտապատկերում ու ձեռք բերում հարազատ դիմագիծ։ Նա ազգայնանում է, պահպանելով ծագումը, որ հրապուրիչ բան ունի իր մեջ, բայց կորցնում անունը։ Վրաց ավանդությունը, Ներսեհին չէր կարող պահել իբրև վրաց թագավոր, որովհետև նա պարսից արքա էր, և եթե Հայաստանում կառավարում են «գործակալոք», ապա վրաց մոտ՝ նոր, ընտանի անվամբ։

Ավանդությունը և գեղարվեստական երկը ունեն կերպարների ստեղծման միևնույն սկզբունքը։ Մի կերպարը կարող է ունենալ մի քանի և տարբեր նախատիպ, բայց գեղարվեստագետը անուններն ընտրում է անձնական հայեցողությամբ, իսկ ավանդությունը՝ ոչ։ Առավել նշանակալից պատմական-իրական մի անհատ իրենից հետո կամ առաջ եղած տարբեր անձերի գործողությունները կրում է իր վրա։ Իհարկե, անհրաժեշտ են որոշ հանգամանքներ։ Այսպես, III դարի ամբողջ առաջին կեսի համար հայ ավանդական պատմությունը գիտի մի թագավոր՝ Խոսրով (Խոսրով Բ), իսկ երկրորդ կեսից մինչև IV դարի 30-ական թվականները դարձյալ մեկ թագավոր՝ Տրդատ (Տրդատ Գ), Խոսրովի որդին։ Նրանք երկուսն էլ կոչվել են մեծ։ Իրականում, սակայն, 217 թվականից մինչև 252 թ. գահը զբաղեցրել է Խոսրովի հայրը՝ Տրդատը (Տրդատ Բ), իսկ 261—293 թթ. Հայաստանում իշխել են ևս երկու թագավորներ, որոնք Սասանյան էին. Որմիզդ-Արտաշիրը և Ներսեհը։ Տրդատ Բ-ն իր անվամբ ներձուլվում է Տրդատ Գ-ին, իսկ նրա ամբողջ գործողությունները անցնում են որդուն՝ Խոսրով Բ-ին։ Խոսրով Բ-ի ճակատագիրը, նրա սպանությունը պարսից խարդավանքով և որովհետև նա հայրն էր Տրդատ Մեծի, որ քրիստոնեությունը հռչակեց իբրև պետական կրոն, նրան բացառիկ հմայք հաղորդեցին, և նա դարձավ Սասանյանների դեմ պայքարի հավաքական կերպար։ Տրդատ Գ-ին նույնպես անվան հետ փոխանցվեցին նաև Տրդատ Բ-ի որոշ գծեր, և Տրդատ Բ-ն դուրս եկավ պատմությունից։ Պարսից արքայացանկից ևս սղվել են

անուններ կամ խտացել։ Արտաշիր առաջին Սասանյանին հաջորդել է Շապուհ Ա-ն, ապա՝ Որմիզդ-Արտաշիրը, Վահրամ Ա-ն, Վահրամ Բ-ն, Վահրամ Գ-ն և Ներսեհը։ Արտաշիր Ա-ն տապալելով Արշակունիներին և հաստատելով իր դինաստիան, վիճախարի տապալումն էր թողել։ Սասանյան Իրանի դեմ պայքարը դիտվում է իբրև Արտաշիրի դեմ պայքար, և ահա ժողովրդական մտայնությունը, որ չնայած իր այնքան առարկայականության, խորհրդանիշերով է գործում, առաջին Սասանյանների այս ամբողջ շարքը ներկայացնում է մեկ անունով՝ Արտաշիր։ Դրան նպաստել է նաև Արտաշիր Ա-ի թոռ Որմիզդ-Արտաշիրը, որ իր հոր հետ Շապուհի ժամանակ ղեկավարել է արևմտյան արշավանքները, իշխել Հայաստանում և ապա՝ ժառանգել պարսից գահը։ Կրելով միևնույն անունը, նրա մասին հիշողությունը միախառնվել է Արտաշիրի հետ։

Այդպես և վրաց մոտ։ Միրիանը դիտվում է իբրև Արտաշրի որդին, բայց նրա հայրը Շապուհն էր։ Վահրամը գահ բարձրացավ ոչ թե Շապուհի, այլ Որմիզդ-Արտաշրի մահից հետո, շրջանցելով Ներսեհին։ Ավանդությունը արձանագրեց, որ հոր մահից հետո անարդարություն տեղի ունեցավ և հայրը դիտվեց Որմիզդ-Արտաշիրը, և որովհետև ժողովրդական հիշողությունը պահպանում է միայն առաջին դեմքեր և իրադարձություններ, Որմիզդ-Արտաշիրը նույնանում է Արտաշրի հետ և դիտվում իբրև Ներսեհի հայրը։

Իսկ ի՞նչ Միրիան է, որ վերանձնավորել է Ներսեհին։ Կ. Թումանովը մերժելով Միրիանի Սասանյան ծագումը, գտնում է, որ նա սերել է պարսից Միհրանյան նշանավոր ցեղից (ՄԽՀ. 83)։

«Անունների համընկնումը (Միրիան—Միհրան) տվյալ դեպքում հաստատուն կռվան չի կարող ծառայել,— նկատում է «Ակնարկների» հեղինակը,— քանի որ «Թագավորաց պատմության» համաձայն պարսկական անունները խիստ տարածված էին վրաց թագավորների շրջանում։ Հենց իր՝ Կ. Թումանովի ասածով «Միրիան» էին կոչվում Քարթլիի ավելի վաղ շրջանի երկու թագավորներ, թեև նրանք Միհրանյաններ չէին։ Միհրանյաններից սերումը ոչ միայն չի լուծում հակասությունների ամբողջ շարքը, այլ, ընդհակառակը, իր հերթին նորն է ավելացնում» (ՄՄՋ. 60)։

Այո, նա պարսից Միհրանյանների հետ կապ չունի։ Ինչպես երևում է, այդ անունը տարածված էր վրաց իշխող տան մեջ։ Կ. Թումանովը Միրիանից առաջ հիշում է երկու թագավոր, որ կրում էին միևնույն անունը։ IV դարի կեսին ևս կար վրաց թագավոր՝ Մերիբանես (Միրիան)։ Նրան հիշատակում է Ամմիանոս Մարկելինոսը։ Կոստանդին Բ կայսրը փորձում էր Մերիբանեսի հետ բանակցություններ մեջ մտնել պարսից դեմ նրա դաշնակցությունն ապահովելու համար (ՄԺԳ. 121)։ Թերևս այս Մերիբանեսն է Միրիանը։ Այդ նույնացումը հաճախ է կատարվում վրաց պատմագիտության մեջ։ Համաձայն ավանդական պատմության Միրիանը Կոստանդին կայսեր ժամանակակիցն էր։ Ավանդությունը նկատի ունի Կոստանդին Ա-ին, իսկ Մերիբանոսը գործել է Կոստանդին Բ-ի օրով։ Կոստանդին Ա-ի և Բ-ի միջև ժամանակագրական շփոթը ոչինչ չարժե։ «Քարթլիս ցխովրեբան» գրում է, որ Միրիանը «դեսպան ուղարկեց Կոստանդիանոս թագավորի մոտ՝ խնդրելով հաշտություն և խոստացավ ծառայել նրան և ուրանալ պարսիկներին»։ Դա Մերիբանեսի հետ կապված հիշողությունն է, որ միախառնված է Ներսեհի կողմից նույն գործողությանը Պրոբոս կայսեր ժամանակներում։

V դարի հայ պատմիչ Փավստոս Բուզանդը ունի մի այլ վկայություն. Մուշեղ սպարապետը պատժիչ արշավանքի է ելնում Վրաստան. «Զփառնաւազեանսն հրաման տայր սպարապետն Մուշեղ հանել ի խաչ ի մէջ աշխարհին Վրաց» (ՃԻԷ. 177)։

«Եթե ճիշտ է Փավստոսի վկայությունը, որ IV դարի երկրորդ կեսին, այսինքն՝ Միրիանից հետո Քարթլիում դարձյալ Փառնավազյաններն էին իշխում, ապա Միրիանի իրանական ծագումը էլ ավելի կասկածելի է դառնում»,— գրված է «Ակնարկներում» (ՄՄՋ. 61)։

Բայց, հակառակը, դա թույլ է տալիս ճիշտ հետևելու պատմության ընթացքին։ 260 թ. Խառանի և Ոդեսիայի մոտ Շապուհի հաղթանակից և կայսր Վալերիանոսի գերումից հետո պարսից զորքերը մտնում են Հայաստան և Վրաստան։ Գահաժառանգ Տրդատը իր խնամակալի հետ փախչում է «հունաց կողմերը», իսկ վրաց Ասփագորը խույս է տալիս Օսեթիա, որտեղ և մահանում է։ «Քարթլիս ցխովրեբան» հենց դա նկատի ունի, երբ գրում է, թե «սրանով վերջացավ վրաց Փառնավազյան թագավորների տունը»։ Սկսվում է պարսից տիրապետության շրջանը, որ Հայաստանում տևում է մինչև 287 թ. և նորից իշխանություն են բարձրանում Արշակունիները, բայց Հայաստանի հյուսիս-արևելյան մի հատվածը, ամբողջ Սյունիքը և Վրաստանը մինչև 298 թ.

դեռ մնում էր պարսից, 298 թ. Իրանի և Հռոմի միջև տեղի է ունենում բախում: Հռոմեացիներին առաջնորդում է Դիոկղետիանոսի կայսերակից Գալերիոսը: Այն վերջանում է պարսիկների ծանր պարտությամբ, և Ներսեհը պայմանագիր է կնքում Դիոկղետիանոսի հետ: Պայմանագրի համաձայն միայն հռոմեացիները կարող էին ընտրել վրաց թագավոր: Դա նշանակում է Վրաստանը դուրս էր գալիս պարսից հովանավորությունից, և Հռոմը օգտվում է իր իրավունքից: Ահա այդ ժամանակ կարող էր վերականգնվել Փառնավազյանների հարստությունը: Դա հասկանալի էր, Փառնավազյան տապալված հարստության մեջ Հռոմը տեսնում էր Սասանյանների թշնամուն: Իսկ թե ով էր վրաց գահի առաջին թեկնածուն, մեզ անհայտ է, բայց անշուշտ՝ Փառնավազյան:

Այսպիսով, Սասանյան Արտաշիրի գահակալումից մինչև Վալերիանոսի պարտությունը (260 թ.) վրացիք և հայերը միասին դիմագրավում էին պարսից: 261 թվականից ընդհատվում են Արշակունիների դինաստիան՝ Հայաստանում և Փառնավազյանների դինաստիան՝ Վրաստանում: Վրաց գահակալն է դառնում Համազասպը, իսկ Հայոց՝ Որմիզդ-Արտաշիրը: 276 թվականից հրապարակ է գալիս Ներսեհը (Միրիանը): Հայաստանում նրա իշխանությունը տևում է մինչև 287 թ., իսկ Վրաստանում՝ 298: 287 թվականին Արշակունիները Հայաստանում վերականգնում են իրենց իշխանությունը: Վրաստանում էլ 298 թվականից հետո վերականգնվում է Փառնավազյան տունը, և Վրաստանը անցնում է Հռոմի հովանավորության տակ:

Այս է III դարում Վրաստանի ընդհանուր քաղաքական պատկերը: Ինչպես տեսնում ենք, դարձի համար զրույցը շատ անպատեհ ժամանակ է ընտրել և գլխավոր գործող անձ: Ներսեհը չէր կարող առաջինը խոնարհվել խաչի առաջ և երկիրը տանել մկրտության:

Շապուհի որդիներից միայն Ներսեհը, երբ թագավոր էր «Սակաստանի, Թուրանի, Հնդկաստանի, մինչև ծովի ափերը», կրում էր «արի, Ահուրա մազդայի պաշտող» պատվանունը,—«թերևս որովհետև նա կառավարել է այդքան հեռավոր երկրամասեր, և դուցե ինչ-որ դինաստիական նպատակներով»,— մտածում է Լուկոնինը (ՃՀԱ. 104): Թերևս, բայց մեզ համար կարևոր է, որ դա արտահայտում է նրա հատուկ դերը և վերաբերմունքը պաշտամունքային հարցին: Սասանյաններն ինքնին Ահուրա մազդայի պաշտամունք ունեին, Ներսեհի մոտ դա ընդգծվում է:

Ներսեհի վարած կրոնական քաղաքականությունը, սակայն, այնքան էլ պարզ չէ: Նրա թագադրությանը ներկա էր մանիքեական համայնքի առաջնորդը: Այս փաստը դժվար է համատեղել նրա պատվանունի հետ: Զրադաշտականությունը Սասանյանների ժամանակ բարձրացավ իբրև պետական կրոն, մերժելով մանիքեիզմը: Բայց ինչո՞ւ է Ներսեհը՝ Մազդեի պաշտողը այդպիսի հանդուրժողականություն ցուցաբերել: Դա թերևս ցույց էր զրադաշտական եկեղեցու առաջնորդի՝ Կարտիրի դեմ, որն օգնեց երկու Վահրամներին գահ բարձրանալու, թյուրելով Ներսեհի իրավունքները: Այո, բայց նույն Կարտիրը մերժեց երրորդ Վահրամին (Վռամ Գ) և անցավ Ներսեհի կողմը:

Թեև հեռու մնանք այլ ենթադրություններից, հանդուրժողաբար վերաբերելով մանիքեացիների նկատմամբ, Ներսեհը թուլացնում էր զրադաշտական եկեղեցու քաղաքական ազդեցությունը:

Ներսեհը կարող էր, երբ կոչվում էր «Հայաստանի մեծ թագավոր», որի իշխանության տակ էր նաև Վրաստանը, այդպես ներողամտորեն նայել տեղական պաշտամունքներին և, թերևս քրիստոնեությանը: Նա դրանով շոյում էր իր իշխանության տակ գտնվող երկրներին և նրանց ուղղում Իրանի դեմ, բայց այդքանը միայն:

Թեև նույնիսկ ընդունենք, որ Ներսեհը Հռոմին մերձենալու քայլեր էր կատարում, իսկ քրիստոնեությունն ավելի Արևմտյան բնույթ ուներ, և քրիստոնեության հարելով նա կշահեր Հռոմի համակրանքը, միևնույն է, ժամանակագրորեն այդ քայլը դժվար է տեղադրել:

Հայաստանի հյուսիս-արևելյան հատվածը և Վրաց աշխարհը Ներսեհի տրամադրության տակ էին մինչև 293 թ., 293 թվականից նա նստեց Իրանի գահին իբրև արքայից արքա, ուրեմն պետք է, որ քրիստոնեությունը հաստատեր Վրաստանում մինչև 293 թվականը, բայց բոլոր տվյալներից հայտնի է, որ վրաց մոտ քրիստոնեությունը ընդունվել է իբրև պետական կրոն Հայաստանից ավելի ուշ: V դարի պատմիչ Սոզոմենոսը այդ մասին ուղղակի վկայություն ունի (ՄԽԵ. II. 8,1), իսկ քրիստոնեությունը Հայաստանում ընդունվեց 299 թվականին: Քրիստոնեությունը Վրաստանում Ներսեհի ձեռքով պետական կրոնի վիճակ կարող էր ըստանալ 299 թվականից հետո, բայց դրանից մեկ տարի առաջ արդեն Դիոկղետիանոսի հետ կնքված համաձայնությամբ Ներ-

սեհը Վրաստանի վրա այլևս ոչ մի իշխանություն չուներ, իսկ նրա կյանքը ավարտվեց 302 թվականին։

Ներսեհը պայքարում էր Տրդատ Գ-ի դեմ, իսկ Տրդատ Գ-ն Հայաստանում արագորեն քրիստոնեությունը դարձրեց պետական կրոն։ Դժվար է հավատալ, որ նա կհետևեր Տրդատին և կընդուներ թշնամի երկրի գաղափարաբանությունը։

Ինչպես տեսնում ենք, Ներսեհի (Միրիանի) դերը, իբրև վրաց առաջին քրիստոնյա թագավոր, անհարիր է նրա քաղաքական նկարագրին և պատմականորեն անպատեհ։

ԲԱԿՈՒՐ ՄԵԾ

Վրաց քրիստոնյա առաջին թագավորի մասին, կամ թագավորի, որ իր ժողովրդին առաջնորդեց քրիստոնեության, մատենագրության մեջ պահպանվել է մի ուրիշ տեղեկություն, որ տարբեր է շատերդյան աղբյուրից և թվում է ավելի հավաստի։

Մեզ հասել է Մայումի եպիսկոպոս, V դարի երկրորդ կեսի միաբնակ եկեղեցու նշանավոր գործիչ Պետրոս Իբերիացու վարքը, ասորական թարգմանությամբ և վրացական վերախմբագրված օրինակով։ Բնագիրը եղել է հունարեն։ Վարքից երևում է, որ նրա հեղինակը Պետրոս Իբերիացու մտերիմն ու գործակիցն է և լավ գիտի նրա մասին։ Նա հիշում է Իբերիացու մերձավոր հայրերին և ազգակիցներին, որոնք ներկայացնում են վրաց կառավարող տունը. «Իսկ իր մոր մայրն էր սրբուհի Դուխտը,— ասված է վարքում,— ...մոր կողմից իր պապն էր մեծն Բակուր, Դուխտի ամուսինը, որ այն աշխարհի իշխողներից առաջինն էր, որ քրիստոնյա թագավոր եղավ և ամբողջ ժողովրդին աստվածապաշտության առաջնորդեց» (ժԲ. 25)։

Այդ մասին վարքի հեղինակը հարկ է համարում մի անգամ ևս հիշելու.

«Մեծն Բակուր, որ վրաց թագավորներից առաջինն էր, որ քրիստոնյա եղավ, և իր կինը՝ Դուխտ, աստվածապաշտության այնպիսի բարձրության, առաքինության այնպիսի կատարելության և քրիստոնեական այնպիսի կենցաղավարության հասան, որ թեև թագավորական կարգի մեջ էին, բայց և այնպես իրենց իշխանության ժամանակ սուրբ կյանքով ապրեցին» (ժԲ. 28)։

Ո՞վ էր այս Բակուրը՝ վրաց թագավորներից առաջինը, որ

քրիստոնյա եղավ և ամբողջ ժողովրդին աստվածապաշտության առաջնորդեց և որին Պետրոս Իբերիացու կենսագիրը կոչում է մեծ։

Եթե Բակուրը Պետրոս Իբերիացու պապն է, ապա պետք է որ գործեր IV դարի վերջին և V դարի սկզբներին։

378—394 թվականներին վերաբերող հունա-հռոմեական աղբյուրներում ոչ սակավ հանդիպում ենք Բակուր անվանը։ Մարկելլինոսը գիտի Բակուր ոմն վրացի, որ Ադրիանուպոլսի ճակատամարտում առաջնորդել է Վաղես կայսեր աղեղնավորների թիկնապահ գունդը, Զոսիմոսը՝ Բակուր ծագումով Հայաստանցի, որ Թեոդոս Մեծի բանակում մասնակցել է Ֆրիգիդուսի ճակատամարտին, Գեղասիոս Կյուզիկեցին, որի աղբյուրը Գեղասիոս Կեսարացին է, հաղորդում է, որ Բակուրը վրաց թագավորական տոհմից է, հռոմեական բարձրաստիճան ծառայող և Պաղեստինի զորավար և որ կռվել է սարակինոսների դեմ, իսկ ռուֆինոսյան բնագիրը 402 թվականին Բակուրին գիտի իբրև վրաց թագավոր, որ մինչև այդ կոմս էր և Պաղեստինի կուսակալ։

Բանասերների կարծիքով, չնայած տեղեկությունների որոշ անհամաձայնության, այս Բակուրները անձնավորում են մեկին։

«Համենայն դեպս,— գրում է Ակինյանը,— այն ստույգ է, որ Ե դարու առաջին քառորդին Վրաց թագավորն էր Բակուր, որուն նույնությունը նախորդ շրջանին հռչակված կոմս և դուքս Բակուրի հետ ընդունված էր» (ժԵ. 21)։

Հռոմեական ծառայության ընթացքում Բակուրի կենսագրական մի փաստ կարծես օգնում է որոշելու նրա դավանանքի խընդիրը։ Ինչ-որ առաքելությամբ 391 թ. Բակուրը այցելում է նշանավոր հեթանոս ճարտասան Լիբանիոսին, իսկ 391 թվականին Լիբանիոսը նրան նամակ է հղում։ Seec-ը կարծում է, որ դա նույն Բակուրն է, որ հետո ժառանգեց վրաց գահը։ Լիբանիոսի հետ նրա հարաբերություններից և Լիբանիոսի նամակից կարելի է ենթադրել, որ Բակուրը դավանակից էր նրան։ Մարկվարտի կարծիքով Բակուրը մինչև 392 թվականը հեթանոս էր և քրիստոնեություն է ընդունել 393 թվականին կամ 393 թվականից հետո։ Պետերսը չի ուզում համաձայնել նրա հետ։ Ակինյանը մերժում է Պետերսին։ Կարելի է դրան թերևս ուշադրություն չդարձնել, բայց Կորյունի բնագրից երևում է, որ Մաշտոցը գործ ուներ նոր քրիստոնեացված երկրի և նոր քրիստոնեություն ընդունած թա-

գավորի հետ, իսկ Պետրոս Իբերիացու վարքի համաձայն Բակուրը Վրաց առաջին թագավորն էր, որ «ամբողջ ժողովրդին աստվածապաշտության առաջնորդեց»:

Աներկբա է, որ Կորյունի հիշատակած վրաց թագավոր Բակուրը և Պետրոս Իբերիացու Վարքի «Մեծն Բակուրը»՝ «այն աշխարհի իշխողներից առաջին քրիստոնյա թագավորը», միևնույն անձնավորությունն են:

Երկու բնագրերում էլ Բակուրի հայրորդը նրա եղբայր Արչիլն է՝ Արսիլիոսը, և երկու բնագրերն էլ նշում են ժամանակագրական միևնույն սահմանները:

Ինչպես տեսնում ենք, հունա-հռոմեական աղբյուրները, վրաց Թագավորաց պատմությունը, վրաց դարձը, Կորյունը և Իբերիացու Վարքը տրամադրում են այնպիսի տարբեր և՝ առանձին բեկորներ, որոնցով կարելի է ժամանակի խճապատկերը կազմել:

Բակուրը պատանդ տարվեց հռոմեացիների կողմից, մասնակցեց Ադրիանուպոլսի և Ֆրիդիգուսի ճակատամարտերին, այցի գնաց Լիբանիոսին, օգնությամբ պարսից և հունաց բարձրացավ վրաց գահը, դարձի բերեց իր ժողովրդին և «առաւելագոյն հնազանդեալ» ընդունեց Մաշտոցին իբրև քրիստոնյա առաքյալ և քրիստոնեությունը ամրապնդելու և հաստատելու համար սատարեց ազգային գրի ստեղծմանը:

Այդպես, Բակուրը, և ոչ՝ Միրիանը, իր ժողովրդին տարավ մկրտության: Դա տեղի է ունեցել Միրիանի ժամանակներից շատ ուշ, կամ ավելի ճիշտ 393 թվականից հետո, մինչև V դարի առաջին տասնամյակը:

Տեսնենք, թե ինչպես է վերաբերվում այս խնդրին պատմագիտությունը:

Արդեն 1898 թվականին Բոլոտնիկովը մերժեց Միրիանի մասին զրույցը և առաջին քրիստոնյա թագավոր ճանաչեց Բակուրին: Նրան համաձայնեցին Ի. Ջավախիշվիլին (ՄՄէ. 213) և ապա՝ Ս. Ջանաշիան (ՄՄԲ. 229): Բայց Գերի կնոջ ավանդությունը չմոռացվեց, և շատ բան դեռ մնում է այդ նստվածքի տակ:

Վրաց պատմության բազմահատորյակի՝ «Ակնարկների» մեզ հետաքրքրող բաժնի հեղինակը ցույց է տալիս, որ Գերի կնոջ զրույցը և Բակուրի մասին Իբերիացու Վարքի հաղորդումը անհարիր են.

1. Եթե Բակուրն է վրաց առաջին քրիստոնյա թագավորը, ապա նրա թոռը՝ Պետրոս Իբերիացին պետք է գիտենար Գերի

կնոջ մասին: Հասկանալի է, դա պետք է գիտենար նաև Պետրոսի վարքի հեղինակը, «որ ոչ մի դեպքում չէր մոռանա այն պատմելու, եթե այդ ամենը Պետրոսի պապի՝ Բակուրի հետ առնչված լիներ»:

2. Ըստ Իբերիացու վարքի Բակուրի եղբայրը՝ Արչիլը թագավորել է V դարի 20—30-ական թվականներին: Եթե Բակուրը, իրոք, Քարթլիի քրիստոնյա առաջին թագավորն է, ապա ստացվում է, որ նա իր եղբորից 100 տարի առաջ՝ IV դարի 20-ական թվականներին է իշխել, որ դժվար է հավատալ և ապա՝ ստացվում է, որ Բակուրն առնվազն 100 տարով մեծ է իր թոռ Պետրոսից, որ նույնպես տարակուսելի է (ՄՄՋ. 73—75):

Այս ամենից պարզ է, որ Բակուրը Գերի կնոջ կամ Նունեի ժամանակների հետ չի կապվում և չէր կարող գործել IV դարի առաջին կեսերին, սակայն դա ինքնին հասկանալի է և Պետրոս Իբերիացու վարքից ու Կորյունից:

Գերի կնոջ և Բակուրի միջև ժամանակագրական այս անհամաձայնությունը «Ակնարկների» հեղինակը լուծում է հօգուտ Գերի կնոջ:

«Վերն ասածը մեզ հիմք է տալիս կարծելու,— գրում է նա,— որ այն տեղեկությունը, թե իբր Քարթլիի առաջին քրիստոնյա թագավորը եղել է Պետրոս Իբերիացու պապը, հետագա ընդմիջարկություն է Պետրոսին մեծարելու միտումով և չի պատկանում իրեն՝ Վարքի հեղինակին» (ՄՄՋ. 74—75):

Սակայն ավելի հիմքեր կան ասելու, որ Գերի կնոջ անդեմ զրույցը անվավեր է և չունի պատմականություն, և անիմաստ է Բակուրին պոկել իր միջավայրից և կապել Գերի կնոջ կամ Նունեի հետ:

Եթե հիրավի հետագայում որևէ մեկը Պետրոս Իբերիացուն մեծարելու համար նրա վարքի մեջ ընդմիջարկել է Բակուրի հատվածը և վրաց իրականության մեջ նրան տվել Քրիստոսի առաջին պատվիրակի դեր, ապա անհասկանալի է, ինչո՞ւ է նա ընտրել Բակուրին, որ նրա պապն է մոր կողմից: Մի՞թե ավելի մեծարված չէր լինի Պետրոսը, եթե քրիստոնյա առաջին թագավորը լիներ նրա պապը հոր գծով, կամ ուղղակի հայրը, միևնույն է, որ դա կեղծիք է, հետագա ընդմիջարկություն: Ինչպես երևում է, հեղինակը ինչ-որ հիմքեր ունեցել է, որ չի թույլ տվել իրեն ավելորդ շեղում:

«Ակնարկներում» անբնական է դիտված, որ Պետրոս Իբերիա-

ցին չգիտի Գեղասիոս Կեսարացու հաղորդած զրույցը Գերի կնոջ մասին, չնայած դա իր ծննդից բաժանում է ընդամենը քսան տարով։ Չգիտի նաև նրա վարքի հեղինակը, որ Վարքը գրել է V դարի վերջերին։

Բայց նույն հիմքով կարելի է մտածել, որ հետագա ընդմիջարկողն էլ պարտավոր էր գիտենալ Գերի կնոջ մասին և թերևս դա ավելի բնական կլիներ, որովհետև Կեսարացու Գերի կնոջ զրույցը քրիստոնյա աշխարհում դեռ չէր տարածարկվել, իսկ Պետրոս Իբերիացու վարքագիրը, երուսաղեմում ապրող մի հույն, կարող էր անհաղորդ մնալ այն ամենին, ինչ կատարվում էր Իբերիացու ծննդավայրում։ Բայց հետագա ընդմիջարկողի ժամանակ արդեն Գերի կինը պետք է, որ ավելի հայտնի լիներ և հրաշք ունենար, և չհամանալու հավանականությունն ավելի քիչ է։ Ընդմիջարկողը այդպիսի քայլ կատարել է որոշակի շահագրգռությամբ, ուրեմն կապված էր վրաց իրականության հետ և չէր կարող տեղյակ չլինել Գերի կնոջ առաքելությանը, եթե դա իսկապես եղել է։ Այդ դեպքում ինչպես կարող էր նա իրեն թույլ տալ այնպիսի ընդմիջարկություն, որ հակառակ է ընդունված տեսակետին։ Դրանով Պետրոս Իբերիացին չէր մեծարվի։

Եթե հիրավի խնդիրը Պետրոս Իբերիացու մեծարման մասին է, ապա միևնույն է, հեղինակը թե հետագա ընդմիջարկողը, չէր շրջանցի Միրիանին։ Համաձայն «Թագավորաց պատմության» («Քարթլիս ցխովրեբա») Բակուրը Միրիանի որդին է, ապա ուրեմն՝ Պետրոս Իբերիացին նրա թոռնորդին, իսկ Միրիանին զրույցն արդեն անառարկելի մեծություն է տվել, և հեղինակը չէր որոնի նոր քրիստոնյա առաջին թագավոր։

Ինչպես տեսնում ենք, ո՛չ Պետրոս Իբերիացու Վարքի հեղինակը և ո՛չ Բակուրի մասին, իբրև քրիստոնյա առաջին թագավոր, հատվածի ընդմիջարկողը (եթե հիրավի եղել է ընդմիջարկություն) տեղյակ չեն Գեղասիոս Կեսարացու Գերի կնոջ պատումին և Նունեի վարքին, որտեղ քրիստոնյա առաջին թագավոր է հռչակված Միրիանը։ Ուրեմն, ընդմիջարկություն եղել է թե չի եղել, ոչինչ չի փոխում։ Բակուրի դարձը և Գեղասիոս Կեսարացու պատումը կապ չունեն իրար հետ։ Դա նաև ասում է, որ Պետրոս Իբերիացու Վարքը գրելու ժամանակ, այսինքն V դարի երկրորդ կեսին, Գեղասիոս Կեսարացու Գերի կնոջ պատումը դեռ անհայտ էր, իսկ նրա վրա հյուսված Նունեի զրույցը՝ անկատար և չէր տարածարկված։ Բակուրի մասին Պետրոս Իբերիացու Վարքի

հեղինակը հաղորդում է մի տեղեկություն, որ չի ելնում Գերի կնոջ պատումից կամ Նունեի զրույցից։

Այս դեպքում խոսք չի կարող լինել և ժամանակագրական անպատեհության մասին։ Եթե Բակուրը Արշիլի եղբայրն է, որ թագավորել է V դարի 20—30-ական թվականներին, ինչպես վկայում են Կորյունը և Իբերիացու վարքի հեղինակը, և եթե նա, իբրև առաջին քրիստոնյա թագավոր, չի առնչվում Միրիանի շուրջ հյուսված միջավայրին, ապա պարզ է, որ Բակուրի և Արշիլի միջև, ինչպես և Բակուրի և նրա թոռան՝ Պետրոս Իբերիացու միջև հարյուր տարվա տարածագիծ չի կարող լինել։

Իսկ եթե ընդունենք, որ Միրիանի շուրջ հյուսված դարձի ավանդությունը պատմական է, միայն Միրիանի փոխարեն Բակուրն է Գերի կնոջ ձեռքով քրիստոնեություն ընդունած առաջին թագավորը, դարձյալ երկու եղբայրների՝ Բակուրի և Արշիլի միջև հարյուր տարվա տարածագիծ չկա։ Վրաց դարձի մասին ճշգրտված ժամանակագրություն չունենք և, ինչպես տեսանք, բանասերներն այդ խնդրում չափազանց անհամերաշխ են, իսկ կեկելիձեի և Բարամիձեի հաշվումներով վրաց դարձի ժամանակը ձգվում է մինչև IV դարի 60-ական թվականները, իսկ IV դարի 60-ական թվականներին Մարկելինոսի հաստատմամբ վրաց թագավորն էր Մերիբանեսը։ Եթե այդ Մերիբանեսն է Միրիանը, ապա նրա որդին, կամ, ըստ Նունեի վարքի, թոռը՝ Բակուրը, կարող էր գործել IV դարի վերջին և V դարի սկզբին։

Այդպես, վրաց դարձը, ավելի ճիշտ, վրաց կողմից քրիստոնեության ընդունումը իբրև պետական կրոն կապվում է ոչ թե Միրիանի, այլ Բակուրի հետ և վերաբերում է IV դարի վերջերին կամ V դարի սկզբներին։ Իսկ Նունեի և Միրիանի մասին ավանդությունը պատմական չէ[2]։

ԴԱՎԱՆԱՆՔՆ ԷԼ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ Է

Քաղաքական հանգամանքները նույնպես թելադրում են, որ քրիստոնեության հաստատումը Վրաստանում իբրև պետական

[2] Այժմ կարծես չի էլ եղել Նունեի վարքի պատմականության խնդիր, և վանքը ներկայացվում է բոլորովին այլ դիտակետով։ «Մացնեի» 1979 թվականի համարներից մեկում կարելի է կարդալ Գ. Յուլայայի հոդվածը. «Սուրբ Նինոյի վարքը» իբրև Կովկասի ժողովուրդների պատմության սկզբնաղբյուր» խորագրի տակ (Մացնե», № 3, 1979, էջ 97—107)։

կրոն կարող էր տեղի ունենալ Բակուրի ժամանակներում և ոչ՝ ավելի վաղ։

Կրոնը, այդ թվում և քրիստոնեությունը, իշխանությունների համար ներկայացնում է քաղաքական հետաքրքրություն և ոչ՝ հոգևոր կամ սոցիալական, չնայած այն ծավալվում է սոցիալական հողի վրա։ Կոստանդնի մոտ խաչը երևաց նախ՝ դրոշին, «սովաւ յաղթեսցես» և ապա՝ մահճին, երբ արդեն մեռնում էր։

Քաղաքական շահերն էին, որ քրիստոնեության համար պահ էին ստեղծում նրա պետական ճանաչման։ Իսկ պատմական պահը տոմարական միավոր չէ։

Դիոկղետիանոսի և Ներսեհի համաձայնությամբ 298 թվականից Վրաստանն անցնում է Հռոմի հովանավորության տակ։ Համաձայնությունը տևեց շուրջ 40 տարի, և այդ ընթացքում, հասկանալի է, երկրի քաղաքական կյանքը կապվում էր Հռոմի հետ։ 303 թվականից Հռոմի հատկապես արևելյան տիրապետությունների քրիստոնյաների դեմ ծայր է առնում հալածանք Դիոկղետիանոսի և նրա կայսերակիցների՝ Գալերիոսի ու Մաքսիմիանոսի կողմից։ Այդ շրջանում, իհարկե, Վրաստանը քրիստոնեության մասին չէր կարող մտածել։ 311 թվականից հալածանքը դադարեցվեց առանձին հրովարտակներով և քրիստոնեությունը ճանաչվեց իբրև ազատ դավանվող կրոն, մյուս կրոններին հավասար։ Դա, անշուշտ, ճանապարհ էր բացում նրա ծավալման համար։ Բայց ոչ մի առիթ չկար, որ Վրաստանում այն դառնար պետական կրոն և կանխեր Հռոմին, որ հապաղում էր։ Վրաստանն, անշուշտ, լինելով Հռոմի հովանավորության կամ հսկողության տակ, պետք է իր գործողությունները համաձայնեցներ նրա հետ։ Եվ այդ քայլի համար որևէ առանձին պահանջ չէր զգացվում։ Վերադարձել էր Փառնավազյան դինաստիան, և Իրանը չէր խանգարում նրան կառավարելու, պարսից «ձիերն ու մարդիկ» չէին կտրում վրաց սահմանը։

Ավելի ուշ՝ IV դարի կեսերին վրաց իշխողների համար քրիստոնեության ընդունումն արդեն անժամանակ էր և քաղաքականապես անտեղի։ Կոստանդին Բ կայսեր օրոք իրանական վարազը և հռոմեական գայլը նորից կանգնեցին մեծ ճանապարհին, պատրաստ իրար հոշոտելու։ Հայաստանը և Վրաստանը հայտնվեցին երկու տերությունների միջև և ստացան առանձնակի դեր։ Ամմիանոս Մարկելինոսի վկայությամբ, Կոստանդին Բ-ն հայոց թագավոր Արշակին և վրաց թագավոր Մերիբանեսին նվերներ էր

ուղարկում, կաշառում էր «գեղեցիկ զարդարված հանդերձներով և այլ ընծաներով», այլապես «նրանք հավանորեն վնաս կհասցընեին Հռոմի շահերին (ՄԺԳ. XXIX. 1)։

Դա հուշում է քաղաքական այնպիսի իրադրություն, որ Հայաստանը և Վրաստանը հավասարապես կարևոր և հավասարապես անհրաժեշտ էին երկու կողմերի համար։ Ստեղծվել էր ուժերի հավասարակշռություն, և նրանք կարող էին իրենց հպումով տատանել նժարը։ Վրաստանը և Հայաստանը պետք է խաղային այդ հանգամանքի վրա, պաշտպանելով իրենց պետական շահերը։ Եվ այդպես էլ կար։ Արշակ Բ-ի թվացող անհավասարակշիռ քաղաքականությունը խելամիտ էր և դրանով է բացատրվում։

Եթե Մերիբանեսը (Միրիանը) այդ շրջանում քրիստոնեություն ընդուներ, կհավաստեր իր արևմտյան կողմնորոշումը և դուրս կգար խաղից, անտեղի շահելով Իրանի թշնամանքը։ Կարելի է, թերևս, կարծել, որ եթե Արշակ Բ-ն քրիստոնեությունը ժառանգած չլիներ, նա նույնպես այն ընդունելը կհամարեր անպատեհ։ Լուսավորչի տունը շատ անգամ խանգարում էր, կամ դժվարացնում քաղաքական շրջադարձերը, և բոլորովին անսպասելի չէր, որ Արշակը գժտվեց Ներսեհի հետ, իսկ նրա որդու՝ Պապի արյամբ ներկվեց խնջույքի սեղանը, որ «դավաճանել» էր Հռոմին։ Իրականացավ Ներսեհի անեծքը։ Բայց, թերևս, դա ավելի վճիռ էր, քան անեծք։ Ուժ ձեռք բերած եկեղեցին թուլացնում էր պետության քաղաքական ճկունությունը։

Մերիբանեսը այդպիսի քայլի չէր գնա։ Երկու տերությունների միջև կարելի է ապրել և առանց դավանանքի, նույնիսկ ավելի լավ է և հարմար։ Քաղաքականությունն էլ դավանանք է։ Բոլորովին այլ է երկու տերությունների արանքում։

Այդ վիճակը թելադրում էր քաղաքականությունից մեկուսացնել եկեղեցուն, եթե այն իշխանություն ուներ, ինչպես վարվում էր Արշակը և բարյացակամություն արտահայտել քրիստոնեության նկատմամբ, երբ այն քաղաքական ուժ չէր ներկայացնում։ Այդպես էր վարվում թերևս Միրիանը. նա երբեք ատրուշաններում չէր մարում կրակը և խաչից չէր խորշում։ Դա անհրաժեշտ էր Հռոմին հուսադրելու և պարսից շահագրգռությունները արթուն պահելու համար։ Եվ թերևս այդ հանգամանքն ու Կոստանդին Բ-ի հետ ժամանակակցությունը առիթ տվեցին ավանդությանը, որ Միրիանին քրիստոնյա առաջին թագավորի լուսապսակ շնորհեց, փոխադրելով նրան Տրդատ Գ-ի և Կոստանդին Ա-ի ժամանակները։

IV դարի վերջին տասնամյակներին Իրանի և Հռոմի հարաբերություններում լծակը դանդաղ, բայց անշեղ թեքվում էր պարսից կողմը: Շապուհ Բ-ն չափազանց համառ էր և անհանգիստ: Նա ուզում էր վերադառնալ իր մեծ պապին, և դարձյալ վտանգի տակ դրվեցին Հռոմի արևելյան սահմանները:

Հռոմը Հռոմի դեմ կորցրել էր իր ուժերը և չէր կարող պահպանել այն դրությունը, որ հաստատվել էր Դիոկղետիանոսի ժամանակներից: Եվ Հռոմի կայսրերից մեկը կատարեց այնպիսի քայլ, որ պատմության մեջ կոչվեց ամոթալի: 361 թվականին Հովիանոսը Հռանդեայի դաշնագրությամբ պարտավորվեց չխառնվել Հայաստանի գործերին, թողնելով նրան պարսից դեմ մենակ: Իսկ 387 թվականին երկիրն արդեն տրոհվեց:

Հայաստանը մնաց երկու տերությունների արանքում: Այն ապրեց մինչ այդ իր պատմության մեջ թերևս ամենամեծ փորձությունը:

Այդ շրջանում Վրաստանը հայոց հետ բաժանում էր միևնույն ճակատագիրը: Պարսիկները վիճարկում էին Դիոկղետիանոսի ժամանակ հռոմեացիների ձեռք բերած վրաց գահակալներ ընտրելու իրավունքը: Շապուհը Սավրոմակին հրաժարեցնում է, որ իշխում էր հռոմեացիների կամքով, և գահը հանձնում Ասբակուրին: Հռոմեացիները չեն ուզում հաշտվել այդ իրողության հետ, և նրանց միջև տեղի է ունենում թույլ, վարանոտ պայքար, որ դարձյալ վերջանում է երկրի տրոհմամբ: Այն հատվածը, որ կառավարում էր Սավրոմակը, V դարում արդեն հիշվում է իբրև մարզպանական շրջան:

Տեղեկությունները չափազանց քիչ են, որ կարելի լիներ ավելի լավ հետևելու դարավերջում իրադարձությունների ընթացքին: Ամեն դեպքում հույները դանդաղորեն կորցնում են իրենց դիրքերը, և ստացվում է այնպիսի պահ, որ պարսիկները ձեռք էին բերել ինչ-որ իրավունք, իսկ հույները դեռ պահել իրենց վաղեմի նախապատվությունը: Ահա պատմական այդ պահին գահ բարձրացավ Բակուրը, «եւ թագաւորեաց Բահքար ուժովն Յունաց և Պարսից»,— հաղորդում է «Քարթլիս ցխովրեբան (ՃԲ. 70), որ, անշուշտ, ճիշտ է, ճշտիվ կհամապատասխանե պատմության (ԺԸ. 38):

Երկիրը երկու տերությունների միջև կորցնելով իր քաղաքական դեբը, մնում է երկու տերությունների արանքում, ինչպես Հայաստանը 387 թվականից հետո: Եվ, ինչպես Հայաստանը, այն պետք է միջոցներ փնտրեր:

Վրաստանը դիմում է քրիստոնեության: Երկու երկրները ապրում էին միևնույն քաղաքական տագնապը: Բայց ինչո՞ւ երկու, նրանց հետ էր նաև Աղվանքը, որի մասին տեղեկությունները խառն են և անկապ: Կովկասյան մեծ բակի վրա և դարպասի մոտ ծանրացել էր պարսից և պարսկականության վտանգը: Բարձրացավ դիմադրողականության մեծ ալիք, որից և հառնեց Մաշտոցը իբրև նոր առաքյալ:

Զարմանալի նմանություն կա Տրդատ Գ-ի և Բակուրի վարքերի միջև, որոնք առաջինն էին, որ քրիստոնեությունը հայտարարեցին որպես պետական կրոն:

Նրանք երկուսն էլ իրենց պատանեկան շրջանում եղել են հունաց կողմերը, մեկը իբրև պատանդ, մյուսը՝ վտարանդի: Նրանք երկուսն էլ աչքի են ընկել զինվորական ծառայության մեջ կայսեր բանակում և օգտվել կայսերական շնորհներից: Նրանք երկուսն էլ վերադառնում են հայրենիք և ժառանգում իրենց հայրերի գահը հունաց և պարսից համաձայնությամբ, և երկուսն էլ նախապես հեթանոս էին, բայց վերադառնալով իրենց երկիրը՝ հարեցին քրիստոնեության և քրիստոնեությունը բարձրացրին պետական աստիճանի:

Այս նմանությունների մեջ ամենևին էլ նախախնամություն չկա, կամ որևէ անմեկին խորհուրդ: Դրանք այնպիսի բաղադրատարրեր էին, որոնք անհրաժեշտ էին Տրդատի և Բակուրի պատմական դերի համար:

Ապրելով Փոքր Ասիայի արևմուտքում, ուր քրիստոնեությունն այնպես բուռն ոգորման մեջ էր և լինելով կառավարող շրջաններում, նրանք կարողացան ըմբռնել քրիստոնեության սոցիալականբնույթը և գիտեին թե ինչ ներուժ դիմադրողականություն ունի, որ կարելի է ուղղել ոչ միայն պարսից զրադաշտականության, այլև հենց Հռոմի դեմ: Նրանք իշխանության հասան միաբնույթ պատմական պահի օգնությամբ, երբ երկու տերությունների՝ Հռոմի և Իրանի շահերը ինչ-որ տեղ համընկան, և Հռոմն ու Իրանը իրենց ձեռքերով հարթեցին Տրդատի և Բակուրի ուղին դեպի գահ: Եվ դա էլ թույլ տվեց, որ քրիստոնեությունը հռչակվի իբրև պետական դավանանք երկու երկրներում:

Նույնն էր կարծես ամեն ինչ, միայն Բակուրին Տրդատից բաժանում էր մեկ դար: Բայց այդտեղ պատմական անպատեհություն չկա և ոչ էլ՝ հապաղում: Թե՛ Տրդատը, և՛ Բակուրը քրիստոնեությունը ընդունեցին ճիշտ ժամանակին:

ԵՐԿՐՈՐԴ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ

Ահա այս հանգամանքներում հանդես եկավ Մաշտոցը։ Եվ անհրաժեշտ էր ցույց տալ դրանք շարժման բնույթը և Մաշտոցի դերը արտահայտելու համար։ Մաշտոցը դիր տարավ վրաց և աղվանից աշխարհ ո՛չ տախտակի վրա, ինչպես Մովսեսը, այլ՝ խաչի։

Մենք նախորդ էջերում ինչ-որ չափով փորձեցինք հետամուտ լինել Մաշտոցի «բազմախուռն վաստակներին», որ չի կամեցել արձանագրել Կորյունը, «զծածուկան բացահայտել», նշել քաղաքական միտումներ, որոնք թաղված են շերտերի տակ և երևան են գալիս ոչ բոլորովին անխառն։

Խորենացին գրում է, որ Արշակունյաց թագավորության թուլացման հետևանքով՝ «ի վատթարել թագաւորութեանն Արշակունեաց», հեթանոսությունը գլուխ էր բարձրացրել, և դա առիթ կունեաց», հեթանոսությունը գլուխ էր բարձրացրել, և դա առիթ հանդիսացավ, որ Մաշտոցը թողնի ճգնարանը։ Դա արտահայտում է Խորենացու պատմական դիտողականությունը, որ թափանցել է երևույթների մեջ։ Թերևս այդպես էլ մտածել է Մաշտոցը, կամ չի տեսել հեռանկարը, որ պետությունը անկման էր գնում և նրան գալիս էր փոխարինելու եկեղեցին։ Ամեն դեպքում երկիրը կազմակերպում էր նոր քաղաքական ուժ, որ կարողանա կառավարումն իր ձեռքը վերցնել, և Մաշտոցը կատարում է գլուխ բարձրացրած հեթանոսներին դարձի բերելու առաքելական խնդիր։ Դրա համար հող կար, և կային քաղաքական պայմաններ։

Հետագայում Մաշտոցին կոչել են երկրորդ Լուսավորիչ։ Դա առանձ պատկերի արժեք չունի, այլ ճիշտ է։ Մաշտոցը դարձավ երկրորդ Լուսավորիչ։

Մաշտոցը, ինչպես Գրիգորը, քրիստոնեություն է տարածում, «դևեր հալածում», խաչեր կանգնեցնում, պաշտում հերձվածողներին, եկեղեցիներ հիմնում և նույնպես օգտվում պետական ուժից։ Իզուր չէ Լուսավորչին բնորոշելու համար Ագաթանգեղոսը Կորյունից արտահայտություններ փոխառել, որոնք նախապես վերաբերել են Մաշտոցին։ Քրիստոնեական ոգու վերածարծումը համահունչ էր վրաց և աղվանից քաղաքական տրամադրություններին, և վրաց ու աղվանից իշխանությունների կողմից Մաշտոցը բարեհաճ ընդունելություն է գտնում. «Եւ առաւելագոյն հնազանդեալ նմա ըստ օրինացն Աստուծոյ՝ թագաւորին և զօրացն, հանդերձ ամենայն գաւառօքն»,— գրում է Կորյունը վրաց մասին, իսկ Աղվանքում՝ «Ամենայն ազատօքն հանդերձ, որոց առաւել հպատակութեամբ ընկալեալ վասն անուանն Քրիստոսի», կամ՝

«եպիսկոպոսին և թագաւորին, յանձն առեալ զդպրութեանն հնազանդելոյ»։

Հենվելով այս վերջին արտահայտության վրա բանասերը գրում է. «Աղվանից երկրի հոգևոր առաջնորդի և թագավորի համաձայնությունը ենթարկվողների համաձայնություն է, գեթ Կորյունն այդ իմաստով է խոսել» (ՁՐ. 90)։

«Առաւելագոյն հնազանդեալ», «առաւել հպատակութեամբ», «յանձն առեալ զդպրութեանն հնազանդելոյ»,— այդ ամենը, սակայն, արտահայտում են ոչ թե կախման հարաբերություններ, կամ ենթարկվողների համաձայնություն, այլ համաձայնություն և համակրություն Քրիստոսի ավետարանությանը։ Կորյունի մոտ դրանք այլ իմաստ չունեն։ Տրդատը նույնպես «առաւելագոյն համաձայնութիւն», «առաւել հպատակութիւն» է արտահայտում Գրիգոր Լուսավորչին իբրև Քրիստոսի ավետարանաբեր, որին համարում է աստծո կողմից տրված առաջնորդ, «յԱստուծոյ մեզ տուեալ առաջնորդ» (Ձ. 417), «առաջնորդ կենաց մերոց տուեալ մեզ յաստուծոյ» (Ձ. 413)։ Տրդատը ամենայն խոնարհությամբ. «առաւելագոյն հնազանդեալ» սպասում է Գրիգորի հրամանին, նրա առջև խոստովանելով իր ամբարշտությունը՝ «խոստովանելով զիւր զամբարշտութիւնսն» (Ձ. 411)։ «Զամենայն յանձն առեալ՝ թագաւորն և իշխանքն փութային առնել զինչ և հրամայիցէ» (Ձ. 378)։ Զինչ և հրամայիցէ,— խոսքը Գրիգոր Լուսավորչի մասին է, իսկ թագաւորն և իշխանքն՝ հայոց թագավորն ու իշխաններն են։

IV դարի վերջին և V դարի սկզբին, երբ Հայաստանն արդեն բաժանվել էր երկուսի, և մի հատվածում կորցրել ազգային իշխանությունը, իսկ մյուս հատվածը, որ կազմում էր մեծագույն մասը, ընկած էր պարսից տիրապետության տակ, ուր Արշակունի հարբստությունն իր հոգեվարքն էր ապրում, և պարսից «ձիերն ու մարդիկ» ազատորեն շրջում էին երկրով մեկ, իսկ Հռոմը մի կողմ էր քաշված, Հայաստանի քաղաքական գերիշխանության մասին խոսք լինել չէր կարող։

Վրաց և աղվանից իշխանությունները սիրով ընդունեցին Մաշտոցի առաքելությունը, ավելի ճիշտ՝ ընդառաջ գնացին դրան։ Այստեղ արտահայտվում էր նրանց քաղաքական շահագրգռությունը։ Մեկ դար առաջ նման շահագրգռություններ ուներ Տրդատը, որ քրիստոնեությունը Հայաստանում հռչակեց իբրև պետական կրոն։ Բակուրը վրաց, իսկ Արսվաղը աղվանից Տրդատն են։

Քրիստոնեությունը մտավ վրաց և աղվանից աշխարհ, որին և հետևեց գիրը: Գիրը քայլում է հավատի հետքերով:

Գիրը հղացվեց քաղաքական մահճում, բայց ծնվեց եկեղեցու խորանի մեջ: Հղացումն ու ծնունդը տարբեր ակտեր են:

«Այն ժամանակ անպայման սքանչելի դարձավ մեր երանելի ու ցանկալի Հայաստան աշխարհը,— գրում է Կորյունը,— ուր երկու հավատակիցների ձեռքով հանկարծ, միանգամից եկան հասան, հայաբարբառ, հայերենախոս դարձան օրենուսույց Մովսեսը՝ մարգարեական դասի հետ և առաջադեմ Պողոսը, բոլոր առաքելական գնդով, Քրիստոսի աշխարհակեցույց ավետարանի հետ միասին:

Ինչ սրտալիր ուրախություն էր այնտեղ այնուհետև և ինչ հաճելի տեսարան աչքի համար: Որովհետև մի երկիր, որ անունն անգամ չէր լսել այն կողմերի, ուր բոլոր աստվածային սքանչելի գործերը կատարվեցին, շատ շուտով իսկույն իմացավ բոլոր եղած բաները, ոչ միայն ժամանակով կատարվածները, այլև առաջագույն հավիտենականությունը և հետո եկածները, սկիզբը և վերջը և բոլոր աստվածային ավանդությունները» (Կ. 57):

Հայաստան աշխարհը սքանչելի դարձավ, որովհետև հայերենախոս, հայաբարբառ դարձան Հին ու Նոր կտակարանները և բոլոր աստվածային ավանդությունները: Կորյունը ուրիշ ոչ մի արդյունքի մասին չի խոսում:

Պատմիչը գրում է, թե ինչ բերեց գիրը հայոց համար: Այդպես և աղվանից. «Երանելի Երեմիա եպիսկոպոսն սկսեց շուտով աստվածային գրքերի թարգմանությունն անել, որով իսկույն, մի ակնթարթում, Աղվանքի վայրենամիտ և դատարկասուն և անասնաբարո մարդիկ մարգարեագետ և առաքելածանոթ և ավետարանի ժառանգներ դարձան և բոլոր աստվածային ավանդություններին ոչ մի բանով անտեղյակ չմնացին» (Կ. 71):

Վրաց և աղվանից աշխարհում Մաշտոցը առաքելական խընդիր էր լուծում: Նա գիրը չտարավ իբրև պարգև կամ իբրև շնորհ: Վրաց կամ աղվանից ազգային շահագրգռությունները նրան ամենևին էլ չէին մտահոգում: Համենայն դեպս, նա իր դերի մասին ուրիշ ըմբռնում չուներ:

Հայաստանը մեկ դար էր ինչ ուներ պետական եկեղեցի: Այդ ընթացքում եկեղեցին ձեռք բերեց հաստատուն ավանդություններ, և երբ Արշակունիներն այլևս անզոր էին կառավարելու, քաղաքական ամբողջ դերն անցավ եկեղեցուն: Եկեղեցին ոտքի կանգնեց իր նվիրապետությունը հաստատելու համար, և նրա պատվիրակները գնացին առաքելության և իրենց հետ խաչ ու գիր տարան:

Այդպես, մաշտոցյան գիրը քրիստոնեական գրականության, Աստվածաշնչի հետ մարդկանց հաղորդակից դարձնելու և հավատը խորացնելու համար էր: Այդ նպատակով հետագայում էլ եվրոպացի քարոզիչները (missionnaire) գիր էին հորինում տարբեր ժողովուրդների լեզվով: Վրաց և աղվանից երկրներում մաշտոցյան գիրը ոչնչով չի տարբերվում քարոզչական գրից:

Երբ քրիստոնեությունը հաստատվեց այդ աշխարհներում իբրև պետական կրոն և գիր տվեց երկու ժողովուրդներին, նրանք ապրում էին միևնույն պատմական դրությունը, ինչ Հայաստանը IV դարում:

Արդեն առիթ է եղել նկատելու, որ քրիստոնեությունը անտարբեր է ազգային գրի նկատմամբ: Քրիստոնեությունը ազգային գիր է ստեղծում ոչ թե այնտեղ, ուր չկա, այլ՝ ուր անհրաժեշտ է եկեղեցու կարիքների համար, և դա բոլորովին դուրս չի գալիս ազգային մտահոգությունից: IV դարում Կեսարիայից Հայաստան մուտք գործած քրիստոնյա առաքյալը չմտածեց ազգային գիր ըստեղծել, միևնույն է, ծագումով նա պարթև էր թե հուն, որովհետև հունարենը և ասորերենը բավարար էին: Ղպտիների համար, սակայն, Ալեքսանդրիայի քարոզիչները գիր ստեղծեցին, միևնույն է, նրանք հուն էին թե ղպտի, որովհետև այլ կերպ չէին կարող մատչելի դարձնել աստծո խոսքը: Իրենց բովանդակությամբ հունարենն ու ասորերենը Հայաստանում և ղպտերենը Եգիպտոսում նույնն էին: Դրանք կոչված էին ծառայելու քրիստոնեական հավատին և չէին արտահայտում ազգային բնավորություն: Վրաց և աղվանից մոտ գրի իրողությունը համապատասխանում է ղպտական տարբերակին: Դրանք քրիստոնեական գիր էին վրացերեն ու աղվաներեն աստծո խոսքը հասկանալի դարձնելու համար:

Չնայած գիրը ծնվեց նույն խանձարուրում և մեկ ձեռքով, երեք երկրներում այն ունեցավ տարբեր ճակատագիր:

Քրիստոնեությունը մուտք գործեց Հայաստան հելլենիզմի միջոցով, որ բավական նստվածք ուներ, և ստեղծվեց քրիստոնեական գրականություն հելլենիզմի շերտի վրա: Քրիստոնեության վերարծածումը Հայաստանում երկրորդ քայլն էր, և ստեղծվեց ազգային գրականություն քրիստոնեական շերտի վրա:

Վրաց և աղվանից աշխարհներում առաջանում էր քրիստոնեա-

կան մշակույթ, հայոց մոտ ազգայնացվում էր քրիստոնեական մշակույթը։ Ամբողջ տարբերությունն այդ է, և դա էլ կանխորոշեց վրաց և աղվանից գրերի հետագա ուղին։

ԱՂՎԱՆԱԿԱՆ ԳԻՐԸ

Աղվանից տարածքի մեջ ապրում էին 26 ազգացեղեր։ Խորենացու վկայությամբ Մաշտոցը գիր ստեղծեց նրանցից մեկի՝ գարգարացոց լեզվի համար։ Թեև Խորենացին ճիշտ էլ չէ, միևնույն է, Մաշտոցը միջցեղային գիր չէր կարող ստեղծել։ Այդպիսի գիր անկարելի է։ Նա պետք է նկատի ունենար մեկ լեզու կամ խոսվածք, և այդ գիրը չկարողացավ ընդհանրանալ, կամ իրեն ձգել, միավորել մյուսներին։ Քրիստոնեությունը Աղվանքում ընդգրկեց միայն բարձր ոլորտներ և այն շրջանակները, որ հագեցված էին հայկականությամբ, ինչպես IV դարում Հայաստանը՝ հելլենիզմով։ Հայկական տարրը Աղվանքի վարչական կազմի մեջ մեծ ծավալ ուներ, որը և իր վրա կրեց նոր հավատը։ Աղվանից եկեղեցու համար հայերենը և հայերենով քրիստոնեական գրականությունը բավարար էր, և այն բոլորովին էլ չձգտեց տարածակելու ու ընդհանրացնելու աղվանից գիրը։ Հայերենը V դարում Աղվանքի քրիստոնյա եկեղեցու համար ստանձնեց նույն դերը, ինչ IV դարում հունարենը և ասորերենը քրիստոնյա հայ եկեղեցու համար։ Աղվանից արքունիքը և եկեղեցին խոսում և գրում էին հայերեն, և նոր ստեղծված աղվանական կամ գարգարացոց գիրը դանդաղորեն մեռավ և չթողեց նույնիսկ իր «արծաթյա ձեռագիրը» («Codex Argenteus»)։

Հայ եկեղեցին ազգայնացավ հայ պետականության ճնշման տակ, որ ուժեղ էր։ Այդ պայքարը սկսվել էր հենց ուղղակի Գրիգորի և Տրդատի ժամանակներից, և պահանջվեց մեկ դար, մինչև եկեղեցու գիրը դարձավ ազգային գիր։ Եկեղեցին Հայաստանում ազգայնացավ կեսարիայից օտարվելու ճանապարհով։ Աղվանքում դա պետք է տեղի ունենար օտարվելով Վաղարշապատից։ Այդպիսի մտայնություն թերևս եղել է։ Այդ մասին է վկայում սուրբ Եղիշայի զրույցը, որ ստեղծվել է հայ եկեղեցու ազդեցության ոլորտից դուրս գալու հոգեբանությամբ և արտահայտում է այն միտքը, որ Աղվանքի եկեղեցին հայոց հետ չի կապվում, այլ՝ անմիջապես Երուսաղեմի։ Եղիշան, ավանդության համաձայն, Հայաստանի Արտազ գավառում նահատակված սուրբ Թադևոսի աշակերտներից

էր, որ վերադառնում է Երուսաղեմ և Տիրոջ եղբոր՝ սուրբ Հակոբի կողմից ձեռնադրվելով՝ գալիս Աղվանք։ Ճանապարհին նա շրջանցում է Հայաստանը, որտեղ նահատակվել էր սուրբ Թադևոսը։ Աղվանից եկեղեցին փորձում է բարձրանալ Եղիշայի մասունքների վրա, որ եկել է Երուսաղեմից՝ նախապես օծվելով Տեառնեղբոր կողմից, և Հայաստանի հետ ոչ մի կապ չունի։

Այդպիսի միտում մենք տեսնում ենք նույնիսկ Մաշտոցի մասին ավանդության մեջ, որ պատմում է Կաղանկատվացին։ Մաշտոցը գնում է Երուսաղեմ, այնտեղից վերադառնում է աշակերտներով և իր հետ բերում արծաթյա մի խաչ, որի վրա պետք է եկեղեցի կանգներ։ Իսկ Մաշտոցից հետո նրա աշակերտները դարձյալ դիմում են Երուսաղեմ, որ իրենց համար խնդրեն առաջնորդ, «զի բնական լուսաւորութեան երկրիս արևելից ի ձեռն սրբոյն Եղիշայի յԵրուսաղեմէ եղեալ է սկիզբն» (ՂԲ. 72)։

Բայց այդ մտայնությունը չկարողացավ հաղթանակել։ Երբ Եղիշան գնաց հայոց արևելյան կողմերը, խույս տվեց բուն Հայաստանից, իսկ Մաշտոցը, միևնույն է, անցավ Հայաստանով, և վերջապես, Մովսես Կաղանկատվեցին արձանագրում է, որ Հայաստանը և նրա արևելյան կողմանք «մնացին համակում եղբայրութեամբ և անքակտելի դաշինքով մինչև այսօր» («կացին աշխարհն Հայոց և Աղուանից համակամ եղբայրութեամբ և անքակ ուխտիւ մինչև ցայսօր» (ՂԲ. 12)։

Թերևս այդ ամենը ոչ թե եկեղեցիների, այլ թեմերի առաջնության պայքար էր մեկ եկեղեցու մեջ։ Ամեն դեպքում աղվանից եկեղեցին համերաշխ և համակում մնաց հայ եկեղեցու հետ, ընդունելով նրա գերակայությունը, և այստեղ դեր խաղացին մի քանի հանգամանքներ.

ա) Եկեղեցու ազգայնացման, ավելի ճիշտ՝ աղվանացման համար պետականությունը որևէ քայլ չարեց։ Այն քաղաքականապես չէր շահագրգռված։ IV դարում Հայաստանը պահպանում էր իր քաղաքական անկախությունը, և երբ հայ Արշակունիները Տրդատից մինչև Պապ փորձում էին եկեղեցին դուրս բերել կեսարիայի հովանավորությունից, նրանք քաղաքական խնդիր էին լուծում Բյուզանդիայի և Իրանի նկատմամբ։ Եկեղեցու համար պետք է լծակ դառնային սեփական երկրի շահերը։ V դարում Աղվանքը ուրիշ վիճակ ուներ։ Այն գտնվում էր Իրանի իշխանության տակ, և երկրի բոլոր հեռանկարները կապվում էին հայոց հետ։ Նրանք կազմում էին ընդհանուր դիմադրության ճակատ, և հայերին թշնամանալն անտեղի էր։

բ) Աղվանից տարածքում հայկական խիտ բնակվածություն կար և, ասվեց, որ քրիստոնեությունը հենվում էր ավելի այդ տարրի վրա։

գ) Քրիստոնեությունը, վերջիվերջո, աղվանական ցեղերին չկարողացավ համակել, և չնայած պատմիչի հավաստիացմանը, երկիրը մնաց կիսով չափ հեթանոս։ «Արևելեայցս բազմազգութիւն և կտակարանացն հրկիզութիւնք ամբոխեալ ցուցանէ զորպէսն»,— մի առիթով հայտնում է պատմիչը (ՂԲ. 10)։ Դա, անշուշտ, վերաբերում է նաև Մաշտոցի առաքելությունից հետո քրիստոնյա Աղվանքին։

դ) Աղվանից պետությունն ինքը աղվանական չէր։ Աղվանքը կառավարում էին հայկական ծագում ունեցող դինաստիաները, որոնք իրենց արյամբ և մշակույթով բնօրրարնից չէին հեռացած։ Աղվանից իշխողները խոսում և գրում էին հայերեն և ստեղծագործում հայերեն։ Բանաստեղծ, մատենագիր, թագավոր Համամը, որ հայտնի է Համսա Արևելցի անվամբ, երկեր է թողել միայն հայերենով։ «Աղվանից պատմությունը» հայագիր է և հայերեն և իր բնույթով գրված է իբրև Հայոց Արևելից կողմանց պատմություն, իսկ մեզ հասած հնագույն չափածո աշխարհիկ երկը, որ գրված է հայոց այբուբենի տողակապով՝ «Ողբ Ջիվանշիրի», ստեղծվել է աղվանից թագավորի աճյունի առաջ։

Քրիստոնեությունը և գիրը աղվանական ցեղախմբերին ոչ թե միավորեցին և տարան ազգային ամբողջացման, այլ, թերևս, ընդհակառակը։ Արևելյան գոթերը, որոնք առաջիններից էին, որ ընդունել էին քրիստոնեություն, չկարողացան պահել իրենց ինքնությունը և ձուլվեցին իտալական ժողովուրդներին, և դրան տարավ քրիստոնեությունը։ Նոր հավատի բերումով նրանք կապվում էին քրիստոնյա աշխարհի հետ, որ ավելի բարձր քաղաքակրթություն ուներ, և կորցնելով դիմադրության եզրերը, կուլ գնացին։ Վուլֆիլան չթարգմանեց Թագավորաց գրքերը, և գոթերի համար ճակատագրականը հենց դա էր, եթե մենք դրան խորհրդանշական իմաստ տանք։ Գոթերը զրկվում էին իրենց սեփական Աստվածաշնչից։ Թերևս ճիշտ էին մասքուները, որ ետ տվեցին Գրիգորիսի մեկնած ավետարանը։ Նրանք իրենց Թագավորաց գիրքն ունեին, որին չուզեցին դավաճանել։ Ինչ-որ տեղ արագ և վաղաժամ ձեռք բերված քաղաքակրթությունը կործանարար է։

Աղվանից աշխարհի անունը՝ Աղվանք, երբեք չհնչեց իբրև էթնիկական ամբողջություն։ Այն միայն վարչական ըմբռնում

էր, և գիրը չկարողացավ փոխել նրա բնույթը։ Աղվանքը հայ մատենագրության մեջ և «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկում հաճախ կոչվում է Հայոց արևելից կողմանք։ Նշանակում է հայոց համար Աղվանքն առանձին երկիր չէր, այլ՝ Հայաստանի արևելյան կողմերը, որ ընդգրկում է Քուից հարավ Ուտիքը և Արցախը, ինչպես Ռուսիայի համար Ուկրաինան, եթե այն նշանակում է окраина՝ ծայրամաս։ Ճիշտ է, սակայն, Աղվանք և Հայոց արևելից կողմանք հոմանշվում են, բայց և Աղվանք պահպանում է իր առաջին իմաստը։ Այդ զուգահեռականությունը հաճախ շփոթ է առաջացնում։

Աշխարհագրական պատճառականությունը կարելի է մերժել, բայց այլ է պատմական աշխարհագրությունը։ «Եւ աշխարհն յաղագս քաղցրութեան բարուց նորա անուանեցաւ Աղուանք, վասն զի աղու ձայնէին զնա վասն քաղցրութեան բարուցն» (ՂԲ. 7)։ Եվ հենց այդ քաղցր բնավորության պատճառով նա ծանր հատուցեց։ Ձմեռը Աղվանքում մեղմ էր ու տաք, և քոչվորներն իրենց խաշներով ծվարում էին այնտեղ։ Ու երկիրը դարձավ մի մեծ աղլ, և հողը պարարտացավ բշկուլով։ Կճղակների տակ տրորվեց քրիստոնյա աղվանից քաղաքակրթությունը և քրիստոնյա աղվանից գիրը։

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆ

Մովսես Կաղանկատվացին երկու անգամ է կանգ առնում Մաշտոցի գործունեության վրա՝ Ա գրքի ԻԷ և Բ գրքի Գ գլուխներում։ Եվ այդ երկու գլուխները քաղված են տարբեր աղբյուրներից և կարծես հակասում են իրար։

Առաջին գրքում հեղինակը պատմում է Մաշտոցի կյանքից այնպիսի դրվագներ, որոնք անհայտ են Կորյունին և Խորենացուն։

Բերենք այդ հատվածը.

Յաղագս սրբոյն Մեսրոպայ և ընկերաց նորա պատմութիւն վիպասանաբար

Եև եղև յետ վկայութեանն Գրիգորիսի Աղուանից կաթուղիկոսի՝ բարբարոսական ազգք կողմանցն արևելից վերստին ի դիւցախելուտ կռամոլութիւնս կործանեցան. և բազում ուխտս ատրուշանաց կատարելով՝ յարուցին հալածանս ի վերայ քրիստոնէից։

Մի ոմն ի նախեղելոց վարդապետաց, որ ի Հոգւոյն Սրբոյ խնամոցն նշանագիր երից ազգաց առնէր՝ Հայոց, Աղուանից և Վրաց, և այնուհետև ի սուրբն երթայր Երուսաղէմ՝ մատուցանել ուխտադրութիւն, անտի դարձեալ աշակերտօքն՝ ընդ ինքեան ունելով զխաչն արծաթեղէն ոսկեխաղաց տեսակաւ, յորում ի տէրունեան խաչէն էր մասնաւորեալ, և անցեալ ընդ Հայաստան՝ ճանապարհ առնէ հասանել ի սահմանս արևելից ի գաւառն Ուտիական. և մտեալ բնակէր ի ճաղճաղուտ տեղիս և ի լօռաբոյս մօրս, առ տեղեաւն՝ որում Գիսն կոչեն: Եւ նորոգեալ զեկեղեցւոյ հաւատս հաստատէր. և ձգէր զբարողութիւն աւետարանին յաշխարհն Ուտիացւոց, և յԱղուանս և ի Լփինս և ի Կասպս և ի Դուռն Ջորայ և յայլ ազգի ազգիսն, զորս գերութեամբն էր ածեալ Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ և նստուցեալ զմեծ լերամբն Կովկասու. զԳարգառն և զԿամիճիկ Հեփթաղն դարձուցեալ ի հաւատս՝ զկարգ աստուածապաշտութեան ուսուցանէր, զոր ի վաղնջուց ուսեալն էին և մոռացեալ. և բոլորովին քարոզ և առաքեալ խուժադուժ սարոտանեացն լինելով ըստ նոցին բարբառոյ դպրութեան առնէր զնոսա ծանօթս: Եւ անտի դարձեալ ի մօրսն երթեալ բնակէր, ղօղեալ ի սպառնալեաց դժնդակ իշխանացն: Եւ անդ յանտառսն ծածկեալ՝ օր ըստ օրէ հաստատէր զեկեղեցիսն Աստուծոյ: Անդէն ոգի մոլորութեան գրգռէր զմիտս գազանացեալ բռնակալացն՝ զայրագնեալ նոցա և փոյթ կալեալ ի սպանանել զնա: Իսկ երանելոյն Մաշտոցի ի Հոգւոյն Սրբոյ ազդեալ՝ փութացեալ փորէր փոս մի ըստ պիտոյից գործոյն և զաստուածայինն առեալ գանձ, որ է խաչն տէրունեան՝ եդեալ ի տապանի ծածկէր ի գետնափոր կայանին: Եւ այնուհետև հաւատարիմ և զուգակրօն աշակերտքն միաբան յաղօթս և ի խնդրուածս ապաւինեալ՝ միմեանց կամաւ յերկուս բաժանէին ջոկս. կէսք ի կողմանս գաւառացն ելեալ խորհէին, և կիսոցն բազում աշխարհս հատեալ՝ անցեալ քարոզէին զհաւատս: Բայց մնացեալ դասն ի տեղւոջ կայանի խաչին յետ սակաւ ինչ աւուրց զմարտիրոսական առնոյր զպսակ. յորոց նահատակութեանց տեղւոջ նշանք լուսեղէնք և հրաշալի սքանչելիք երևեալ. զոր տեսեալ բազում անգամ անհաւատից, և ուսեալ թէ մեծին Աստուծոյ է այն նշան՝ հաւատային միաբան և մկրտէին առհասարակ (ՂԲ. 69—71):

Զուտ վկայաբանական տեղի է, քրիստոնյա առաջին քարոզիչներին հարմար:

Այնուհետև Կաղանկատվացին պատմում է, որ նորահավատներից մեկը խաչի վրա մի հողե մատուռ է կառուցում, տապանը տախտակամածում է և նահատակների մասունքներն ամփոփում նրա մեջ: Նահատակների գերեզմանին ամեն տարի ուխտի են գալիս, շատերը բժշկվում են, և այդ տեղը, որ Գիս է կոչվում, աստծո եկեղեցի շինվեց, և երբ մի իշխան կամեցավ նորոգել հին եկեղեցին, չկարողացավ գմբեթի աղյուսաշար գագաթը քանդել, «որովհետև այնտեղ կայան էին գտել տիրոջ խաչն ու նահատակների մասունքները» (ՂԲ. 71):

Երկրորդ բնագիրն այսպես է.

Գալուստ Մեսրոպայ վարդապետի առ Աբսվաղէն Աղուանից արքայ և առնել զգիրս և կարգել վերստին զդպրոցս և զհաւատատել ի տանս Աղուանից և բառնալ զմնացեալ աղանդսն:

Յորում ժամանակի թէոդոս Փոքր Յունաց էր կայսր, և Վռամշապուհ Հայոց թագաւոր, և Յազկերտ Պարսից արքայ, և Աբսվաղէն Աղուանից թագաւոր՝ եկեալ երանելին Մեսրոպ յԱղուանս՝ մեծավաստակ ընտիր անօթ Հոգւոյն Սրբոյ, առ հայրապետն մեր Երեմիա և թագաւորն Աբսվաղէն, որոց կամաւ առեալ յանձն զվարդապետութիւն նորա որ ըստ շնորհելոյ նմա յաստուածուստ պարգևին՝ Հայոց և Վրաց ետ նշանագիր ի ձեռն նորա Հոգին Սուրբ, հաճեցան և ետուն զմանկունս ընտիրս յուսումն. և զԲենիամին թարգման կոչեալ ի Սիւնեաց, զոր Վասակ մանուկ ի ձեռն Անանէի եպիսկոպոսին արձակեաց: Եւ նորա եկեալ առ Մեսրոպ, նոքօք ստեղծ զնշանագիրս կոկորդախօս, աղխալուր, խժական, խեցբեկագունի լեզուին Գարգարացւոց: Թողու աստ վերակացու զաշակերտն իւր Յովնաթան. և ի տան թագաւորի կարգեալ զքահանայս՝ դառնայ ի Հայս, անցանէ ի Բիւզանդիոն առ Թէոդոս թագաւոր. և դարձեալ անտի՝ շրջէր զաշակերտօքն: Եւ լուեալ եթէ ի Գարդման մնացեալ է հեթանոսական աղանդ՝ դառնայ ի Սիւնեաց և գայ առ Խուրս՝ Գարդմանայ իշխան, և նովաւ ածէ յուղղութիւն, և ինքն գնայ ի կոչ բդեաշխին Վրաց առ Աշուշա վասն նորին գործոյ (ՂԲ. 90):

Հեղինակը չի մոռանում հիշելու Սահակի և Մաշտոցի մահը ժամանակագրական ճիշտ այն տվյալներով, ինչպես Կորյունի մոտ. «Եւ յերկրորդն Յազկերտի արքայի յառաջին ամի փոխի սուրբն

Սահակ յելս նաւասարդի ամսոյ. և յետ վեց ամսոց անցելոց փոխի և երանելի վարդապետն Մեսրոպ՝ հանգուցեալ ընդ սուրբս ի վաղարշապատ քաղաքի» (ՂԲ. 91)։

Առաջին պատումը ավելի բանահյուսական է և հորինվել է եկեղեցու շմաքի լույսով, երկրորդը՝ վերաքաղված է Խորենացուց։ Կազմողը դրանք ներառել է մեկ գրքում և չի մտահոգվել, որ կարող են հակասել իրար։

Առաջին պատումը իր եկեղեցա-ավանդական բնույթով ավելի է հարազատ գրքի ընդհանուր ոգուն և գաղափարաբանությանը։ Հետո առանձին գլուխներով հեղինակը պատմում է, թե ինչպես տեղի ունցավ Մաշտոցի սուրբ խաչի գյուտը, այսինքն գրքի էջերում նույն սյուժեն կամ թեման պատահական չէ և զարգացում է ապրել։

Եթե Կաղանկատվեցին գրում է «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» եկեղեցու դիրքերից, ապա չէր կարող թողնել կամ անտեսել Աղվանքում Մաշտոցի առաքելության մասին զրույցը, որ, ինչպես երևում է, լայն շրջանառության մեջ էր։ Նա վերաքաղել է այն, կամ վերապատմել ինչպես կար և ստեղծվել էր եկեղեցու պատվերով ու շահագրգռությամբ։ Բայց միաժամանակ նա վերաքաղել է և պատմական աղբյուր՝ Խորենացի, որին չէր կարող անտեսել, քանի որ խոսքը ուղղակի վերաբերում է Աղվանքին, իսկ ինքը ի մի է հավաքում Աղվանքին վերաբերող նյութերը։

Ստացվել է մեկ պատմական անձի երկու կերպավորում։ Սակայն երկու Մաշտոցների բնութագրերի մեջ տարբերություն կա և ոչ քնավ՝ հակասություն։ Դրանք լրացնում են իրար։ Ամբողջ խնդիրն այն է, որ առաջին աղբյուրը լինելով ավանդական, արտահայտում է Մաշտոցի գործունեության արձագանքը և այն, ինչ մնացել է երկրի հիշողության մեջ, երկրորդը՝ վերարտադրում է պատմական իրողությունը։ Եվ դրանցով կազմվում է Մաշտոցի պատմական դերի ընդհանուր պատկերը։

1. Առաջին աղբյուրից երևում է, որ Մաշտոցի մասին Աղվանքը գիտի ուղղակիորեն և ոչ՝ միջնորդաբար։ Նրա տեղեկությունները Կորյունից չեն գալիս, և հետաքրքիր է, որ անունը հնչում է Մաշտոց ձևով և ոչ՝ Մեսրոպ, որ հետագա հորջորջում է։ Հիշողության հունը հեռու չէ ակունքից։

2. Մաշտոցը աղվանական եկեղեցու կողմից ճանաչված է որպես Աղվանքում քրիստոնեությունը վերահաստատող առաքյալ կամ քարոզիչ, որ դրել է աղվանական եկեղեցու հիմքը։

3. Զրույցը հյուսված է այն շրջանակներում, ուր ձգտում կար եկեղեցու ինքնության, և Մաշտոցը դառնում է այդ գաղափարի կրողը։ Ավանդությունը նրան ստիպում է գնալ Երուսաղեմ և Երուսաղեմից գալ Աղվանք, շարունակելու սուրբ Նիշայի գործը։

4. Զրույցում Մաշտոցը հանդես է գալիս իբրև քարոզիչ-առաքյալ և ոչ՝ գյուտի հեղինակ, որ գիր տվեց երեք ժողովուրդների։ Այդ մասին միայն հիշատակվում է, որը թերևս զրուցագիրն է ընդմիջարկել, շեշտելու համար, թե ով էր Մաշտոցը. «Մի ոմն ի նախեղելոց վարդապետաց, որ ի Հոգւոյն Սրբոյ խնամոցն նշանագիր երից ազգաց առնէր»։

Այդ տողերը զրուցագիրն է ավելացնում, թե ոչ, միևնույն է, ասված է այնպիսի ձևով, որ խոսքը գնում է հայտնի իրողության մասին՝ նա, որ գիր տվեց... Զրույցը, սակայն, վերաբերում է Մաշտոցի առաքելությանը և ոչ՝ գյուտին։ Դա նշանակում է, որ, երբ ձևավորվում էր զրույցը, գիրն Աղվանքում այլևս դուրս էր եկել կիրառությունից, կամ արդեն պարզ էր, որ անկենսունակ է։

5. Խոսքն անպատճառ վերաբերում է Մաշտոցին՝ գրի մեծ գյուտի հեղինակին, և այդ քարոզչի մեջ չի կարելի ենթադրել մի ուրիշ անձնավորություն, կամ մտածել, որ Մաշտոցը Աղվանքում զբաղվել է միայն քարոզչությամբ և գիր չի հորինել, քանի որ այդ մասին զրույցը լռում է։ Զրույցը չի լռում։ Սկզբի պարզ հիշեցումից բացի, միևնույն է, հեղինակային, թե ոչ, այնտեղ ասված է, որ խուժադուժ սարոտայիններին իրենց լեզվով գիր ու գրականության է ծանոթացնում. «Բոլորովին քարոզ և առաքեալ խուժադուժ սարոտանեաց լինելով ըստ նոցին բարբառոյ դպրութեան առնէր զնոսա ծանօթս» (ՂԲ. 70)։

Դա լիովին համապատասխանում է քարոզչի և գրերի մեծ ստեղծողի կերպարին։

6. Եթե փորձենք պատկերել զրույցի ստեղծման ոլորտները, ապա պետք է ենթադրել մի միջավայր, որ ելնում է աղվանից եկեղեցու շահերից և էթնիկապես կամ լեզվով ներկայացնում է հայկական տարրը, այլապես այնտեղ ավելի ուժեղ կլիներ աղվանական գրի մասին շեշտը և կնվազեր կամ բոլորովին տեղ չէր ունենա Մաշտոցի առաքելական գործունեությունը, նրա դերը աղվանից եկեղեցու հիմնադրման գործում։ Զրույցում որոշակիորեն ինքնակա, բայց ոչ աղվանական ազգագեղերի մտահոգություններ են արտահայտված։ Հեղինակը առաջին զրույցի մեջ Աղվանքի տարածքում ապրող ցեղերին, սարոտանեաց՝ լեռնաբնակներին

(դարգաններ, կամիճիկներ, հեփթաղներ) խուժադուժ և այլազգի է համարում։

Այդպես, աղվանից գիրը գրեթե ոչ մի դեր չխաղաց, բացի Քրիստոսի և խաչի մասին առաջին ծանոթությունից և մեռավ իր կրողներից ավելի վաղ, և Մաշտոցի մասին հիշողությունը պահպանվեց ավելի իբրև քարոզիչ։ Դա ցույց է տալիս, որ գիրն ինքնին որևէ լծակ չէ, որքան էլ ստեղծված լինի հանճարեղ ձեռքով։ Այն այդպիսին է դառնում առանձին հանգամանքներում։ Պարսկական գիրը մեռավ կամ մնաց քարացած Բիհիսթունի ժայռին և առանձին պատահական քարաբեկորների վրա, իսկ ժողովուրդը շարունակեց ապրել ու հեգեց օտար գրերով, եզիդիները գիր են ունեցել և սեփական եզիդի Աստվածաշունչ։ Նրանց համար ամենասրբազան երդումը, որ դրժել չի կարելի, գիրն է. Сонда мьнh'әрфа эздидә (երդումս եզդիդի տառն է)։

Ոչ քար է, ոչ երկաթ,
Ոչ փայտ է, ոչ տախտակ,
Գիր է մագաղաթի վրա։
Կարմիր եզդիդի գրվածքն է վրան։
Մալաք Շիխըսըն նախանձոտ
Աշխարհից վերացավ միանգամայն[3]։

Աշխարհից վերացավ միանգամայն և եզդիդի տառը, բայց նրա հավատը մնաց, և ժողովուրդն ապրեց։ Եզիդին կա այսօր, և XX դարում նորից գիր ունեցավ։ Մայաներն իրենք իրենց ձեռքով ոչնչացրին սեփական գիրը, հավատալով մի քրմի, որ պատգամում էր աստծո բերանով, և մայան այլևս չկա։ Ամեն մեկն իր խաչն է կրում։

ԱՂԱՆԱԿԱՆ ԳԻՐ

Կորյունի բնագրում աղվանից գրի պատմության մեջ անպարզ տեղի կա։

Մաշտոցը դեռ Հայաստանի բյուզանդական հատվածում էր, երբ նրա մոտ գալիս է Բենիամին անունով մի երեց, որին հարցուփորձ անելով՝ Մաշտոցը աղվանից գիր է ստեղծում։ «Յայնմ ժամանակի եկեալ դիպէր նմա այր մի երէց աղուան ազգաւ Բենիամին անուն, և նորա հարցեալ և քննեալ զբարբարոս զբանս աղուաներէն լեզուին, առնէր ապա նշանագիրս ըստ վերնապարգև կորովի սովորութեան իւրում և յաջողութեամբ Քրիստոսի շնորհացն կարգեալ և հաստատեալ կշռէր» (Կ. 68)։ («Այն ժամանակ եկավ, հանդիպեց նրան մի երեց մարդ, ազգով՝ աղվան, անունը՝ Բենիամին։ Եվ նա հարցրեց ու քննեց աղվաներեն լեզվի բարբարոս խոսքերը, ապա վերուստ պարգևված իր սովորական կորովամտությամբ նշանագրեր հորինեց և Քրիստոսի շնորհքի աջողությամբ՝ կշռադատեց, կարգավորեց, հաստատեց»)։

Բենիամինի խնդրանքով գիր հորինելուց հետո Մաշտոցը վերադառնում է Վաղարշապատ և, որոշ ժամանակ անց, գնում աղվանից կողմերը։ Մաշտոցը ներկայանում է աղվանից թագավորին և եպիսկոպոսին։ Նրանք մեծ հարգանքով ընդունում են նրան։ «Ապա երբ հարցրին,— գրում է պատմիչը,— նա բացատրեց իր գալու նպատակը» (Ապա հարցեալ ի նոցանէ, առաջի եղեալ վասն որոյ եկեալն էր»)։ Ուրեմն, աղվանից թագավորն ու եպիսկոպոսն անտեղյակ էին Բենիամինի առաքելությանը, նրանց անհայտ էր, որ Մաշտոցն աղվանից գիր է ստեղծել, և հետագայում, երբ նա Աղվանքում ծավալում է լուսավորչական գործունեություն, Բենիամինի անունն այլևս չի հիշվում։

Ինչո՞վ բացատրել այդ երևույթը։ Ինչո՞ւ թագավորն ու եպիսկոպոսը ոչինչ չգիտեին Բենիամինի և նրա առաքելության մասին։

Թերևս Բենիամինը մասնավոր անձ էր և Մաշտոցին դիմել է սեփական նախաձեռնությամբ։ Մաշտոցը օգտվում է նրա ծառայությունից. «Նորա հարցեալ և քննեալ զբարբարոս զբանս աղուաներէն լեզուին, առնէր ապա նշանագիրս»։ Դրանով էլ բացատրվում է Բենիամինի դերը։ Մաշտոցը իր հետ գիրը տանում է Աղվանք, ուր և թագավորն ու եպիսկոպոսը հանձն են առնում ընդունել՝ չանձն առեալ դպրութեանն հնազանդելոյ, այսինքն իրենց համաձայնությունն են տալիս։ Կորյունը չի ասում, որ Մաշտոցը աղվանական գիրը ստեղծեց Աղվանքում։ Դա այն գիրն էր, որ խնդրեց Բենիամինը։

Բայց Բենիամինը դիմում է Մաշտոցին, երբ նա գտնվում էր Հայաստանի արևմտյան հատվածում, որ հեռու էր Աղվանքից։ Բենիամինը կարող էր ավելի հարմար առիթ գտնել։ Մաշտոցը հայոց գրերի գյուտից հետո գնում է Դողթն և Սյունիք, որ սահմանակից են Աղվանքին։ Թթե նա մտածում էր Աղվանքի համար

[3] Այս մեջբերումն արված է Սաֆար Հոդոյի Ջակոյանի (ծնվ. 1942, ապրում է Ջրվեժում) ձեռագիր տետրից։ Մեր խնդրանքով հեղինակը գրի է առել քրդական բանահյուսական նյութեր ուի աշակերտական տետրերի մեջ։ Տետրերը գտնվում են մեր արխիվում։

գիր հորինել, դա ավելի հեշտ էր աղվանական միջավայրում և ոչ թե հեռավոր մի տեղ, մեկ մարդու խոսքով։ Եվ, վերջապես, դժվար է հասկանալ, թե ինչու Բենիամինն այլևս չի երևում, երբ Մաշտոցը լուսավորական գործունեություն էր ծավալում Աղվանքում։

Բենիամինի հատվածը կարծես չի կապվում աղվանից գրի պատմության հետ և ինքնակա բնույթ ունի։

«Յայնմ ժամանակի եկեալ դիպէր նմա այր մի երէց աղուան ազգաւ Բենիամին անուն»։ Այստեղ «աղուան» թերևս պետք է կարդալ «ալան»։

Ալանները Կովկասում ապրող ցեղեր էին, որոնք հաճախ են առնչվել հայ ժողովրդի հետ։ Խորենացին պատմում է հայոց թագավոր Արտաշեսի կողմից ալանաց արքայադստեր՝ Սաթենիկին առևանգելու գեղեցիկ զրույցը (Ղ. 177—179)։ Դարիալի կիրճը կոչվում էր դուռն Ալանաց (Դար ի Ալան)։ Այդ մուտքից նրանք հաճախ ներխուժում էին Հայաստան, պարսից և հռոմեական սահմանները և ավերածություններ կատարում։ Հռոմեական կայսրերը հայոց թագավորներին ոռճիկ էին տալիս Ալանաց դուռը հսկելու համար։ Խոսրով թագավորը որոշեց «բանալ զդրունս Ալանաց և զՃորայ պահակին», որ ալաններին և հյուսիսի ցեղերին դուրս բերի Սասանյան Արտաշիրի դեմ (Ջ. 16)։ Արշակ Բ-ն Շապուհին դիմագրավելու համար նույնպես բացում է Ալանաց դուռը (ՃԻէ. 122—123)։

Հայ մատենագրության մեջ ալան և աղուան ցեղանուններն հաճախ են շփոթվում։ Դերբենդի անցքը՝ Ճորա պահակը, դուռն Հոնաց, դուռն Աղուանից երբեմն կոչվել է նույնպես դուռն Ալանաց։ Մովսես Կաղնակատվացին իր «Պատմության» մեջ Խորենացուց քաղում է Արտաշեսի և ալանների բախման մասին դրվագը, ուր ալանը դարձել է աղուան (ՂՐ. 10—11, ՄՀԴ. 177—178)։

Ալան ցեղանվան նախնական հնչումը հայոց մոտ, անշուշտ, եղել է աղան, աղանք, ինչպես ունի, օրինակ, Խորենացու բնագրի ե ձեռագրախումբը, որ ընդգրկում է ինն միավոր (Ղ. 177), Թովմա Արծրունու մոտ՝ Աղանաց դուռն փխ. Ալանաց դուռն։ Անանուն ժամանակագիրը թվում է ազգերին և նրանց մեջ՝ աղանք. «Մարք, Աղուանք, Լփինք, Աղանք, Ամազոնք, Ճիղբք» և այլն (ՄՀԳ. 5)։ Այդ «աղանքը» ալաններն են։ Աղանքը հեշտությամբ կարող էր շփոթվել Աղվանքի հետ, և աղանը դառնար աղվան։

IV—V դարերում, երբ Քրիստոսի վարդապետությունը թափանցեց Կովկաս, փորձեցին նաև ալանների տրամադրությունը։ Տեսանք, թե որքան լայն էր գծվում Գրիգորի ավետարանության սահմանները. ի ծագաց մինչև ի ծագս։ Այդ սահմաններում էր և դուռն Ալանաց։ Իսկ Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության մեջ ուղղակի ասված է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը քարոզիչներ ուղարկեց Վրաց, Աբխազաց և Ալանաց աշխարհները։ Դժվար է ասել, IV—V դարերում ալաններն ինչպե՞ս արձանագանքեցին քրիստոնեությանը։ Ամեն դեպքում նրանք չէին կարող բոլորովին անհաղորդ մնալ։ Անշուշտ, Ալանաց աշխարհում ևս, թեկուզ մակերեսից, ստեղծվել էին քրիստոնեական շերտեր։ Սուքիասյան վկաները Սաթենիկի հարազատներից էին, որոնք ծառայում էին հայոց արքունիքում և քրիստոնեություն ընդունեցին. «Ազգականք Սաթենկան եկեալքն յԱլանաց՝ յոժարութեամբ լուան զքարոզութիւն աւետարանին և հաւատացին ի Քրիստոս» (ՄՀԲ. 91)։ Իսկ Բաղահա կամ Բաղախայել զորավարը գալով Ալանաց դռնից, կոտորում է նրանց (ՄՀԲ. 109)։

Այս տվյալը վերաքաղում է Հովհաննես Դրասխանակերտցի պատմիչը (ՄՀՋ. 23)։ Խոսքը վերաբերում է Հայաստանում վերաբնակված ալաններին, բայց միևնույն է, այդտեղ արտահայտված է ալանների կողմից և՛ քրիստոնեության հարումը, և՛ դիմադրությունը, և հիշեցնում է ավելի հեռավոր ժամանակներ։

V դարում Կովկասում առաջացել էր այնպիսի մթնոլորտ, որ կարող էին դիմել Մաշտոցին՝ ալաներեն գիր ստեղծելու։

«Ալան» ընթերցումը, փոխանակ «աղվան» ենթադրում է Ն. Ակինյանը, բայց նա առաջարկում է բոլորովին այլ վարկած։

Շվեդացի գիտնական Սոֆուս Բուգեն 1898 թվականին Քրիստիանիայում գումարված Հյուսիսային բանասերների 5-րդ համագումարում, գերմանական ռուների մասին զեկուցման մեջ միտք է հայտնում, որ ռունները կրում են հայկական ազդեցություն։ 1904 թվականի ապրիլի 16-ին Հ. Տաշյանին հասցեագրված մի նամակում Բուգեն ռուների ֆութարք տառախումբը (Futarkgw) բացատրում է հայերենով՝ փութատառք, արագագրության տառեր։

Ս. Բուգեն այդ հարցին անդրադառնում է և 1904 թվականին Օտտո ֆոն Ֆրիստենին գրած նամակում։ Բուգեի վերջին աշխատանքն ընդհատվում է հենց այնտեղ, ուր պետք է ցույց տրվեր հայկական ազդեցության հետքերը (ՄՀէ. 306—309)։ Նա հայկաբանություն էր նկատում և Աստվածաշնչի գոթական թարգմանության բնագրում։

Սոֆուս Բուգեի փորձերն առիթ են տալիս Ն. Ակինյանին զբաղվելու գոթական գրի վրա հայ ազդեցության խնդրով, որ և բերում է անսպասելի հետևության։

Ն. Ակինյանը գոթական Աստվածաշնչի և գերմանական ռուների մեջ հայկաբանության հետքերը բացատրում է նրանով, որ գոթական գրի հեղինակը եղել է Մաշտոցը, և Բենիամինն առաքվել է Մաշտոցի մոտ գոթերի կողմից։

Ն. Ակինյանը նկատում է, որ ալանները և գոթերը չնայած տարբեր ժողովուրդ են, բայց խաչաձևվել են իրար, և գոթ ու ալան հաճախ նույնիմաստ են։ Երբ II—III դարերում գոթերը թափանցեցին Ղրիմ, ներծուլեցին ալաններին և պարտադրեցին իրենց լեզուն։ Արևելյան Հռոմեական կայսրության բանակում գոթերի հետ կային նաև ալաններ։

«Աղվան Կորյունի գրչին տակ հոմանիշ է «աղան» կամ «ալան» ժողովրդի անվան, որ համաձուլված գոթերու հետ կնկատվեր նաև գոթ»,— գրում է Ակինյանը (ԺԴ. 376)։

Բենիամին երեցը այդպիսի «ալան-գոթ» էր։ Նա դիմում է Մաշտոցին 420 թվականին, երբ վերջինս գտնվում էր Կ. Պոլսում։ Մաշտոցը գոթերի համար գիր է հորինում, հիմք ունենալով հունական այբուբենը և տալիս «ֆութարք» օրհնանքի բանաձևը՝ «փութացարուք օրհնել զՔրիստոս», որ հետո Արևմտյան Եվրոպա վերագաղթած գոթերը տանում են իրենց հետ։

Ն. Ակինյանի տեսությունը որքան համարձակ, նույնքան անհիմն է։

Հայ մատենագրության մեջ ալանները հստակ էթնիկական սահմաններ ունեն։

Մասքութների թագավոր Սանեսանը հարձակվում է հայոց վրա և պարտություն կրում.

«Հասանէին, հարկանէին, սատակէին զօրսն Ալանացն և Մազքթացն և Հոնացն և զայլոց ազգացն»,— գրում է Փավստոս Բուզանդը (ՃԻԷ. 15)։

Պատմիչը մասքութներին, ալաններին և հոներին պարզ տարբերակում է։

Ակինյանն այս քաղվածքը բերում է իբրև օրինակ ցույց տալու, որ ալաններն ու մասքութները նույնն են, և «այս մասքութ-ալան ժողովրդի թագավորն էր Սանեսան»։ Նա քաղվածքը բերում է կիսատ՝ «զօրսն Ալանացն և Մազքթացն», մի կողմ է մնում՝ «և Հոնացն և զայլոց ազգացն» (ԺԴ. 330)։ «Մասքութ», «ալան» եզրանունները դառնում են հոմանիշ։

Մովսես Խորենացին տալիս է նույնի անցած ուղին. «Առաքելուհի եղեալ քարոզեաց ի Կղարջաց սկսեալ առ դրամբք Ալանաց և Կասբից, մինչև ի սահմանս Մասքթաց» (Ղ. 234)։ Ինչպես տեսնում ենք, մասքութների երկիրը Ալանաց դռան հակառակ կողմն է, և Ալանաց դռնից մինչև ի սահմանս Մասքթաց ճանապարհ է ձգվում։

«Առնոյր Վասակ զգունդն Հայոց և զՀօնսն հանդերձ Ալանօքն կոչել յօգնականութիւն»,— նորից քաղում ենք Բուզանդից (ՃԻԷ. 122—123)։ Տարբերակվում են և ալաններն ու հոները։

Մասքութները, հոները և ալանները, չնայած հաճախ հանդես են գալիս միասին, նույն բանակում, բայց ալանը ալան է և հոնը՝ հոն։ Պատմիչները մասքութ-ալան, կամ ալան-հոն ժողովուրդ չգիտեն, թեկուզ նրանք ծագում են միևնույն սկյութա-սարմատական ընտանիքից, իսկ ալան, եթե հաճախ շփոթվում է աղվան, ապա դա վրիպում է և չի արտահայտում մեկ ազգացեղ, որ կոչվեր միաժամանակ ալան և աղվան։

Պատմիչները չգիտեն և ալան-գոթ ժողովուրդ։

Գոթերի իշխանը մեծ բանակ կազմելով՝ «բազում գունդս զօրաց ժողովեալ», գնում է հունաց կայսեր դեմ պատերազմի՝ տալ մարտ պատերազմի ընդ իշխանին Յունաց։ Նա պատգամ է հղում և առաջարկում հաղթանակը վճռել երկու իշխողների մենամարտով. «Ընդ է՞ր բնաւ ելանեմք խառնամխի ի պատերազմ՝ սպառել զզօրս մեր, և վտանգ և տագնապ միանգամայն աշխարհի հասուցանեմք։ Ես աւասիկ ախոյեան ելանեմ քեզ ի մերոց զօրաց աստի, և դու ինձ ի յունականաց այտի. հասցուք եկեսցուք ի մարտի տեղի. եթէ ես զքեզ յաղթահարեցից՝ յոյնք ինձ հնազանդեսցին ի ծառայութիւն, և թէ դու ինձ յաղթեսցես՝ մեր կեանքս քեզ նուաճեսցին և հնազանդեսցին, և առանց արեան և կոտորածոյ լիցի շինութիւն կողմանցս երկոցունց»։

Կայսրը տատամսում է. «Ոչ գիտէր զինչ տացէ բանիցն պատասխանի», քանի որ անուժ էր և թուլակազմ. «Ըստ պատգամին պատշաճի ոչ կարէր ունել յանձին, քանզի տկար էր յոսկերաց զօրութեամբ»։ Լիկիանոս զորավարը նրա փոխարեն առաջարկում է, որ Տրդատը մենամարտի. «Մի ինչ զարհուրեսցի սիրտ տեառն իմոյ,— ասում է նա,— զի գոյ աստ այր մի ի դրան քում, զի իրդ այդ նուաւ վճարին, Տրդատես անուն նորա ի տոհմէ թագաւորին Հայոց աշխարհին»։

Տրդատը մենամարտում է գոթերի թագավորի դեմ և գերելով

նրան՝ բերում կայսեր մոտ. «Ձերբակալ արարեալ՝ ածեալ յանդիման առաջի կայսերն կացուցանէր» (Ջ. 26—28)։

Գոթերի հետ առաջին ծանոթությունը մեր պատմագրության մեջ սկսվում է թերևս այս գեղեցիկ զրույցով, որ հիշեցնում է հին, առասպելական ժամանակները։ Զրույցը հաղորդում է Ագաթանգեղոսը և, անշուշտ, պատմական հիմք ունի։

Դեռ II դարից Սկանդինավյան երկրներից ձգվելով դեպի Եվրոպայի արևելքը, գոթերը բնակություն էին հաստատել Դանուբից այն կողմ, կազմել Արևելյան և Արևմտյան գոթերի իշխանություն և սպառնալիքի տակ էին պահում Հռոմեական կայսրությանը։ Հոները III դարի վերջին կործանիչ հարված հասցրին Արևելյան գոթերին, իսկ Արևմտյան գոթերն ապավինեցին Բյուզանդական կայսրությանը։ Հետագայում գոթերը վճռական դեր խաղացին Բյուզանդիայի քաղաքական կյանքում, ծառայելով նրան իբրև վարձկան, կամ դուրս գալով նրա դեմ իբրև ապստամբ։

Ի՞նչ կապ կարող էր ունենալ այս ժողովուրդը ալանների հետ և այնքան, որ նրանք կրեին նաև ալան անունը։

Խորենացին հիշում է գոթերի և հռոմեացիների բախման մասին Պրոբոսի (276—282) և Վաղես կայսեր (364—378) ժամանակներում (Ղ. 218 և 291), իսկ ընդհանրապես հայ մատենագրության մեջ գոթերի անունը տրվում է մեծ մասամբ ագաթանգեղյան զրույցի վերաքաղումներում. Ագաթանգեղոսի զրույցն էլ առնչվում է հռոմեացիների հետ։ Այդպիսով, գոթերի մասին հիշողությունները վերաբերում են արևմուտքին, իսկ ալաններին հայ պատմիչները գիտեն իբրև կովկասյան ժողովուրդ, որոնք ապրում են հյուսիսում, Ալանաց դռնից այն կողմ, և աշխարհագրորեն նրանց անկարելի է շփոթել։

Ակինյանը նկատում է, որ բյուզանդական բանակում գոթերի հետ կային նաև ալաններ, որոնք նույնիսկ բարձր դիրքի էին հասել, ինչպես, օրինակ, Աբդաբուրը, որ Հաղթանակ տարավ պարսից դեմ, իսկ նրա որդին՝ Ասպարը Մարկիանոսի օրով դարձավ արևելյան բանակի ստրատելատ և ապա՝ բանակի ընդհանուր հրամանատար։

Կանդիտոսը Աբդաբուրին համարում է ազգով ալան։ Թերևս։ Բայց դա չի նշանակում, որ գոթերը ալաններ էին, կամ գոթերին ճանաչում էին նաև իբրև ալան։ Ընդհակառակը, եթե Կանդիտոսը շեշտում է, որ նա ազգով ալան է, ապա դրանով ընդգծում է նրա

գոթ չլինելը, այսինքն տարբերակում է գոթերից։ Կանդիտոսը արտահայտում է նրա ծագումը, բայց ոչ՝ պատկանելությունը, քանի որ, միևնույն է, Աբդաբուրը գոթ զորավար էր։

Բոլորովին այլ է Կորյունի բնագրում։ Այստեղ Բենիամինը ոչ թե սոսկ ծագումով է ալան՝ «ազգաւ ալան», այլ ուղղակի ալան է և ներկայացնում է ալան ժողովրդին։ Նա ալաներեն լեզվի համար է գիր խնդրում։ Եթե Բենիամինը սոսկ ծագումով ալան լիներ, բայց առաքված գոթերի կողմից, ապա Մաշտոցը պետք է հետաքրքրվեր գոթական լեզվով, նա, սակայն, հարցնում, քննում է ալանական լեզվի մասին. «Հարցեալ քննէր զբարբարոս բանս աղուաներէն (իմա՝ ալաներէն) լեզուին»։

Բենիամինի առաքելությունը Մաշտոցի մոտ, իբրև գոթական պատվիրակ, ամենից առաջ անկարելի էր պատմականորեն, եթե հետևենք այդ շրջանի քաղաքական հանգամանքներին։

IV դարի վերջին գոթերը գերակշիռ դեր ունենալով բյուզանդական բանակում, վտանգավոր էին դառնում կայսրության համար։ Սյունեսիոս Կյուրենացին բացահայտ խոսում է այդ մասին։ Նա Արկադիոս կայսեր մոտ արտասանած իր ճառում պահանջում է ազատվել գոթերից. «Բարբարոսները պետք է կամ իբրև անազատներ հռոմեացիների համար հողեր մշակեն կամ վերադառնան Դանուբից այն կողմ»։ Բայց բարբարոսները ամենևին էլ այդպես չէին մտածում։ Գայնասը իր զինվորներով ստիպում է կայսեր մտնելու հաշտության բանակցությունների մեջ և ինքն է թելադրում պայմանները։ 400 թվականին նա ներխուժում է Կ. Պոլիս, ուր ինքնիշխան տիրություն էր անում։ Կայսրությունը դժվարությամբ ազատվեց իր թշնամուց։ Մի ուրիշ գոթ զորավար՝ Ասպարը քիչ էր մնում ծիրանի հագներ, բայց հարմար եկավ կարմիր քղամիդը, որ ներկված էր սեփական արյամբ։

Բյուզանդացիների հակակրությունը գոթերի նկատմամբ նաև գավանական բնույթ ուներ։ Քրիստոնյա գոթերը հիմնականում արիանոսյան էին և անվերջ վեճերի մեջ տիրող եկեղեցու հետ։ Գայնասը պահանջեց, որ Պոլսում գոթերն իրենց եկեղեցին ունենան։

Այս ժամանակներում էր, որ Մաշտոցը այցելեց Պոլիս՝ Բյուզանդիայի մայրաքաղաք։ Մենք նկատեցինք, որ չնայած Կորյունը կայսեր մոտ Մաշտոցի առաքելությունը ներկայացնում է բավական թեթև, բայց երևում է, որ նա այնքան էլ հեշտ չի հասել համաձայնության։ Կայսրը և պատրիրքը որոշակի ան-

վստահություն էին տածում Մաշտոցի և նրա խնդրի նկատմամբ։ Նրանց դուր չէին գալիս ասորի եկեղեցու հետ Մաշտոցի հարաբերությունները։

Այդ պայմաններում բոլորովին անմտածելի է, որ Մաշտոցը Կ. Պոլսում կընդուներ գոթերի արիանոսյան պատվիրակին և նրանց համար գիր կստեղծեր։ Կայսրը և պատրիարքը համաձայնեցին Մաշտոցին թույլ տալ հայոց գիրն արմատավորելու Հայաստանի արևմտյան հատվածում պայմանով, որ նա հալածի բարբարիանոս աղանդը։ Բյուզանդական եկեղեցին չափազանց նախանձախնդիր էր այդ հարցերում։ Արիանոսականությունը նրանց համար նույնպես աղանդ էր և ավելի վտանգավոր, քանի որ հենվում էր զինվորական ուժի վրա։ Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում Մաշտոցի հարաբերությունները արիանոսյան գոթերի հետ անկարելի էր և անպատեհ։ Բուն երկրում հայ եկեղեցական գործիչները չափազանց զգուշավոր էին դավանաբանական հարցերի նկատմամբ։ Նրանք շատ ավելի կարևոր ազգային-եկեղեցական խնդիր էին լուծում, և երկրից դուրս Մաշտոցը չէր կարող այդքան անխոհեմ լինել. առնչվեր արիանոսյան գոթերի հետ և վտանգեր իր առաքելությունը։

Այս ամենից անկախ, գոթական այբուբենը ծագում է ուղղակի հունարենից, ունի բոլորովին այլ պատկեր և ոչ մի կերպ չի հիշեցնում Մաշտոցի հայ-վիրա-աղվանական գրերի գծապատկերային աշխարհը։

Գոթական գիրն ստեղծել է Վուլֆիլան. դա պատմական է և աներկբա։

Վուլֆիլան Դանուբից այն կողմ քրիստոնյա գոթերի առաջին եպիսկոպոսն է։ Հալածվելով հեթանոս գոթերի կողմից, նա կայսեր համաձայնությունն է վերցնում և իր ժողովրդին առաջնորդում Մյուսիա, ուր և բնակություն են հաստատում։

Վուլֆիլան բյուզանդական եկեղեցու նշանավոր գործիչներից էր։ Գոթերի արիանոսյան համայնքը մեծագույն հարգանք էր տածում իր առաջնորդի նկատմամբ «այն աստիճան, որ նրան նույնիսկ կոչում էին մեր ժամանակի Մովսես» (ԺԴ. 350—351)։

Մեր ժամանակի Մովսես. դա համապատասխանում է նրա կերպարին, որ իր ժողովրդին առաջնորդեց նոր աշխարհ և գիր տվեց նրան։ Հետաքրքիր է, որ Կորյունն էլ Մաշտոցին համեմատում է՝ նմանեցուցեալ հաւասարեաց, Մովսեսի հետ՝ ընդ մեծին Մովսէսի, որ տախտակագիր մատյաններով իջնում է Սինա լեռից։

Վուլֆիլային գոթական գրի ստեղծող են համարում Փիլոստորգիոսը, Սոկրատը և Սոզոմենոսը։ Մատենագրական հետագա տեղեկությունները նրանցից են ծագում։ Բայց Վուլֆիլայի ժամանակակիցն ու աշակերտը՝ Օքսենտիոսը այդ մասին ոչինչ չի ասում։

Ն. Ակինյանը նկատում է, որ եթե Վուլֆիլան իր ժողովրդի համար գիր ստեղծեր, նրա աշակերտը, անշուշտ, չէր լռի. «Օքսենտիոս, որ հիացող մը եղած է իր ուսուցչին վերա, որ անոր գովքն հյուսած է և՛ աստվածաբանական և՛ լեզվագիտական հանճարն պանծացուցած, խոսք չէ ըրած թէ ան նաև գոթերեն լեզվի համար նշանագիրներ հորինած և Աստվածաշունչը գոթերենի թարգմանած ըլլա։ Անշուշտ, այնպիսի վաստակներ, որոնք տարիներու աշխատանք արժած պիտի ըլլան և գոթ ժողովրդի համար անմոռանալի երախտիք, պիտի գնահատեր գերազանց չափով բարձր, քան անոր ճառերն ու քարոզները։ Սակայն և այնպես անհիշատակ թողուցած է զանոնք, վասն զի իրեն անծանոթ եղած են այսպիսի վաստակներ իր ուսուցչին ձեռքեն։ Այս լուռիյունը կմատակարարե մեզի «ի լռութենէ ապացոյց», որ իր արժեքով ավելի քարձրաբարբառ է, քան Փիլոստորգիոսի և այլոց իբր 50—70 տարի ետքը տված վկայությունները» (ԺԴ. 367)։

Բայց երեք պատմիչներն էլ՝ Փիլոստորգիոսը, Սոկրատը և Սոզոմենոսը, որոնք Վուլֆիլային ճանաչում են իբրև գոթական գրի հեղինակ, գալիս են V դարից։ «Փիլոստորգիոս ավարտած է իր գործը իբր 433-ին, մյուս երկուքը 439-ի դեպքերու հիշատակությամբ» (ԺԴ. 361)։ Իսկ Մաշտոցի գոթական գրի գյուտը Ակինյանը դնում է 420-ին։ Այդ դեպքում ինչպես է, որ 10—15 տարի առաջ տեղի ունեցած գյուտի հեղինակը մոռացվել է, և գյուտը վերագրվել մի ուրիշի, որ գործել է 50—70 տարի առաջ։ Օքսենտիոսը Վուլֆիլայի ժամանակակիցն է, լռում է նրա գյուտի մասին, Փիլոստորգիոսը, Սոկրատը և Սոզոմենոսը Մաշտոցի ժամանակակիցն են, և լռում են նրա գյուտի մասին։ Եթե Օքսենտիոսի լուռիյունը մեզ կմատակարարե «ի լռութենէ ապացոյց», որ իր արժեքով բարձրաբարբառ է, ապա Փիլոստորգիոսի, Սոկրատի և Սոզոմենոսի լուռիյունը նույնպես մեզ կմատակարարե «ի լռութենէ ապացոյց», որ իր արժեքով բարձրաբարբառ է և ավելի բարձրաբարբառ, որովհետև միաժամանակ երեքի լուռիյունն է, և դժվար է ասել, թե այդ լուռիյունը նրանք փոխառել են իրարից։ Նրանք երեքն էլ չգիտեն Մաշտոցին։

«Անշուշտ, պետք չէ տարակուսել, թե մեզ հասած գոթական Աստվածաշնչի անանուն թարգմանության հատվածները Վուլֆիլայի գործը չեն, չնայած այդ մասին մեր գլխավոր աղբյուրը՝ Օքսենտիոսը ոչինչ չի ասում»,— գրում է Վ. Ստրիտբերգը (ՄՀԸ. 21)։

Անշուշտ, պետք չէ տարակուսել։ Բայց փորձենք բացատրել այդ տարօրինակ լռությունը։

Գոթերը չնայած ներկայացնում էին զինվորական ուժ և սարսափի մեջ էին պահում Բյուզանդական կայսրությանը, չկարողացան միավորվել և քաղաքական գիտակցության գալ։ Նրանք կտրված էին իրենց բուն ժողովրդից և ապրում էին թշնամանելով իրար։ Գոթերը միասնական չէին և՛ դավանությամբ։ Նրանք մեծ մասով դեռ մնում էին հեթանոս, իսկ քրիստոնյաները արիանոսական էին կամ հարում էին հույն եկեղեցուն։ Արիանոսականությունը գոթերի մոտ, ճիշտ է, հանդես է գալիս իբրև հերձված, բայց սոսկ գնոստիկյան հող ուներ և չդարձավ ազգային հավատ։ Այդ պայմաններում էր ստեղծվել գոթական գիրը։ Գիրը պետք էր հունարեն չիմացող գոթերին արիանոսյան դարձի համար։ Արիանոսականությունը Վուլֆիլայի մոտ համոզում էր, և ոչ թե հերձված, որ փորձում է դավանությանը ազգային գույն տալ։

«Վուլֆիլա, որ միաժամանակ թե՛ արիանոսյան էր և թե՛ հոգեմարտ, ապրեցավ միջամուխ աստվածաբանական վեճերու մեջ, կհեղինակեր հունարեն և լատիներեն ճառեր ոչ ի լուսավորություն իր նորադարձ ժողովրդին, այլ ի հակաճառություն կաթողիկյաց և ժողովքե ժողովք կվազեր ուժ տալու իր կուսակցության։ Ան անձնատուր եղած էր այն հարցերու և վեճերու, որոնցմով կլանված էին հռոմեականք, իրեն համար ոչ ժողովուրդ գոյություն ուներ և ոչ տերություն, իրեն համար կար միայն եկեղեցի, օտարացած էր իր ժողովրդին, բայց «համագոյական» բառը կրոնըկցըներ արյունը սրտին մեջ» (ԺԴ. 365)։

Այս բնութագիրը, որ Ակինյանը քաղում է Կաուֆմանից, ճիշտ է, բայց անտեղի շեշտադրված։ Եթե Վուլֆիլան իր ժողովրդին առաջնորդել է նոր երկիր՝ «ավետեաց աշխարհ» և եթե այնքան էր սիրված, որ նրան նույնիսկ կոչում էին մեր ժամանակի Մովսես, ուրեմն նա պետք է ինչ-որ չափով կապված լիներ իր ժողովրդի հետ։ Բայց Վուլֆիլայի նկարագիրը լավ արտահայտում է նրա գրի բնույթը։

Ժողովուրդը, որին Վուլֆիլան առաջնորդում էր, նրա համար քրիստոնյա-արիանոսյան համայնք էր, որտեղ կորչում է էթնիկական հատկանիշը և ոչ թե քրիստոնյա-ազգային համայնք, որտեղ էթնիկական և դավանական ըմբռնումները նույնանում են։ Աղանդը կամ հերձվածը գոթերին տրվեց պատրաստի իբրև հավատ, և ոչ թե ծնվեց իբրև դիմադրություն, ինչ տեղի ունեցավ հայոց մոտ, և այստեղ էլ այն իր մեջ կրում էր իր դատապարտվածությունը։

Գոթական զինվորական ուժը ճնշելուց հետո, երբ իր որդու հետ սպանվեց վերջին նշանավոր գոթը՝ Ասպարը (471թ.), արիանոսյան հավատի և արիանոսյան գրի համար ժամանակը կանգ առավ։

Հովհան Ոսկեբերանը արիանոսյան գոթերին դարձի բերելու համար չափազանց մեծ ջանք է գործադրել։ Նա, նույնիսկ, նրանց առանձին եկեղեցի հատկացրեց, ուր հաճախ ինքն էր պատարագում և քարոզներ կարդում։ Նա գոթ երեցներ էր ձեռնադրում, սարկավագներ և ընթերցողներ պատրաստում, բայց գոթերեն գրավոր լեզվով չմտահոգվեց։ Դա հասկանալի է, մայրաքաղաքի գոթերը գիտեին հունարեն։ Իսկ Մյուսիայում, ուր առաջնորդում էր Վուլֆիլան, բոլորովին այլ էր։ Նրանք հեռու էին հունական շրջաններից, և հունարենը մատչելի չէր, և Վուլֆիլան ստիպված եղավ դիմելու գոթերենին և գոթական գիր ստեղծեց։ Գոթերենը և գոթական գիրը Վուլֆիլայի համար ուրիշ խորհուրդ չունեին, և նա ինքը քրիստոնյա աշխարհի հետ շարունակեց հաղորդակցվել հունարեն կամ լատիներեն։ Նրա աշակերտների համար նույնպես հունարենը և լատիներենը մնում էին իբրև ճշմարիտ հավատի լեզուներ։ Այստեղ էլ, ինչպես Ալեքսանդրիայի ղպտիների համար, սեփական լեզուն արհամարհելի էր և հունարեն խոսելը դիտվում էր իբրև բարեկրթության նշան։

Այս հանգամանքներում Օքսենտիոսը չէր կարող մեծ նշանակություն տալ Վուլֆիլայի գյուտին։ Դա քարոզչական նպատակներով արված մասնակի ձեռնարկում էր, որ Վուլֆիլայի կերպարին ոչինչ չի ավելացնում, և լռել է այդ մասին։ Բացի այդ, երրորդ լեզուն աստծո տան համար անցանկալի էր և անիմաստ։ Վուլֆիլան մեծ հեղինակություն ուներ և կապի մեջ էր ոչ միայն իր ժամանակի նշանավոր եկեղեցական գործիչների, այլև կայսրերի և գոթական ծագում ունեցող զորահրամանատարների հետ, և նա կարող էր նման բան թույլ տալ, բայց նրանից հետո այդ

քայլը կհնչեր իբրև մեղադրանք, եռալեզվյան հերետիկոսություն։ Եվ Օքսենտիոսը թերևս լռել է, որ իր ուսուցիչը չմեղադրվի հերետիկոսության մեջ։

Իսկ ինչո՞վ բացատրել գոթական Աստվածաշնչի, ինչպես և Ցութարքի մեջ նկատվող որոշ հայկաբանության կամ հայկական ազդեցության հետքերը։

Վալերիանոսի և Գալիենոսի ժամանակ (253—268) գոթերը արշավում են Կապադովկիա և գերեվարում մեծ թվով տեղական բնակիչների, որոնք հետո, ապրելով գոթերի հետ, քրիստոնեացնում են նրանցից շատերին։ Փիլոստորգիոսն ասում է, որ այդ գերի վարվածների մեջ էին և Վուլֆիլայի նախնիները Կապադովկիայի Սադագոլթինա գյուղից։

Կապադովկիան բավական խիտ բնակեցված էր հայերով, որոնք վաղ քրիստոնեություն էին ընդունել։ Կապադովկիան, անշուշտ, խոսում էր հունարեն, բայց դժվար է մտածել, որ այն լիովին հունախոս էր։ Գերի վարված կապադովկիացիներից պետք է, որ փոքր շերտ չկազմեր հայությունը, որ իր հետ տարավ իր լեզուն և որի հետքերը կարող էին մնալ քրիստոնեացված գոթերի կամ թերևս գոթականացված քրիստոնյա հայերի մեջ։ Բոլորովին չի բացառվում, որ Վուլֆիլան ինքը ծագումով հայ էր, և Աստվածաշնչի իր թարգմանության մեջ դրվել է իր նախնիների լեզվի կնիքը։

Քրիստոնեական վարդապետությունը կովկասյան ազգացեղերի մեջ տարածելու համար Մաշտոցն, անշուշտ, ոչ մեկ անգամ անդրադարձել է տեղական լեզուներով գրի և տեղական լեզվով քարոզչություն ծավալելու խնդրին։ Այդպես և նա գիր տվեց աղաններին։ Դա թելադրվում է միայն այդ ժողովուրդների հետ այլ կերպ հաղորդակցվելու անկարելիությունից։ Քրիստոնեությունը գիր էր տանում այնտեղ, ուր պետք էր Սուրբ Հոգու ծավալման համար, իսկ ապա՝ այդ գրերը կամ մերժվում են Ավետարանի հետ, կամ մեռնում Ավետարանի ծանոթությունից հետո։

VIA ARMENIACA

Այլ բնույթ ուներ վրաց գիրը։ Այն ցուցաբերեց մեծ դիմադրողականություն և, վերջապես, լիովին ազգայնացավ եկեղեցու ազգայնացման հետ և պետության հովանու տակ։ Դրա համար պահանջվեց մաքառման մի քանի դար։

Նկարագրելով Մաշտոցի գործունեությունը Վրաստանում, Կորյունն իր խոսքն ամփոփում է այսպես.

«Եւ արդ զնոսա, որ յայնչափ ի մասնաւոր և ի բաժանեալ լեզուացն ժողովեցան, միով աստուածաբարբառ պատգամօքն մի ազգ կապեալ՝ փառաբանիչք միոյ Աստուծոյ յօրինէր» (Կ. 64)։ (Եվ արդ նրանց, որ այնքան առանձին ու բաժանված լեզուներից ժողովվեցին, մեկ աստվածային պատգամներով կապեց, դարձրեց մեկ ազգ. մեկ աստծո փառաբանիչներ)։

Այս տողերի մեջ բանասերներն ավելի ազգային միավորման գաղափար են տեսնում, բայց այդպես չէ։

Տեղական լեզվով Մաշտոցի քարոզչությունը հավաքել է մարդկանց, ընդգրկել մեկ հատկանիշի տակ։ Նրանք դարձան մեկ աստծո փառաբանիչներ։ Վրացական տարալեզու ցեղերի միջև ստեղծվում է դավանա-քաղաքական միասնություն։ Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ազգային որոշիչը միայն հավատն է։ Իսկ դրա էթնիկական և բնաշխարհիկ կողմը, ընդհակառակը, ետ վանվեց կամ մնաց շերտի տակ։ «Զոր առեալ արկանէր ի բովս վարդապետութեանն և հոգևոր սիրոյն եռանդմամբ զաղտ և զժանգ շարաւահոտ դիւացն և զնոտիագործ պաշտամանն ի բաց քերէր, այնչափ անջատեալ ի հայրենեաց իւրեանց և անյիշատակ ցուցանել, մինչեւ ասել, թէ՝ «Մոռացայ զժողովուրդ իմ և զտուն հօր իմոյ» (Կ. 62)։ («Նա նրանց առավ ուսման բովի մեջ ձգեց և հոգևոր սիրով ու եռանդով ի բաց քերեց [նրանցից] դևերի ու սնոտի կուռքերի պաշտամունքի շարավահոտ աղտն ու ժանգը, այնքան անջատեց հեռացրեց նրանց իրենց հայրենի [ավանդություններից] և անհիշող դարձրեց, որ մինչև անգամ ասում էին, թե մոռացա իմ ժողովուրդն ու իմ տունը)։

Այս տողերն անմիջապես նախորդում են մեր քաղած հատվածին։ Ընդհակառակը, կարծես քրիստոնեությունը և գիրը եկան ջնջելու տեղական առանձնահատկությունները և ազգայինը։ Դա ինքնին բնորոշ էր առաջին քրիստոնեությանը։

Նորագյուտ այբուբենով ստեղծվեց վրաց գրականություն, որ հստակ արտահայտում է շարժման բնույթը։

Վրաց հին մատենագրության և գրերի գյուտի միջև ուղղակի կապ է տեսնում Կ. Կեկելիձեն. «Վրաց հին գրականության պատմության առաջին ժամանակաշրջանը սկսվում է գրի ստեղծման օրվանից և տևում մինչև VIII դարի կեսը,— գրում է նա։ — Սա

մեր գրականության սկզբնական շրջանն է, երբ այն ոտքի է կանգնում, զորանում և մի ամբողջական իրողություն դառնում, սա վրաց գրական լեզվի և գրականության (մատենագրության խանմետի, խե-վերադիր) ժամանակաշրջանն է, որ տակավին բուն Քարթլիում էր տեղի ունենում» (ՄՄԴ. 36)։

Կ. Կեկելիձեն փորձում է սահմանել վրաց առաջին շրջանի գրականության բնույթը. «Մեր եկեղեցու իրավասությունը սահմանափակվում էր այն տարածքով, որ Քարթլի էր կոչվում, ուստի եկեղեցին ևս իրավամբ հայտնի է որպես Քարթլիի եկեղեցի։ Այն Արևելքի քրիստոնեության ճյուղերից մեկն է։ Այն աճում և զարգանում է այն ոլորտում, որը սնվում էր Պաղեստինի և ասորա-պարսկա-հայկական եկեղեցական ավանդություններով։ Նույնը պիտի ասել բուն եկեղեցական գրականության մասին։ Այդ իսկ պատճառով, նշված ժամանակաշրջանի գրականությունը մենք կարող ենք անվանել Արևելյան ժամանակաշրջանի գրականություն» (ՄՄԴ. 36)։

Ի՞նչ է նշանակում ասորա-պարսկա-հայկական ավանդություններ, որոնց վրա բարձրանում է Արևելյան քրիստոնեական եկեղեցին։ Այդպիսի ավանդություններ չկան. Լուսավորչի հայ եկեղեցին շատ ավելի սնունդ էր քաղում Կեսարիայից և հենվում էր Կեսարիայի եկեղեցու վրա։ Եվ քանի որ չկան այդպիսի ավանդություններ, ուստի և չի կարող լինել դրանց վրա բարձրացող գրականություն, որ պարբերացվեր իբրև Արևելյան ժամանակաշրջանի գրականություն։ Այդ շրջանի վրաց քրիստոնեական գրականությունը ուղղակիորեն գալիս է հայ քրիստոնեական գրականությունից, ինչպես եկեղեցին է։

Կ. Կեկելիձեն հաջորդ տողերի մեջ այդ միտքն արտահայտում է արդեն ավելի ճշգրիտ. «Միաժամանակ այդ ազդեցությունը մեզ է հասել ու զարգացել ոչ թե անմիջականորեն, այլ գերազանցապես հայերի միջոցով՝ Via Armeniaca, ուստի և այդ շրջանի գրականությանը ավելի պատշաճ կլիներ տալ Հայկական ազդեցության գրականություն անվանումը, որ և ավելի կհամապատասխաներ երևույթի էությանը։ Մենք գիտենք ասորա-պաղեստինյան արևելյան քրիստոնեությունը Քարթլի է ներթափանցել և տարածվել հայ քարոզիչների մասնակցությամբ (միջոցով)։ Այստեղ ձևավորվեց այնպիսի բնույթի եկեղեցի, որպիսին և կար դրացի Հայաստանում։ Իր աստիճանակարգով սկզբնապես այս եկեղեցին

կապված էր հայկական եկեղեցու հետ և հանդիսանում էր նրա բաղկացուցիչ մասերից մեկը։ Նրանցում իշխում էին միևնույն եկեղեցական ծեսերը, սովորույթներն ու ավանդությունները։ Վրաց այբուբենն իսկ, ինչպես տեսանք, ձևավորվել և ավարտին է հասել հայ գիտնականների մասնակցությամբ, ուրեմն գրականության, այս բառի բուն իմաստով, հիմքը մեզանում դրվել է հայերի դրացությամբ և ազդեցությամբ» (ՄՄԴ. 37)։ «Այդպիսով, V դարի գրականությունը զարգանում էր հայ գրականությանը զուգընթաց և վերջինիս ազդեցության ներքո» (ՄՄԴ. 38)։

Կ. Կեկելիձեն ուրիշ նկատվող ազդեցությունները նույնպես չի համարում հայերենից անկախ, այլ՝ միջնորդված հայերենով.

«Նշված ժամանակաշրջանի վրաց գրականության մեջ,— գրում է նա,— ասորական ազդեցությունը ներթափանցում էր հայ գրականության միջոցով՝ Via Armeniaca» (ՄՄԴ. 39), «նշված ժամանակաշրջանում հունական ազդեցությունը ևս,— նկատում է գիտնականը,— գերազանցապես գալիս է նույն ճանապարհով՝ Via Armeniaca» (ՄՄԴ. 40)։

Գիրը քայլում է հավատի հետքերով, և հավատը իր հետ գիր տարավ վրաց աշխարհ՝ և ստեղծվեց քրիստոնյա վրաց գրականություն։

Կեկելիձեն վրաց գրականության վրա հայոց ազդեցությունը բացատրում է պարզ քաղաքական պատճառով։ Պարսիկները թույլ չէին տալիս առնչություններ հույների հետ, և նրանք ստիպված կողմնորոշվեցին դեպի Արևելք։ Հայաստանը ճանապարհ է՝ Via։

«Ասածից արդեն պարզ է, որ այս առաջին ժամանակաշրջանում վրաց գրականությունը կրում էր գերազանցապես հայ գրականության ազդեցությունը։ Դա պատմականորեն էլ այդպես պետք է լիներ։ V դարը, երբ վրաց դպրությունը սկիզբ առավ, այնպիսի ժամանակ էր, երբ Հայաստանի ու Վրաստանի համար կատաղի պայքար էր տեղի ունենում Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև։ Պարսկաստանը բոլոր միջոցները գործադրում էր, որպեսզի այս երկու երկրները մշակութային առումով հեռացնի Բյուզանդիայից։ Սրանով է բացատրվում այն իրողությունը, որ Պարսկաստանը հետապնդում էր հայերի և վրացիների քրիստոնեական հավատը, ինչպես այդ մասին մեզ հաղորդում են հայ պատմիչները։ Պարսիկները հայերին պարտադրում էին դավանաբանական-գրական դաշինք և ստիպում առնչություններ Ասորիքի, բայց,

համենայն դեպս՝ ոչ Բյուզանդիայի հետ։ Նրանք հայերին չէին թույլատրում հունարեն սովորել և այդ լեզվից գրքեր թարգմանել։ Նման պայմաններում այն ժամանակվա Քարթլիում հունական եկեղեցական գրական կողմնորոշումը, եթե նույնիսկ հզոր էլ լիներ, չէր կարող միս ու արյուն ձեռք բերել, ուստի և վրացիները ստիպված պետք է լիներին գրական կապեր պահպանել դարձյալ դրացի հայերի և այն քրիստոնյաների հետ, որոնց հետ հայերը մշակութային կապեր ունեին» (ՄՄԴ. 37—38)։

Բայց այդ շրջանում, երբ սկիզբ առավ վրաց դպրությունը (V դար), Իրանի և Բյուզանդիայի միջև Հայաստանի և Վրաստանի համար այլևս կատաղի պայքար չէր մղվում։ Նրանք արդեն IV դարի վերջին համաձայնության էին եկել Հայաստանը բաժանելու, իսկ Վրաստանը ամբողջությամբ ընկած էր պարսից տիրապետության տակ, և երկու մեծ տերությունների պայքարը կորցրել էր իր սրությունը։ V դարն այն ժամանակն էր, երբ Պարսկաստանն ուզում էր ներծուլել արդեն նվաճված երկրները, և կովկասյան ժողովուրդների կողմից կատաղի պայքար էր գնում դրա դեմ, իրենց ինքնությունը պահպանելու համար։ Բնորոշ է, որ այդ պայքարին անհաղորդ մնաց Բյուզանդիան։ Մենք նկատի ունենք 451 թվականի մեծ բախումը։ Եթե հայոց ազդեցությունը վրաց գրականության վրա պարսից արգելքով պետք է բացատրել և եթե Պարսկաստանը բոլոր միջոցները գործադրում էր, որպեսզի այս երկու երկրները մշակութային առումով հեռացնի Բյուզանդիայից, ապա ինչպե՞ս է, որ հայերը հենց V դարում լայնորեն հաղորդակից եղան հույն գրականությանը և ինչո՞ւ հայերը կարող էին հույներից փոխառել ուղղակի, իսկ վրացիները՝ ոչ։

Հայ գրականությունից վրաց քրիստոնեական գրականության սերվելու պատճառը քաղաքական արգելքը չէր, այլ երկու երկրների եկեղեցու միջև քաղաքական միասնությունը, և «պատմականորեն էլ այդպես պետք է լիներ» (Կեկելիձե)։

Վրաց նորաստեղծ գրականության վրա հայ գրականության ազդեցությունը շատ ավելի խորն է և տևական, և դա հիանալի տեսնում է ինքը՝ գիտնականը։

«Հետագայում ևս հայոց գրականությանը առաջնային դեր էր պատկանում վրաց գրականության զարգացման բնագավառում, և այս իրավիճակը գոյատևեց ոչ միայն մինչև հայ-վրացական եկեղեցական պառակտումը (607 թ.), այլև մինչև VIII դարի

կեսը,— գրում է Կ. Կեկելիձեն։ —Այս ժամանակաշրջանում ամենից առաջ թարգմանվում էր այն, ինչ կարևորագույն անհրաժեշտություն էր ներկայացնում նորերս դարձի եկած ժողովրդի և նորաստեղծ եկեղեցու համար։ Իսկ այդպիսին էր գլխավորապես Աստվածաշունչը, քանզի ջատագովական (ἀπολογητικός) տարրերի զարգացած չլինելու պատճառով պատարագամատույց պրակտիկան ևս այդ ժամանակ օգտվում էր աստվածաշնչային նյութով, և եկեղեցում թե ընտանիքում ընթերցվում էին պարզ ճառագրական (ὁμιλητικά) գործեր։ Ամբողջական բարդ հայրախոսական երկեր տակավին հավանաբար սակավ էին թարգմանվում։ Այդ ժամանակաշրջանի մեր գրկանության կրած խորագույն ազդեցությունը ի հայտ է գալիս շնորհիվ բուն գրական հուշարձանների ուսումնասիրման և դրանց բանասիրական-լեզվաբանական վերլուծության։ Հայկական ազդեցությունը այնքան հստակ է դրսևորվում այդ հուշարձանների կառուցվածքի, բառամթերքի, հնչյունաբանության և շարահյուսության մեջ, որ հաճախ հնարավոր է դրանց օգնությամբ վերականգնել հայերեն բնագիրը, որն այժմ մեծ մասամբ կորած կամ ոչնչացված է։ Հայերենից թարգմանված հուշարձանները բնորոշվում են բնագրային խիստ հարազատությամբ։ Սա բառ առ բառ կատարված թարգմանություն է» (ՄՄԴ. 38—39)։

Այս նկարագիրը հիշեցնում է ոչ թե թարգմանություն կամ ազդեցություն, այլ միևնույն գրականության փոխադրություն մեկ լեզվից մի ուրիշ լեզվի։ Վրաց XI—XII դարերի մատենագիրները նույնիսկ դա չէին համարում վրացական գրականություն։ VIII դարի երկրորդ կեսից մինչև X դարի վերջում ստեղծված երկերը, որոնք համակված են ազգային ոգով, տարբերելու համար նախորդ շրջանից (V—VIII դար) նրանք «հաճախ գործածում էին հատուկ որոշիչ՝ վրացական, օրինակ. վրացական ավետարան, վրացական Դավիթներ, վրացական կանոններ և այլն» (ՄՄԴ. 41)։ Ուրեմն, V—VIII դարերի մատենագրությունը, չնայած վրացերեն, չէր դիտվում վրացական։

Դա, իհարկե, ծայրահեղություն է, որ թելադրված է այդ իրողության դեմ առաջացած հակակրանքից, բայց, ամեն դեպքում, V—VIII դարերի վրաց մատենագրության բնույթը և ուղղվածությունը սոսկ քրիստոնեական էր։

Վրաց գրականության ամենահին հուշարձանն համարվում է Շուշանիկի վկայաբանությունը։ Այն գրվել է 476—483 թթ. միջև

և մեզ է հասել հայերեն ու վրացերեն տարբեր խմբագրություններով։ Վկայաբանության հերոսը պարսից դեմ ազգային ազատագրական շարժման առաջնորդ Վարդան Մամիկոնյանի դուստրն է. «Դուստր Վարդանայ հայոց սպարապետի Մամիկոնէի, թոռն սրբոյն Սահակայ Պարթևի և Հայոց հայրապետի՝ ի դստերէն Սահականուշայ, և անուն նորա Վարդենի ի ծնօղացն կոչեցեալ և Շուշանիկ յորջորջանօք յետոյ անուանեալ»։ Բազում չարչարանքներից հետո նա հանուն հավատի նահատակվում է ամուսնու՝ Վազգեն բդեշխի կողմից, որ վրաց Աշուշա բդեշխի որդին էր և կամովին ուրացել էր իր հավատը. «Վազգեն որդի Աշուշայ բդեշխի, որ ի դուռն արքունի երթեալ՝ ուրացաւ զքրիստոնեութիւն, և եղեալ ընդ պարսկական օրինօքն ի կամաց և ոչ ի հարկէ և ի բռնութենէ» (ՃԺՀ. 11)։

Այդպես, վկայաբանության սյուժեն հավատի համար վկայողի և հավատուրացի բախումն է, ուր դրական հերոսը հայուհի է, իսկ բացասականը՝ վրացի։ Նախապես ինչ լեզվով է այն գրված՝ հայերեն, թե վրացերեն, միևնույն է, զուտ ազգային գրականությունը չի կարող սկսվել ազգային ինքնամերժումով։

Հայկական տարբերակում Շուշանիկը հանդես է գալիս իբրև հայ ազգային քրիստոնեական եկեղեցու գաղափարակիր։ Նա հետևում է իր հայրերի ավանդությանը. «Ես պատրաստ եմ մեռանել, քան անցանել զաւանդութեամբն հարցն իմոց»,—հայտարարում է նա (ՃԺՀ. 33), կամ՝ «Ոչ թողից զաւանդութիւն հարցն իմոց լուսաւորչացն Հայոց» (ՃԺՀ. 20)։ Վրաց տարբերակում սակայն Շուշանիկը հանդես է գալիս իբրև ընդհանրապես քրիստոնյա նահատակ, որ դեմք չունի, ինչպես բնորոշ է առաջին շրջանի քրիստոնեական գրականությանը և առաջին շրջանի քրիստոնյա գործիչներին։ Վրաստանում դեռ քրիստոնյա հայրերի ավանդություն չկար, որ հերոսուհին հետևեր դրան։ Ընդհակառակը, նոր գաղափարաբանությունը գալիս էր մերժելու հայրերի ավանդությունը։ Հիշենք, թե ինչ է ասում Կորյունը Վրաստանում քրիստոնյա պատվիրակի մասին. «Այնքան անջատեց հեռացրեց նրանց իրենց հայրենի ավանդություններից և անհիշող դարձրեց, որ մինչև անգամ ասում էին, թե մոռացա իմ ժողովուրդն ու իմ հոր տունը»։ Շուշանիկը Վրաստանում պայքարում էր նրանց հայրերի ավանդության դեմ։ Իբրև վկայաբանական երկի հերոս, նրա ծագումնաբանությունը այս ոլորտում պետք է քննել։ Այդպիսին էին և հայ նահատակները, վարքագրական կամ վկայաբանական հերոսները IV դարի քրիստոնյա մատենագրության

մեջ։ Ինքը՝ Տրդատը պայքարում էր նախնիների հին ու հայրենի՝ «յառաջագոյն զհայրենական հնամեաց նախնեացն» ավանդությունների դեմ (Զ. 404) Գրիգորը թագավորի համաձայնությամբ կամ՝ «միամիտ սատարութեամբ» հեռացնում էր մարդկանց հայրենի ավանդություններից՝ «գերէր զամենսեան ի հայրենեացն աւանդելոց» (Զ. 408)։

Գրականությունը պատմության վստահելի ուղեկիցն է։

Վրաց գրականության սկզբնավորման շրջանից երկու վկայաբանություն է մեզ հասել՝ Շուշանիկի և Եվստաթեոս Մծխեթացու։ Մեկը հայուհի է, մյուսը՝ պարսիկ, որ 541 թվականին իր հավատի պատճառով փախել էր Պարսկաստանից և VI դարի երկրորդ կեսերին գլխատվել Թբիլիսիում։ XI—XII դարերի վրաց գործիչները դժգոհում էին, որ գրականության առաջին շրջանում (V—VIII դդ.) ազգային սրբերի մասին վարքեր չեն գրվել։

Ազգային ինքնահաստատման ամենակարևոր միջոցը և առաջին վկայությունը պատմագրություն է։ Մենք տեսանք, թե հայոցմոտ ինչ մեծ ծավալ ստացավ այն V դարում, որ արտահայտում էր ազգային գիտակցության վերելք և հովանավորվում էր եկեղեցու կողմից։ Այն ազգային-եկեղեցական բնույթ ուներ։ Պատմագրությունը, սակայն, գրեթե, կամ, ավելի ճիշտ՝ ուղղակի ոչ մի տեղ չունեցավ վրաց առաջին շրջանի մատենագրության մեջ։

«Բանն այն է, որ պատմական գրականություն, այդ բառի իսկական իմաստով, առաջին շրջանում մենք չենք գտնում։ Միակ դեմքը, որ կարող է կոչվել այդ շրջանի պատմիչ, դա մի Գրիգոր սարկավագ է, որին վերագրվում է Վրաց դարձի համառոտ գիրքը։ Բայց և այդ ստեղծագործությունը, դատելով պահպանված հատվածից (Մծխեթի խաչի բարձրացումը Նինոյի վարքի հին խմբագրության մեջ) գրված VIII դարից ոչ վաղ, ավելի շուտ պատկանում է վարքաբանական, քան զուտ պատմագրականսեռին» (ՃԿԴ. 14)։

Պատմագրությունը վրաց մատենագրության մեջ հետո պիտի երևան գար, ազգային գիտակցության վերելքի շրջանում։

ԺԱՌԱՆԳԱՎՈՐՄԱՆ ԱԿՏ

«Վրաց եկեղեցական-աստվածաբանական միտքն աճեց «Հայաստանի եկեղեցական կյանքի հետ միասին և գրեթե նրա-

ընդերքում» (Կեկելիձե), ինչպես ղպտիների եկեղեցական-աստվածաբանական միտքը IV—VII դարերում և հայոց եկեղեցական-աստվածաբանական միտքը IV դարում՝ հույն եկեղեցական կյանքի հետ միասին և գրեթե նրա ընդերքում: Դա այդ երկրների համար ընդհանուր քրիստոնեական բնույթ ուներ, միևնույն է, ազգային լեզվով, թե օտար: Բայց այն և՛ վրաց, և՛ ղպտիների, և՛ հայոց համար դարձավ անհրաժեշտ պայման ազգային-եկեղեցական գրականություն ստեղծելու: Իսկ դրա համար պետք էր ամենից առաջ եկեղեցու ազգայնացումը: Վրաց եկեղեցու ազգայնացման գործում կարևոր դեր խաղաց VII դարի նշանավոր վրաց եկեղեցական գործիչ Կյուրիոնը:

«Միջնադարում սոցիալական բոլոր շարժումներն հանդես են գալիս կրոնի քողի տակ»: Էնգելսի այս արտահայտությունը այնքան է կրկնվել և այնքան է ծանոթ ու վերաքաղված գրեթե բոլոր հասարակագիտական ձեռնարկներում, և չի հնանում: Կրոնի քողի տակ են հանդես գալիս և ազգային-քաղաքական շարժումները, մի դեպքում իբրև աղանդ, մյուս դեպքում՝ հերձված:

Քրիստոնեությունն ինքնին մեծ աղանդ էր, որ ծագեց ու բարձրացավ հետնախորշերից, իսկ առաջին քրիստոնյաները աղանդավորներ էին: Դա մի սոցիալական շարժում էր, որ իր բնույթով անտեսում էր ազգային կազմը, ազգայինը: Բայց երբ աղանդը դարձավ կրոն և բարձրացավ եկեղեցի, նրա մեջ հանդես եկան հերձվածներ, որոնք փշրեցին այդ ընդհանուր կոսմոպոլիտական կառույցը և ազգային-քաղաքական հողի վրա կանգնեցին ամեծ նոր տներ, որոնց հիմքերում ինչ-որ հրաշքով եկան հանգչելու առաքյալների աճյունները: Եթե աղանդները մերժում էին ազգայինը, ապա հերձվածները հաստատում էին այն: Դրանք, կարելի է ասել, ամբողջ ընթացքում ազգային-քաղաքական շունչ ունեին, նեստորից մինչև Լյութեր ու Կալվին: Այդ շարքի մեջ պետք է հիշել Կյուրիոնի անունը:

Կյուրիոնի շարժումը լուսավորչական միաբնակ եկեղեցու հերձված էր և տանում էր ազգային եկեղեցու հաստատմանը:

Կյուրիոնը բարձրանալով կաթողիկոսական աթոռ VII դարի սկզբին, կտրեց իր կապերը հայ եկեղեցու հետ: Նա հեռացնում է Յուրտավի եպիսկոպոս Մովսեսին և նրա փոխարեն վրացի եպիսկոպոս նշանակում: Այդ միջադեպով ծայր է առնում երկու եկեղեցիների միջև անհամաձայնություն, որ և տանում է խզման: Բայց դա սոսկ առիթ էր:

Մովսեսը վրաց եկեղեցում, ինչպես սովորաբար, արարողությունը վարում էր երկու լեզուներով՝ հայերեն և վրացերեն: Կյուրիոնը, հեռացնելով Մովսեսին, փոխում է կարգը: Մովսեսին հեռացնելը ոչ թե կապված էր նրա անձնական հատկությունների հետ, ինչպես հետագայում փորձում է հավատացնել Կյուրիոնը, այլ դրանով նա եկեղեցու արարողությունը փորձում է տանել միայն ազգային լեզվով: Դա հիշեցնում է V դարում հայ եկեղեցական գործիչների մտահոգությունը և պայքարը, երբ արարողությունը վարում էին ասորերեն և հունարեն և, ինչպես նրանք, Կյուրիոնն էլ չի ուզում բացել իր մտադրությունը. Հայոց կաթողիկոս Աբրահամի դժգոհությանը և հորդորներին, որպեսզի վերացնի մեջտեղից հակառակությունը և չփոխի հայերեն արարողության կարգը, որ վաղուց անտի սահմանված էր սուրբ Շուշանիկի կողմից («զպաշտօնն հայերէն, որ սրբոյն Շուշանկան էր կարգաւորեալ»), Կյուրիոնը միշտ պատասխանում է, թե կարգը չի փոխում, իսկ Մովսեսին հեռացնելը միայն անձնական շարժառիթներ ունի:

«Մեր զպաշտօնն չէ փոխեալ,— գրում է նա Աբրահամ կաթողիկոսին,— բայց զի որ եպիսկոպոսն եղև՝ վրացի ուսումն գիտէ, և հայ՝ նոյնպէս, և երկոքումբ դպրութեամբ պաշտօնն կատարի» (էջ. 167):

Բայց նա փոխում էր հենց պաշտոնը:

Ինչպես երևում է, վրաց առանձին եպիսկոպոսություններում հայերեն արարողությունը այնքան խորն էր արմատացած, որ դժվար էր հրաժարվելը, և հրաժարման առաջին քայլերը եկեղեցա-վարչական բնույթ ունեցան:

Արարողությունը եկեղեցու տեղական լեզվով վարելը սոսկ պաշտամունքային խնդիր չէր ո՛չ հայոց համար V դարում և ո՛չ վրաց՝ VII դարում: Թե որքան մեծ իմաստ ուներ այն ժամանակակիցների համար և նշանակություն ունեցավ ու գնահատվեց, կարելի է դատել դրա հետագա արձագանքից: X դարում Գևորգ Մերչուլը՝ Գրիգոր Խանձթեցու վարքի հեղինակը, գրում է. «Քարթլի է համարվում այն ընդարձակ երկիրը, ուր ժամասացությունը կատարվում է և աղոթքներն արտասանվում են վրացերեն լեզվով և միմիայն «Տէր ողորմեան»՝ հունարեն» (ՃԽԴ. 209):

Ինչպես տեսնում ենք, ազգային-էթնիկական աշխարհի բնորոշիչը Գևորգ Մերչուլը համարում է եկեղեցու արարողության

լեզուն։ Կյուրիոնը պաշտամունքը փոխելով միայն վրացերենի, ելնում էր նույն ըմբռնումից։

Այդ պայքարը ևս, ինչպես սովորաբար, դավանաբանական զգեստ հագավ։ Կյուրիոնը Յուրտավի եպիսկոպոսին, «որ զմիջնորդութիւն ունէր երկուց աշխարհաց», հեռացրեց ուղղափառ հավատի համար՝ «յաղագս ուղղափառ հաւատոյ» (ԼԳ. 194)։

Վրաց եկեղեցում այդ քայլին նախորդել էր մի մեծ շրջան, շուրջ երկու դար։ Այդ ամբողջ ընթացքում վրաց քրիստոնեության հաստատումից իբրև պետական կրոն և գրերի գյուտից հետո վրաց եկեղեցին անինչք երկվորյակի և ուղեկցի դերից բարձրացել էր և ապրում էր իր ինքնահաստատման պահը։ Եվ խզումը արագ տեղի ունեցավ։ Երբ ապարդյուն են մնում հայ կաթողիկոսի մի քանի փորձերը վերադարձնելու նրանց «ի ճշմարիտ հաւատն», նա շրջաբերականով արգելում է ամեն հարաբերություն, բացի առևտրից՝ «բայց միայն գնել ինչ և կամ գնով տալ որպես հրէից» (ԼԳ. 194)։ Եվ ով խախտի արգելքը, նզովք է դրվում նրա վրա։

Հայաստանում եկեղեցու ազգայնացումը տեղի ունեցավ հայ պետականության անկման պայմաններում և անկման պատճառով, Վրաստանում ընդհակառակը՝ վրաց պետականության վերելքի պայմաններում և վերելքի շնորհիվ։ Հայ եկեղեցու ազգայնացման գործում առաջինը շահագրգռված էր պետականությունը։ Դրանով այն փորձում էր իր համար ներքին դաշնակից ապահովել։ Վրաց եկեղեցու ազգայնացման գործում նախաձեռնողը ինքը եկեղեցին էր, որ ձգտում էր հենվել բարձրացող պետականության վրա, իսկ պետականությունը որոշ ժամանակ անտարբեր էր եկեղեցու նկրտումներին։ Այն քաղաքական այլ խնդիրներ ուներ։ Պետությունը չէր ուզում խզել կապերը իր դաշնակցի՝ հայերի հետ և միաժամանակ գրգռել պարսից, ցուցաբերելով հակաիրանական հետաքրքրություններ։ Հենց այդ պատճառով վրաց եկեղեցու ազգայնացման ընթացքը երկարատև եղավ։ Այստեղ էլ, սակայն, պետականությունը կատարեց վճռական դեր, և եկեղեցին իր պայքարն ավարտի հասցրեց նրա միջամտությամբ։ Եվ, վերջապես, վրաց եկեղեցին, որ ծնվել էր հայ եկեղեցու ընդերքում, ծառացավ նրա դեմ։ Սկսվեց անհաշտ հակառակություն. «Կատաղի բանավեճը հայերի դեմ,— գրում է Կ. Կեկելիձեն,— այնքան հեռու գնաց, որ վրացիները նույնիսկ ժխտեցին հայերի հետ անցյալում ունեցած եկեղեցական-հիերարխիկ ամեն մի առնչություն» (ՄՄԴ. 41)։

Միշտ կամ գրեթե միշտ քաղաքակրթությունները, գաղափար-

ներն ու ուղղությունները բարձրանում են մերժելով։ Երեխայի ծննդին ընկերը դառնում է ավելորդ, որով նա սնվում էր։ Ամեն մի ժառանգություն, թեկուզ անաղմուկ, իր մեջ ժխտման պահ ունի։ Ժառանգման մեջ իր նախորդից հրաժարումը բնական է։ Այդտեղ կիրք կա, որի հարուցիչը ժխտումը չէ, այլ ինքնահաստատումը և եթե ժխտում է, ապա ինքնահաստատման համար, և պատմությունը ներողամտությամբ է նայում այդ «ուրացումին»։ Օրինակներ կարելի է տեսնել ամենուր։ Դրանք բոլորովին սակավ չեն և գրի ու մատենագրության պատմության մեջ։

Ճապոնիայում մեր թվագրության առաջին դարերից իշխում էր չինական գրակարգը։ Հետագայում, երբ ճապոնական մշակույթը գտավ իր սեփական ուղին, փորձ արվեց վերախմբագրել անցյալը։ Գտնվեցին «փաստեր», որ ճապոնացիները նախապես դիր են ունեցել։ «Նիխոն դի» երկում ասված է, որ Կիմմի կայսրը (VI դար) պատվիրել է մի գիտնականի հին ճապոնական գրքերը արտագրել չինական գրերով, ուրեմն նախապես դրանք չինական գրերով չեն եղել։ Կորեայում Սիլլա պետության թագավորներից մեկի ուղերձը իբր գրված է եղել ճապոներեն, բայց նախաչինական կորեական գրով[4]։

Հետաքրքիր տեղեկություններ է քաղում Լոուկոտկան կորեացի գիտնական Կիմ Յուն Սենի գրքից.

«Հայրենասերները՝ ճապոնական հին շինտո կրոնի հետևորդները, ամաչում էին այն բանի համար, որ ճապոնական մշակույթը իրենից ներկայացնում է չինական մշակույթի լոկ արտացոլումն ու նմանությունը։ Ուստի նրանք հին ճապոնական փաստաթղթերում և ժամանակագրություններում փութաջանորեն որոնում էին այն ամենը, ինչ-որ կարող էր այս կամ այն չափով ապացույց ծառայել նախաչինական ճապոնական քաղաքակրթության գոյության համար։ Այն դեպքում, երբ չէր հաջողվում այդպիսի տվյալներ գտնել, նրանք դիմում էին կեղծիքների։ Այդպիսի կեղծիք է հանդիսանում նաև սին զի այբուբենը, որ ստեղծեց շինտոիստական հոգևորականությունը օնմոն գրի հին ձևի հիման վրա։ Երկու հարյուր տարի առաջ նրանք այդ «աստվածային նշաններով» գրեցին մի քանի փաստաթղթեր և թաքցրին

[4] Բուլղարները նույնպես փորձեցին ազգայնացնել իրենց գրի հեղինակին։ Գրի մասին խոսող բնագրերից մեկում ասված է, որ Կիրիլը բուլղարացի էր. „Рождением бу w Солуна гради, родом с бльгарин" (ՃԼԴ. 49)։

լեռներում փորած հորերում: Հետագայում այդ հուշարձանները նրանց ցուցումով հանվեցին հորերից, ընդ որում, գործից անտեղյակ մարդիկ իրենց գտած փաստաթղթերն իսկույն հայտարարեցին ճապոնական ժողովրդի իբր նախաչինական գրով գրված հնագույն հիշատակարաններ» (ԺԴ. 298):

Բայց միշտ, կամ գրեթե միշտ, կեղծիքը քրեական հետքեր է թողնում: Բնագրերի մեջ սպրդել էին բառեր, որոնք հիշեցնում էին չինական ազդեցության շրջանը: Պարզվեց, որ կիմմի կայսրը ամենևին էլ չի մտահոգվել ճապոնական գրքերը չինական գրերով արտագրելու, իսկ կորեական թագավորի ուղերձը XI դարի հորինվածք է:

«Այժմ ճապոնական գիտնականներն ու հետազոտողները սին զի գիրը համարում են պարզապես աչքակապություն,— գրում է Լուկոտկան,— և միայն մի քանի գերմանացի գիտնականներ են շարունակում հաստատել այդ այբուբենի հին ծագումը և խկությունը» (ՄԴ. 299):

Վրաց մատենագրության մեջ, և ոչ միայն մատենագրության, չնչվեց ամեն մի հիշողություն կամ տող, ինչ վերաբերում է Մաշտոցին, մաշտոցյան գրին և հայ ազդեցությանը, անխնայաբար և խնամքով: Այստեղ էլ ամեն կերպ փորձում էին փշրել ոգեշության քարը:

Հայ մի բնագիր, որ գալիս է XIII դարից և վերագրվում է Վանական վարդապետին, դժգոհություն է արտահայտում, որ հույները հայերին «որպէս հրեայք զհեթանոս և յետին ասեն»: Բնագրի հեղինակն ավելացնում է. «եւ ընդ նոսա զի՞ զարմանաս... վիրք այլ նախատեն զմեզ և ուրանան, թէ մերն Մեսրոպ ետ նոցա գիր: Եւ զվարձիոյ խաչն, որ Մեսրոպ է օրհնել. և յաջ թևին հայ գիր կայ, զայն ոսկւով ծածկեալ են, թէ թող չերևի» (ՃԺԴ. 35ա):

Մաշտոցը իր հետ խաչ տարավ և Աղվանք, որ թաքցրին և հետո երևան բերին: Նրա վրա գրված էին հայերեն և հունարեն, և ոչ ոք հոգ չտարավ, որ չնչվի: Խաչերն էլ իրենց խաչն են կրում:

Բայց նկատենք մի հետաքրքիր և ցավալի իրողություն.

Ի. Ջավախիշվիլին 1923 թվականին հայտնաբերեց և ուսումնասիրեց մեծ թվով վրաց պալիմպսեստ ձեռագրեր, հետագայում պալիմպսեստներ հայտնաբերեց և Ա. Շանիձեն: Պալիմպսեստներ կան Օքսֆորդի Բոդլեյան գրադարանում, Քեմբրիջի համալսարանում և Վիեննայի ազգային գրադարանում: Կ. Կեկելիձեն, վրաց գրականության առաջին շրջանը (V—VII դ.) հետևելով XI դարի

մատենագիր Գեորգի Մթածմիդելուն կամ Աթոնացուն (1009—1065), կոչում է նաև խանմետիի գրականություն, ուր խ-ն գործածվում է իբրև բայի դիմորոշ ցուցիչ: Դա բացառապես հայերենից թարգմանված գրականություն է: Ի. Ջավախիշվիլու և Ա. Շանիձեի հայտնաբերած պալիմպսեստների և առհասարակ վրաց հնագույն շրջանի բոլոր պալիմպսեստների քերված շերտերը խանմետի են և թվագրվում են V—VII դ.:

Գրիչները մագաղաթի խնայողության և բնագիրը նորացնելու համար կարող էին ջնջել նախկին շերտը և նորից գրել, եթե մանավանդ նախկինը այլևս կորցրել է իր արժեքը: Բայց դրանք մեծ մասամբ Աստվածաշունչ են՝ Սուրբ Գիրք, և հավատացող ձեռքը այնքան հեշտությամբ չէր մաքրի նրա տողերը, որպեսզի նորից Սուրբ Գիրք ընդօրինակեր, կամ մանավանդ որևէ այլ բնագիր, և ինչո՞ւ բոլորը խանմետի, և ինչպե՞ս այդքան շատ: Հայ ձեռագրերը, որոնք այնքան մեծ թիվ են կազմում և գալիս են ավելի վաղ շրջանից, անհամեմատ քիչ ունեն պալիմպսեստ:

Պատճառը այլ է: Ինչպես տեսանք, X—XI դարերում V—VII դարերի երկերը, չնայած վրացերեն, չէին համարում վրացական: Քանի որ խանմետի ձեռագրերը արտահայտում են այդ իրողությունը, հետագա մատենագիրները փորձեցին ազատվել դրանից:

Վերաքաղենք դարձյալ Կ. Կեկելիձեին: Խոսելով V—VII դարերում հայերենից թարգմանությունների մասին, Կեկելիձեն գրում է. «Նման բառացի թարգմանությունների թվին են պատկանում նշանակալից բնագրեր, որոնցից է հավանաբար Աստվածաշնչի թարգմանությունը: Բնագրին նման հարազատությունը և բառ առ բառ համապատասխանությունները հաճախ ցանկալի չէր: Դրանով է բացատրվում այն հիացմունքը, որ Վրաստանում առաջացրել էր վրացական վանքերի, մասնավորապես Աթոնի վանքի թարգմանիչների գործունեությունը, որոնք ուղղակի հունարենից էին թարգմանում և այն զայրույթը, որ ցուցաբերում էին մեր նախնիները այդ ժամանակաշրջանի հայերենից թարգմանված երկերի նկատմամբ: Երբ նրանք իրազեկ դարձան վերջիններիս տխուր վիճակին, այդ հայտնությունը այնքան ազդեց նրանց վրա, որ սկսեցին պնդել, պիտի կարծել, միանգամայն անկեղծորեն, թե իբր հին թարգմանությունների թերությունը հայերից է գալիս» (ՄԴ. 39): Խանմետի ձեռագրերը քերվեցին խնամքով այդ տխուր վիճակը վերացնելու համար: Խանմետի պալիմպսեստները հայերենից թարգմանված երկերի նկատմամբ զայրույթի հետևանք

էին։ Եվ այդպես «ոչ վրացական» գրականությունը ծածկվեց նոր շերտի տակ։

Հին թարգմանությունները դարձան պալիմպսեստ կամ մոռացության տրվեցին, և թարգմանիչները այլևս խուսափում էին հայերեն բնագրերից։ Հայերենից թարգմանելը նույնիսկ ինչ-որ չափով դառնում է անթույլատրելի[5].

«Երկար ժամանակ ջերմեռանդությամբ փնտրում էի սաղմոսների մեկնությունն այն գրքում, որ գրեց մեր սուրբ հայրը՝ Կիպրացի եպիսկոպոս Եպիփանը,— գրում է Դաշին՝ Եպիփան Կիպրացու «Մեկնութիւն սաղմոսաց Դաւթի» թարգմանիչը,— բայց չգտա այն վրացերեն, գտա հունարեն, սակայն չկարողացա վերծանել, քանի որ այն [ինձ համար] անմատչելի և անգնահատելի աղբյուր էր, ապա [նույնը] գտա հայերեն՝ գրված նույն կարգով և նույն թվով, ինչպես և հունարենը։ Նախանձեցի հայերին, սակայն վախեցա թարգմանել, որովհետև անզգույշ թարգմանությունները մեծ կշտամբանք են առաջացնում» (ՄՀԹ. 88)։

Առաջին շրջանին բնորոշ անհայրենիք սրբերը և վկաները դեմք են ձեռք բերում, դառնալով ազգային-քրիստոնեական հերոսներ։ Բնորոշ է «Կոստանդ-Կախի վարքը»։ IX դարի անանուն հեղինակը պատմում է, որ Կոստանդ-Կախին շղթայված տարան Բաբելոնյան երկիր և ներկայացրին իսմայելացոց թագավորին։ Նա հրամայեց բանտարկել նրան և ուղարկեց նրա մոտ երկու հայ իշխանների, որոնք գերվել էին և «Քրիստոսին ուրանալով պատվելի էին դարձել թագավորից»։ Հայ իշխանները փորձում են համոզել սրբին, բայց նա անդրդվելի է մնում. «Նրանք ասացին՝ մի լինիր դյուրագրգիռ։ Ապա սուրբ Կոստանդը պատասխանեց հայերին՝ հեռացեք ինձանից» (ՄՀԹ. 26)։

Շուշանիկի վկայաբանության մեջ վկան հայ էր, ուրացողը՝ վրացի, այստեղ արդեն հակառակն է. վկան վրացի է, իսկ ուրացողը՝ հայ։

---

5 Մառը հրատարակում է Իվերի վանքի № 57 ձեռագրի վարքաբանական երկերի ցանկը։ Ոսկյան վկայաբանության խորագրում նա նկատում է քերված երկու տող՝ «թարգմանված է հայերենից»։

«Ինքնին հասկանալի է,— գրում է Մառը,— այս երկու տողերը պատժի են ենթարկվել այն պատճառով, որ որոշ վրացիներ հետագայում, ինչպես ի միջի այլոց շատերը և այժմ, հայերենից վրացերեն թարգմանությունների միտքն անգամ չէին հանդուրժում և երևում է, ոչնչացնելով այս չարաբաստիկ տողերը, նպատակ ունեին թաքցնելու մի ամբողջ շարք հին վրացական վարքաբանական գրական հուշարձանների հայկական ծագումը» (ՃՀԵ, 69)։

ՀՈՂՄՆԱՀԱՐՈՒՄ

«Ոչ վրացական» գրականությունից խզումն այնպես արագ և միանգամից տեղի չունեցավ, ինչպես խզումը հայ և վրաց եկեղեցիների միջև։ Այն մեծ չղաձգումներ կրեց, քանի որ հայ եկեղեցա-գրական ազդեցության շերտը մակերեսով չէր, այլ խորը և տևական։ Եվ դա ձգվող մի շրջան էր և ոչ թե պահ, բացի այդ, վրաց և հայոց միջև հարաբերությունները շարունակվեցին հայ-քաղքեդոնական տարրի միջոցով, որ հետո ձուլվեց վրաց ազգային խառնարանում։

«Բանն այն է, որ Արևելքի ազդեցությունը մեր հոգևոր կյանքի և գրականության վրա հետագայում էլ է շարունակվել և հասել գրեթե մինչև X դարի վերջը»,— գրում է Կեկելիձեն (ՄՄԴ. 36)։

Մեզ արդեն պարզ է, թե Արևելք ասելով ինչ է հասկանում գիտականը։

VI դարում Ասորիքից Վրաստան են եկել մի խումբ հոգևորականներ, որոնցից մեկն էր Դավիթ Գարեջեցին, որ բավական հետք է թողել վրաց հոգևոր կյանքի մեջ։ Նրա վարքը գրվել է անհայտ հեղինակի կողմից X դարի առաջին կեսին, իսկ համաձայն Փերաձեի՝ XI դարի վերջերին։ Վարքի մեջ կա մի դրվագ. բարբարոսը (անհավատը) տեսնում է Դավիթ Գարեջեցուն կանգնած աղոթելիս։ Նա հարցնում է՝ ո՞վ ես դու, և Դավիթը նրան պատասխանում է հայերեն. «Ես պատասխանեց հայերեն (սոմխուրի լեզվով). Ես մարդ եմ մեղապարտ, ծառա մեր աստված Հիսուս Քրիստոսի» (ՁՔ. 98)։

Այս առթիվ Ս. Կակաբաձեն գրում է. «Այն փաստը, որ Դավիթ Գարեջեցին բարբարոսի հետ հայերեն էր խոսում, որ հիշատակված է համապատասխան վարքի ինչպես նախատիպ, նույնպես և վերափոխված խմբագրությունների մեջ, ինքըստինքյան ոչինչ չի ապացուցում» (ՁՔ. 98)։ Թերևս։ Բայց դա փաստ է, որ ցույց է տալիս, թե դեռ X—XI դարերում վրաց մատենագրությունը հանդուրժում է, որ Վրաստանում վրաց սուրբը խոսեր հայերեն։ Դա վրաց եկեղեցու հայերենի օգտագործման վերհուշ է։

Այդ ազդեցությունը նկատվում է նույնիսկ X դարից հետո էլ։ Լեոնտի Մրովելին, որ XI դարի հեղինակ է, չի թաքցնում իր համակրությունը հայերի և հայկականության նկատմամբ։ Նա ութ եղբայրներից առաջինն է համարում Հայոսին (Հայկին), իսկ երկրորդը՝ Քարթլոսին։ «Առաջինը կոչվում էր Հայկ (Հայոս),

երկրորդը՝ Քարթլոս», և նրանց սկզբնական լեզուն, համաձայն Լեոնտի Մրովելու պատումի, հայերենն էր. «Եվ այս յոթն հսկաների կառավարիչն ու իշխանն էր Հայկը (Հաոսը), և այսպես բոլորը մի լեզու ունեին՝ հայերենը (սոմեխերենը)» (ՁՐ. 145):

Մրովելու «Վրաց թագավորների և նախահայրերի ու տոհմերի պատմության» մեջ, կամ «Քարթլիս ցխովրեբայի» սկզբի մասում մեկ անգամ չէ, որ հիշատակվում է հայերենը իբրև քարթլոսյանների լեզու:

Մաոը նկատում է, որ եթե այս տեղեկությունները ենթարկվեին գիտական իմաստավորման, ապա կարող է նշանակել, որ վրացերենի համար սկզբնապես իբրև եկեղեցա-գրական լեզու ծառայել է հայերենը (ՃՀՀ. 24): Ինչպես տեսանք, Կյուրիոնը հենց այդ երևույթի դեմ էր պայքարում: Համաձայն «Քարթլիս ցխովրեբայի» միևնույն տարբերակի՝ նունեն վրաց մեջ քրիստոնեությունը տարածում էր հայերեն:

«Քարթլիս ցխովրեբայի» սկիզբը կազմող բաժնի այս հատվածի ձգտումն անցել է Մարիամ թագուհու տարբերակով (XVII դ.) և վախթանգ Ջ թագավորի հանձնաժողովից (XVIII դ.), իսկ վախուշտին նույնությամբ հենվում է Լեոնտի Մրովելու վրա:

Նկատենք, որ ժխտումը շատ ավելի կրքոտ էր արտահայտվում եկեղեցու ոլորտներում, իսկ պետականությունը ավելի հանդուրժող էր: «Քարթլիս ցխովրեբան» ներկայացնում է վրաց պատմագրությունը, որ զարգանում էր պետական հովանու տակ, բայց, միևնույն է, այն չէր կարող զերծ մնալ ընդհանուր հոսանքից: Նույն «Քարթլիս ցխովրեբայում» կարդում ենք. «Եվ այսպես Փառնավազն առաջին թագավորն էր Քարթլիում՝ Քարթլոսի տոհմից: Սա տարածեց լեզուն վրաց (քարթուլի) և բացի վրացերենից ոչ մի այլ լեզվով այլևս չէին խոսում Քարթլիում: Սա ստեղծեց նաև վրաց դպրությունը» (ՁՐ. 151):

Այդ հատվածին համընկնող տողերը հայերենում հնչում են այսպես. «Եւ էր Փառնաւազ առաջին թագաւոր յազգէն Քարթլոսաց. սա եւ հրաման ամենայն երկրին խօսել զլեզուն վրաց» (ՃՐ. 25): Այսքանը:

Գայթակղությունը վերջին նախադասության մեջ է, որ չկա հայերենում. «Սա ստեղծեց նաև վրաց դպրությունը»: Ենթադրվում է, որ Փառնավազն իշխել է III դարում մ.թ. առաջ, ուրեմն մ.թ.ա. III դարից վրացական դպրություն կար:

Հայտնի է վրաց այբուբենի երկու տարբերակ. խուցուրի-եկեղեցական և մխեդրուլի-զինվորական: Այդ գրային երկճյուղումը նույնպես հայ եկեղեցա-գրական իրողության դեմ պայքարի արդյունք էր:

Գրի սրբազնացումն ուղղակիորեն կապվում է նրա դերի հետ: Գիրը և՝ ինչ արտահայտվել է գրով, դառնում են նույնական: Դևանագարին վեդաների գիրն է, այն գրեթե ներձուլված է վեդայական գաղափարի հետ, պահլավերենը անմիջապես հիշեցնում է ավեստան: Քրդական «Ավետարանը» չկա, չկա և նրա գիրը, բայց այսօր քրդի հիշողության մեջ գիրը մնացել է իբրև «Ավետարան»: Եզիդին երդվում է գրով, և դա նույն իմաստն ունի, ինչ քրիստոնյայի երդումը Ավետարանի վրա: Բիբլիա ինքնին գիրք է նշանակում, բայց Բիբլիա մենք կոչում ենք միայն Սուրբ Գիրքը՝ Աստվածաշունչը, խուցուրին, ինչպես հենց անունն է ցույց տալիս, կապված է վրաց եկեղեցական գրականության հետ, և այն եկեղեցական գրականության զուգորդություն է առաջացնում.

«Ընդհանրապես եկեղեցական այբուբենը, ինչպես գլխագիր, այնպես էլ՝ փոքրատառ, վրացական քրիստոնեական մշակույթի գիրն է, որ ծագել է նրա հետ և ծառայել վրաց քրիստոնեական միջավայրի կրոնա-լուսավորական, իսկ ապա և հասարակական խնդիրներին»,— գրում է Մաոը (ՃՀէ. 2)[6]: Եվ երբ պարզվեց այն տխուր վիճակը, որ խուցուրիով ստեղծված վրաց հին եկեղեցական գրականությունը հայ եկեղեցա-ազգային գրականության արտապատճենն է, և «սկսեցին պնդել, պետք է կարծել, միանգամայն անկեղծորեն, թե իբր հին թարգմանությունների թերությունը հայերենից է գալիս» (Կեկելիձե), մեղադրանքը անցավ և գրին: Խուցուրին հիշեցնում էր այդ տխուր վիճակը:

Ահա այս հասարակական-հոգեբանական մթնոլորտում ծագեց նոր այբուբեն, ավելի ճիշտ ստեղծվեց այբուբենի գծագրային նոր տարբերակ, որ «հին, տխուր վիճակը» չհիշեցնի:

Մենք տեսանք, որ V—VIII դարերի վրաց գրականության և հետագա շրջանի երկերը տարբերելու համար վրաց նախնիները դիմում էին «վրացական», ուրեմն և՝ «ոչ վրացական» տերմին-

[6] Մի ուրիշ անգամ Մաոը գրում է. «Քրիստոնեական համայնքները, որ Հայաստանում կազմակերպվեցին ասորիների կողմից IV դարում և Վրաստանում՝ հայերի կողմից V դարում, ձևավորվեցին որպես տեղական լեզվով գրականությամբ ինքնուրույն եկեղեցի: Հենց այդ ժամանակ էլ ստեղծվեց վրացական գիր հայկականի հետ միաժամանակ և վերջինիս նմանությամբ» (ՃՀԲ. 19—20):

ներ։ Կեկելիձեն բաժանման այդ միջոցը իրավացիորեն համարում է մեխանիկական։ «Խուցուրիս» և «մխեդրուլի» տերմիններն արտահայտում են գրի մեջ նույն սահմանազատումը և արտացոլում նույն երևույթը և դարձյալ ինչ-որ չափով մեխանիկական են, քանի որ եկեղեցական երկեր գրվել են նաև մխեդրուլիով, և աշխարհիկ երկեր՝ խուցուրիով, բայց, ինչպես ամեն մի տերմին, «խուցուրին» և «մխեդրուլին» էլ, եթե մի կողմ թողնենք մանրամասները, երկրորդային կամ այլ դեպքում կարևոր, բնորոշ հատկությունները, առարկայացնում են և որոշակի արտահայտում մեկ գաղափար, որ հիմնականն է։ Խուցուրին ծնվել է եկեղեցու գրկում և կապված է եկեղեցական գրականության հետ, իսկ մխեդրուլին, անշուշտ, առնչվում է վրաց եկեղեցու ազգայնացման և պետականության հետ. դա նշում է ազգային-քաղաքական նոր մթնոլորտ, որի պայմաններում զարգանում է «վրացական» մատենագրությունը (նկատի ունենք մեխանիկական տերմինը)։ Մեխանիկական սկզբունքը հետևողական կիրառելու դեպքում թերևս պետք է, որ մխեդրուլին էլ կոչվեր վրացական, հակառակ նախորդած գրի՝ խուցուրիի, որ կդիտվեր ոչ վրացական։ Բայց այդպես չի եղել։ VIII դարից հետո ծավալված մատենագրությունը հակադրվելով նախորդ շրջանին, կոչվում էր ոչ վրացական իր բնույթի և ոչ՝ կիրառության իմաստով, որովհետև, միևնույն է, եկեղեցին միանգամից չէր կարող հրաժարվել, թեկուզ թարգմանական, թեկուզ պատճենված, իր մեծ ծավալ կազմող ծիսական դավանական գրականությունից, որ եկեղեցու համար կենսական նշանակություն ուներ։ Այդ գրականությունը շարունակվեց, և նրա հետ գործածության մեջ մնաց նրա գիրը՝ խուցուրին։ Այնպես որ, եթե կարելի է մինչև VIII գարի երկրորդ կեսը և VIII դարի երկրորդ կեսից հետո մատենագրական զարգացման սահմանագիծ տեսնել, ապա մինչև X—XI դարերը գրելաձևը այդպիսի սահմանագիծ չունի։ Մատենագրության համար տերմինի մեխանիկական սկզբունքը արտահայտում է մատենագրության բնույթը, գրի համար՝ նրա ծագումը։

Օտար շերտը միանգամից հեռացնել հնարավոր չէր։ Հողը կդառնար անբերրի, և երկու հարյուրամյակից ավելի դեռ այն հերկվում էր և հողմնահարվում միաժամանակ։ Այդպես հողմնահարվում էր և գրի գծապատկերային շերտը։

Վրաց և հայոց եկեղեցա-գրական առնչությունները շատ լավ արտահայտված են Նունեի զրույցի փոխակերպման մեջ։ Այդտեղ երևում է, թե ինչպես է առաջացել և զրույցն ինքը։

V դարում բարձրացավ հայ եկեղեցին, որ արդեն մեկ դարի ավանդույթ ուներ։ Այն միավորող դեր խաղաց, ստեղծելով իր ծավալուն ազդեցությունը։ Ծայր է առնում Լուսավորչի պաշտամունքը, կազմվում է Ագաթանգեղոս, իբրև լուսավորչական եկեղեցու հավատո հանգանակ և Սուրբ Գիրք։

Նունեն ո՛չ նախորդում է Գրիգորին, ինչպես գտնում էր Ջավախիշվիլին և ո՛չ եկավ փոխարինելու նրան, ինչպես կարծում է Փերաձեն։ Այն Գրիգորյան սրբերից է, որ հառնում է Ագաթանգեղոսից։

Լուսավորչի բարձրացող եկեղեցին պետք է հաստատեր իր իրավունքը և ստեղծեր պատմություն և ավանդույթ։ Համբագրվում է Գրիգորի կերպարը, Կեսարիայի քարոզիչը վերակենդվում է իբրև պարթև Անակի որդի և նստում Թադևոս առաքյալի աթոռին։ Այս ամենի մեջ ժառանգման խորհուրդ կա, որի մասին արդեն առիթ է եղել խոսելու։ Լուսավորչի իշխանությունը ձեռք է բերում պատմական հավաստում։

Նունեն և նրա մասին զրույցը ծագում են նույն ակունքից, միևնույն միտումով՝ իբրև վրաց տարբերակ։

Նունեն Հռիփսիմյաններից է, որոնք նահատակվեցին Տրդատի հրամանով։ Նունեն առաջին անգամ Քրիստոսի դավանությանը հաղորդակից է եղել իր դայակի մոտ, որ հայուհի էր՝ Նիկիփոր Դվնեցի։ Վրաց աշխարհում Նունեն հայերեն էր խոսում, և երբ Միրիանը՝ վրաց թագավորը ընդունում է Նունեի աստծուն, Նունեն դիմում է Լուսավորչին հետագա ցուցումների համար. «Իսկ երանելւոյն Նունէի խնդրեալ արս հաւատարիմս՝ յղեաց առ սուրբն Գրիգոր եթէ զինչ հրամայեսցէ նմա գործել այնուհետև, քանզի յօժարութեամբ ընկալան Վիրք զքարոզութիւն Աւետարանին» (Ղ. 232)։ Եվ Նունեն կատարում է նրա հրամանը։ Այդպես, Նունեն հանդես է գալիս իբրև Լուսավորչի առաքելուհի, Լուսավորչի պատվիրակ։

Տեսանք, որ մինչև X դար Նունեի զրույցը ծանոթ չէ վրաց մատենագրությանը, կամ մեզ ծանոթ չէ վրաց մատենագրության մեջ Նունեի զրույցի ավելի հին տարբերակ, բայց V դարի պատմիչ

Մովսես Խորենացին արդեն գիտե, որ Գերի կինը Նունեն է։ Առաջին անգամ մեզ նրանից է հայտնի Նունեի անունը և զրույցի սյուժեն, որ բերում է ամբողջությամբ։ Նա ներկայացնելով այն իբրև վրաց դարձի պատմություն, հիշում է և աղբյուրը՝ Ագաթանգեղոս. «Որպէս ուսուցանէ քեզ Ագաթանգեղոս» (Ղ. 234)։ IX դարի մատենագիր Ահարոն Վանանդեցին, որ անդրադարձել է Նունեի զրույցին, բերում է նույն աղբյուրը՝ Ագաթանգեղոս. «Զայս մինչև ցայս վայր յԱգաթանգեղայ պատմագրէ ուսաք»,— գրում է նա (ԺՂ. 104)։

Այժմ մեզ հասած Ագաթանգեղոսի մեջ զրույցը չկա։ Ե՞րբ է այն դուրս մղվել բնագրից։ Այն հարատևե՞լ է մինչև IX դար, մինչև Ահարոն Վանանդեցի, դժվար է ասել։ Կարող էր Ահարոն Վանանդեցին Ագաթանգեղոսին ծանոթ լինել Խորենացու միջոցով, բայց նշել առաջին աղբյուրը։ Ամեն դեպքում զրույցը Ագաթանգեղոսի բնագրից սղվել է երկու եկեղեցիների խորհրդացումից հետո, երբ այն այլևս հայ եկեղեցու համար որևէ արժեք չէր ներկայացնում։

Երկու եկեղեցիների խորհրդացումից հետո զրույցը արժեք չէր ներկայացնում և վրաց համար, և վրաց եկեղեցին դարձի մասին այլ պատումներ հորինեց, որոնք այլևս քրիստոնեության մուտքը Վրաստան չէին կապում հայոց հետ։ Եվ ահա Նունեի ավանդությունը, որ մոռացության էր տրվել, բայց ուներ վաղեմության հմայք, նորից հրապարակ է գալիս ուրիշ տարազով։

Նունեն այլևս ազդեցիկ հռոմուհի է՝ Կապադովկիայի հռոմեական զորավարի դուստրը, իսկ նրա մայրը՝ Երուսաղեմի պատրիարքի քույրը։ Նա Քրիստոսի հավատը ընդունում է Երուսաղեմում։ Վրաց առաքելուհին Երուսաղեմից է գալիս և ոչ թե Հայաստանից, և Քրիստոսի հավատը Երուսաղեմից է բերում։

Կյուրիոնը, որ առաջինը փորձեց վրաց եկեղեցին հեռացնել ավանդույթից, արդեն տալիս է այդ գաղափարը. «Թէպէտ և ծառայք արքայից արքայի եմք, զհաւատ զԵրուսաղէմի ունիմք»,— գրում է նա Աբրահամ կաթողիկոսին։

Խորենացու համաձայն, երբ Նունեն վրաց աշխարհը քրիստոնյա դարձրեց, պատվիրակներ կամ «արս հաւատարիմս» հղեց Լուսավորչի մոտ։ Զրույցի փոխակերպումից հետո պատվիրակներ են գնում ոչ թե Լուսավորչի, այլ Կոստանդին կայսեր մոտ, որոնք իրենց հետ տանում են Նունեի (Նինոյի) նամակը։ Դա հասկանալի է և արտահայտում է վրաց եկեղեցու կողմնորոշումը

հունադավանության և բոլորովին չի հակասում Երուսաղեմի վարկածին, քանի որ հենց հունաց եկեղեցին էլ սերում է Երուսաղեմից. «Ընդ հաւատով Երուսաղէմի հոռոմք վարին»,— հավաստում է Կյուրիոնը (ԼԳ. 179)։

Նունեի զրույցի շարունակությունն է կազմում Ահարոն Վանանդեցու պատումը։ Այն չի վերաբերում Նունեի առաքելությանը Վիրք։ Այն մեզ տեղեկացնում է, թե ինչպես և ինչու Նունեի սուրբ խաչը վերադարձվեց Հայաստան։

Եկեղեցին ուժեղ է և ազդեցիկ, եթե արմատներ ունի, եթե բարձրանում է սուրբ անունների և սուրբ մասունքների վրա։ Խաչափայտից մի կտոր, սրբի նշխար, սրբազնացած եղելություն, սուրբ գերեզման, սուրբ մատուռ, սուրբ խաչքար, սուրբ դաստառակ, օրհնված սուրբ հաց, սուրբ մեռոն։ Առարկայական աշխարհը առարկայացնում է հավատը և դարձնում կենցաղ։ Բարձրացող եկեղեցին արագորեն հոգ է տանում ստեղծելու զրույցներ ու ավանդություններ, քրիստոնեացնելու իր շուրջը։ Գրեթե չկա եկեղեցի, որ խաչափայտից, որի վրա տառապել է փրկիչը, մի կտոր չունենա, և դրանք այնքան շատ են, որ կարող է խաչ բարձրանալ հազար Քրիստոս։

Այդ մասունքները հավատի համար այնքան են կարևոր, որքան ացտեկների դրոշը մարտի դաշտում, որի կորուստը պարտություն է։ Շփոթ ապրեց քրիստոնյա աշխարհը, երբ Խոսրով Ապրվեզը Երուսաղեմից առևանգեց Քրիստոսի խաչափայտը։ Հերակլը ետ բերեց այն և դարձավ մեծագործ։

Լուսավորիչը պատվիրում է Նունեին կործանել կուռքերը և նրանց փոխարեն խաչ կանգնել, ինչպես ինքն է արել. «Եւ հրաման ընդունի կործանել զկուռսն որպէս ինքն արար և կանգնել զպատուական նշան խաչին, մինչեւ ցօր տալոյ Տեառն հովիւ յառաջնորդութիւն նոցա» (Ղ. 232—233)։

Նունեն կատարում է Լուսավորչի հրամանը, և քաղաքի արևելյան կողմում մի բլրի վրա բարձրանում է փրկարար խաչի պատկերը։

Զրույցը մինչև վերջ հոգ է տարել խաչի սրբացման համար։ Երբ մարդիկ բարձրանում են բլուրը և տեսնում, որ դա հասարակ փայտ է, հրաժարվում են երկրպագել, բայց աստված նշան է տալիս.

«Բայց յորժամ ելեալ ի բլուրն տեսին փայտ կոփեալ ոչ ճարտարաց ինչ գործ՝ յոլովք քան զսակաւս արհամարհեցին, իբր

թէ այնպիսեաւ լի իցէ ամենայն անտառն նոցա, և թողեալ ի բաց գնացին։ Իսկ բարերարին Աստուծոյ նայեցեալ ի գայթակղութիւն նոցա՝ առաքեաց յերկնից սիւն ամպոյ, և լցաւ լեառնն բուրմամբ անուշութեան, և ձայն բազմութեան սաղմոսերգուաց լսելի եղեւ քաղցր յոյժ, և ծագեաց լոյս տպաւորութեամբ խաչի, ըստ ձևոյ և չափոյ փայտեղինին, և կալով ի վերայ նորա հանդերձ երկոտասան աստեղօք. յոր ամենեցուն հաւատացեալ՝ երկրպագեցին նմա»,— պատմում է Խորենացին (Ղ. 233)։

Այդպես, Մծխեթա բլրին ս. Նունեն խաչ է կանգնում լուսավորչի կամքով, որի վրա աստված լույս է սփռում։ Դա վրաց հողում լուսավորչական եկեղեցու հավատո սյունն է։ Զրույցն արտահայտում է լուսավորչի պաշտամունքը և տոնում նրա հաղթանակը։

Ահարոն Վանանդեցին պատմում է խաչի հետագա ճակատագրի մասին։

Սուրբ Շուշանիկը գալիս է վրաց աշխարհ։ Նրա հետ գալիս է նաև Սուրբ Ղազարի վանքի վանական Անդրեասը։ Երբ պարսիկները սպառնում են սրբապղծել հավատը, սուրբ տիկին Շուշանիկը և Անդրեասը փորձում են անօրենների ձեռքից փրկել սուրբ խաչը, սուրբ նշխարները և եկեղեցու սպասքը, որոնք սուրբ Գրիգորի կողմից են հղված։

«Իսկ երանելի այրն Անդրեաս,— կարդում ենք Ահարոն Վանանդեցու մոտ,— ջանայր զսուրբ նշանն Նունէի զերծուցանել ի նախատանաց անաւրէնն այլազգեացն։ Եւ սուրբ տիկինն Շուշանիկ աղաչէր զԱնդրեաս, զի փութանակի առցէ զսուրբ նշանն Նունէի եւ զայլ եւս բազում ոսկերս սրբոցն՝ ի սրբոյն Գրիգորէ առ նա հասեալ նշխարքն եւ սպասս եկեղեցեաց և բազում խաչեր։ Զայն համեալ նշխարքն եւ սպասս եկեղեցեաց և բազում խաչեր։ Զայն ամենայն առեալ եւ երթեալ բառնայր զխաչն Նունէի ի բլրէն» (ԺԶ. 105)։

Երկար ճամփորդութիւնից հետո վերջապես Նունեի սուրբ խաչը հաստատվում է Կարսում։

Սուրբ խաչը վերադառնում է Հայաստան։ Նրա տեղը Հայաստանն է։

Մծխեթա Սուրբ խաչը, իհարկե, մնացել է Մծխեթում, ում կողմից էլ այն կանգնած լինի։ Դեռ VII դարում այն ուխտատեղի էր հենց նաև հայոց համար. «Սէր և խնամութիւնք մարմնաւորապէս կանք եւ հաղորդութիւնք հոգևորականք կատարէին ցնծալից ուրախութեամբ աստի ի Մծխեթա ի խաչն գալով և այտի ի Սուրբ

կաթողիկէ»,— գրում է Աբրահամ կաթողիկոսը Կյուրիոնին (ԼԳ. 164)։

Հայոց աշխարհից ուխտի էին գնում Մծխեթա Սուրբ խաչին, իսկ վրաց աշխարհից՝ Վաղարշապատի Սուրբ կաթողիկե։ Ինչպես երևում է, դրանք առաջին սրբավայրեր էին։ Կյուրիոնը իր պաշտոնական գրութիւններն սկսում է Մծխեթա սուրբ խաչի անունից. «աւրհնութեամբ Սրբոյ խաչիս ողջոյն» (ԼԳ. 166), «ի Սրբոյ խաչէս աղաւթք» (ԼԳ. 170) և այլն։

Բայց երբ վերջապես երկու եկեղեցիների միջև խզում տեղի ունեցավ, արգելվեց երկուստեք ուխտի գնալ՝ Սուրբ խաչ և Սուրբ կաթողիկե։ Իսկ հետո ստեղծվեց զրույց, որ մեր երկրում է բնակվում Մծխեթա Սուրբ խաչը. «Յաղագս Սրբոյ խաչին Մծխեթայի, որ այժմ բնակեալ է յերկրիս մերում»։

Որ այժմ բնակեալ է յերկրիս մերում,— Այս է զրույցի խորհուրդը։

Նունեի վարքի ագաթանգեղյան տարբերակը ամենահինն է Գերի կին—Նունե ճանապարհին։ Այդ հանգամանքը, ինչպես և զրույցի բնույթն ու միտվածությունը պարզ թելադրում են, որ այն հորինվել է հայ եկեղեցու միջավայրում ու արտահայտում է նրա շահերը։ Դա երևում է նաև Ահարոն Վանանդեցու պատումից։ Բնորոշ է, որ սուրբ խաչ հրամայում է կանգնել Գրիգորը, իսկ Շուշանիկը փրկում է այն և ուղարկում Հայաստան։ Այն դիտվել է իբրև հայ ազգային-քրիստոնեական արժեք, որի համար մտահոգված են հայ ազգային-քրիստոնյա գործիչները։

Նունեի խաչը ետ է բերվում, չի հանդուրժվում, որ այն մնա վրաց։ Մծխեթը իբրև սրբավայր կորցնում է իր փայլը։ Իսկ վիրք ջնջում են Մաշտոցի տարած Վարձունյաց խաչի հայերեն արձանագրությունը, «որ չերևի»։

Վրաց կողմից Նունեի ազգայնացումը զուգորդում է վրաց եկեղեցու ազգայնացմանը, որի ընթացքում ստեղծվում է վրաց ազգային-եկեղեցական գրականություն, ինչ տեղի ունեցավ Հայաստանում V դարում, երբ լուսավորչի տան ազգայնացումը զուգորդեց հայոց ազգային-եկեղեցական գրականության ստեղծմանը։

Հայ ազգային-եկեղեցական գրականություն ստեղծելու համար պետք էր հաղթահարել ասորական ազդեցությունը, որ նախապես կարևոր դեր էր խաղացել, իսկ վրաց առջև ծառանում էր հայ եկեղեցա-գրական ժառանգության հաղթահարման խնդիրը։

եկեղեցա-գրական այդ անխուսափելի պայքարը հարատևեց մինչև XVIII դար, որի ընթացքում հայ եկեղեցին կանգնած էր իր դիրքերին, իսկ վրաց եկեղեցին հաստատում էր իր դիրքերը։

ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐ

XIX դարում քննական պատմության առչև ետ մղվեցին միջնադարյան շահագրգռությունները, ավելի ճիշտ՝ վերացվեց եկեղեցու կողմից հաստատված միակարծությունը։ Գիտնականներից ոմանք թեև անհրաժեշտ չէին գտնում վերանայելու վրաց գրի և մատենագրության մասին հին տեսակետը, բայց արդեն անապահով էին իրենց ճշմարտության մեջ։

Վրաց բանասիրությունը վրաց գրի ծագման մասին ունեցավ երկու շրջան՝ և տարբեր փուլեր, որոնք հաջորդում են իրար, բայց չեն կարող տեղակայվել մեկ գծի վրա։

Առաջին շրջանը արտահայտում է բանասիրության նախնական վիճակը և բնորոշ է խնդրի պարզ լուծմամբ։ Քանի որ վրաց այբուբենը երկու գրատեսակ ունի՝ խուցուրի և մխեդրուլի, որոնք, թվում է, անկախ են իրարից, և «Քարթլիս ցխովրեբայի» համաձայն Փառնավազը վրաց գրականություն է ստեղծել, իսկ Կորյունից հայտնի է, որ վրաց գիր հորինեց Մաշտոցը, և որովհետև խուցուրին եկեղեցական գիր է, մխեդրուլին՝ զինվորական, աշխարհիկ, ապա ուրեմն մխեդրուլին ստեղծեց Փառնավազը, իսկ խուցուրին՝ Մաշտոցը։ Այդպիսով, վրացիներն ունեցել են երկու գիր՝ հեթանոսական և քրիստոնեական։ Հեթանոսական գիրը գալիս է մ.թ.ա. III դարից, երբ ենթադրվում է, որ գործել է Փառնավազը, իսկ քրիստոնեական գիրը մ.թ. V դարից։ Քրիստոնեությունը ոչնչացրեց հին հեթանոսական գիրը և իրենն առաջադրեց։

Այստեղ կարծես հաշվի են առնվել և՛ ավանդական, և՛ պատմական տվյալները, չնայած դրանք իրար բոլորովին հակամետ չեն, և ընդունվում է նախաքրիստոնեական վրացական գրի գոյությունը։

XIX դարի 70-ական թվականներին արդեն կասկածի է ենթարկվում մխեդրուլիի վաղեմությունը և առաջնություն է տրվում խուցուրիին։

«Վրացիները իրենց համար ստեղծել են երկու այբուբեն,— գրում է Դ. Բաքրաձեն 1873 թ.,— այսպես կոչված մխեդրուլի (զինվորական-քաղաքացիական) և խուցուրի (եկեղեցական), որոնցից առաջինի ստեղծումը վերաբերում է III դարին մինչ Քրիստոսի ծնունդը, իսկ երկրորդի ստեղծումը՝ V դարին Քրիստոսի ծննդից հետո, չնայած անկասկած է, որ մխեդրուլիի հետքեր մենք չենք գտնում XI դարից առաջ, և այն մեր անձնական կարծիքով փոխված կամ պարզեցված խուցուրին է» (ձևէ. 4)։

Այս տողերը քաղում ենք Բաքրաձեի «Վրաստանի պատմությունը նոր հետազոտությունների հիման վրա» գրքից։ Նրան համաձայն է և Ն. Բերձենիշվիլին։

Բանասիրության մեջ կարծիքները որոշակի դրսևորվեցին 1881 թվականին Թիֆլիսում կայացած V հնագիտական համագումարում։ Նյութերը հրապարակվեցին 1887 թվականին (ՄԱ)։

Ե. Օքրոմնեդլիշվիլին կանգնած էր հին ավանդական դիրքերում։ Նրա կարծիքով նախնական է մխեդրուլին, որ ստեղծվել է Փառնավազի կողմից, իսկ խուցուրին առաջացել է հետագայում, քրիստոնյա միջավայրում և թերևս ծագում է մխեդրուլիից։ Բաքրաձեին պաշտպանում էր մեկ տասնամյակ առաջ արտահայտած իր կարծիքը։ Նա տեսնում է գրի զարգացման այսպիսի հաջորդականություն. խուցուրի ասոմթավրուլի (գլխագիր), խուցուրի նուսխա (փոքրատառ) և մխեդրուլի, որ վերաձևվել է խուցուրի նուսխայից։

Խուցուրիի և մխեդրուլիի առաջնության խնդիրը լուծվեց միայն հնագրագիտության միջամտությամբ, որ արդեն գտել էր իր հունը։ XX դարի սկզբին այլևս քչերն էին շարունակում մնալ Ե. Օքրոմնեդլիշվիլու դիրքերում։

Որոշակի է դառնում, որ խուցուրին նախորդել է մխեդրուլիին, և մխեդրուլին խուցուրիի հետագա վերաձևումն է, ուրեմն կա միայն մեկ այբուբեն, որ XI դարում փոխել է իր տեսքը։

Իսկ ո՞վ է խուցուրի վրաց գրի հեղինակը և ո՞ր ժամանակներից է գալիս։ Այս խնդիրը, որ բանասիրության առաջին շրջանում լուծված էր համարվում, այժմ ստանում է բարդ տեսք։ Արդեն դժվար է տեղադրել ավանդական և պատմական տվյալները, ինչպես դա արվում էր սկզբում, երբ երկու գրերը՝ մխեդրուլին և խուցուրին բաշխվում էին Փառնավազի և Մաշտոցի միջև։ Եթե կա մի գիր, կա և մի հեղինակ՝ Փառնավազը կամ Մաշտոցը։

«Այն կարծիքը, որ խուցուրիի ստեղծողը համարում է Մաշ-

տոցին, կասկածի չպետք է ենթարկվի, քանի որ նույն Մաշտոցն է եղել հայկական գրերի գյուտի հեղինակը, որ կատարյալ նմանություն ունի վրաց եկեղեցական կամ խուցուրի այբուբենին»,— գրում են Բաքրաձեն և Բերձենովը (Բերձենիշվիլին) դեռ 1870 թվականին։ Ս. Գորգաձեն գտնում է, որ խուցուրին Մաշտոցի և քրիստոնեական դարաշրջանի հետ կապ չունի։ Այն ստեղծվել է նույնիսկ ոչ քե մ.թ.ա. III դարում, այլ շատ ավելի վաղ՝ VII—VI դարերում, իսկ III դարում Փառնավազը բարեփոխում է այբուբենը և զարկ տալիս վրացական մատենագրությանը (ՄՄԴ. 23)։

Այդ վարկածը վրաց նախաքրիստոնեական գրականության վկայություններ է տեսնում «Քարթլիս ցխովրեբայի» սկզբի մասի՝ Լեոնտի Մրովելու պատումի մեջ։ Կ. Կեկելիձեն բոլորովին այլ կարծիքի է։ Նա գտնում է, որ «Քարթլիս ցխովրեբան», որի վրա հենվում է Գորգաձեն, ամենափոքր չափով վստահության չի ներշնչում և չի արտահայտում պատմական իրողությունը։

«Մենք չենք անդրադառնա VII—VI դարերի Քրիստոսի ծնունդից առաջ Վրաստանին, սակայն Փառնավազի ժամանակվա Վրաստանի այն պատկերը, որ նկարագրում է Լեոնտի Մրովելին, ավելի շուտ երևակայության արգասիք է, քան պատմական իրականություն,— գրում է Կ. Կեկելիձեն,— այսպիսի ամբողջական և միավորված Վրաստան անհնարին է պատկերացնել Քրիստոսից առաջ IV—III դարերում, երբ վրաց ցեղերը, համենայն դեպս՝ բոլոր ցեղերը դեռևս նույնիսկ չէին հասել այնտեղ նշված տարածքին (տերիտորիային)։ Տարակուսելի և առասպելական է թուն իսկ Փառնավազ թագավորի գոյությունը, ինչպես արդեն պարզել է ակադեմիկոս Ն. Մառը Փառնավազը, կամ հետագա Փառնավազը, Արամազդի մարմնավորումն է, այն Արամազդի մականուն խուարանաղաշտեմի վրացերեն արտասանությունն է, որ փայլուն, շողշողուն է նշանակում, և եթե Փարնավազը պատմական դեմք է, նրա դարաշրջանը, բոլոր պարագաներում այնքան վիճարկելի է ու մշուշապատ, որ Ս. Կակաբաձեն այն տեղափոխում է Քրիստոսից հետո մոտավարապես առաջին և երկրորդ դարերը» (ՄՄԴ. 24—25)։

Նկատելով, որ «նախաքրիստոնեական շրջանում վրաց դպրության գոյությունը հաստատող ամեն մի փորձ տակավին ապարդյուն պիտի համարել», վրաց հին դրականության նշանավոր հետազոտողը գրում է. «Մենք հանգում ենք այն եզրակացության, որ գլխատառ խուցուրին, որը պիտի համարվի մեր հնագույն այ-

բուբենը, ընդունվել է, այսինքն ստեղծվել է Վրաստանում միայն քրիստոնեության հաստատումից հետո» (ՄՄԴ. 25—26)։

Կ. Կեկելիձեն գտնում է, որ վրաց գրերը անհերքելիորեն գալիս են մ.թ. V դարից և նրանց ստեղծման գործում «Մեսրոպի մասնակցությունը կասկածից վեր է» (ՄՄԴ. 29)։

Այդպես է ավարտվում բանասիրության երկրորդ շրջանը։

Երրորդ շրջանը ծայր է առնում XX դարի 20-ական թվականներից։

Նախաբանասիրական շրջանը բնորոշ էր խուցուրիի և մխեդրուլիի համակեցությամբ, բանասիրության առաջին շրջանում դրվեց խուցուրիի և մխեդրուլիի առաջնության հարցը և հայտնի դարձավ խուցուրիի միակայությունը իբրև վրաց գիր, իսկ երկրորդ շրջանում բանասիրությանը զբաղեցնում էր խուցուրիի ծագման խնդիրը։ Երրորդ շրջանում խնդիրը մնաց նույնը, բայց արդեն նրա հիմքում դրվեց կանխադրույթ (postulatum), ինչպես հատուկ է միջնադարին։ Խուցուրին պետք է որ հին լինի ոչ միայն մխեդրուլիից, այլև հայ երկաթագիր այբուբենից, և նրանց միջև որևէ ծագումնային կապ չի կարող լինել։ Երբ հնագիտության ճնշմամբ խուցուրին հին ճանաչվեց, պահանջ առաջացավ հաստատելու վրաց և հայոց գրերի անժամանակակցությունը և խուցուրիին վերագրելու ավելի վաղ ծնունդ, քան հայոց գրերը։

Ընդհանրապես հաճախ են բանասերները փորձում իրենց ազգային գրին վաղեմություն հաղորդել։ Այդտեղ հասկանալի և, թերևս, միամիտ փառասիրություն կա։ Բայց այս դեպքում դա և ուրիշ իմաստ ունի։ Վրաց գրին վաղեմություն տալով՝ նրա համար փորձ է արվում անկախ ծագում վերապահել, իսկ եթե այն քրիստոնեական կամ ավելի ճիշտ՝ քրիստոնեացման շրջանից է գալիս, ապա հաստատվում են հայ պատմիչների տվյալները։

«Այժմ վերջնականապես պետք է մերժվի վրացական այբուբենի գյուտի միտքը մ.թ. V դարում և պետք է հաստատվի վրացական գրչության անհամեմատ ավելի հին լինելու միտքը և պետք է նրա սկիզբը փնտրել հեռավոր անցյալում, ընդ որում՝ Փոքր Ասիայում, բայց ոչ՝ Հունաստանում»,— գրում է Ի. Ջավախիշվիլին իր «Վրացական հնագրությունում» (ՄՄՀ I. 228, II. 236)։

Այս տողերը, որոնց մեջ մի տեսակ պահանջ կա, ծրագրային են և հետագա բանասիրության համար ծառայեցին իբրև բնաբան։

Ի. Ջավախիշվիլին վրաց գրերը բխեցնում է փյունիկա-

արամեականից, վրաց գրերին սեմական ծագում է վերագրում նաև Գ. Մերեթելին։ Ջավախիշվիլին և նրան հետևելով՝ Մերեթելին խուսափում են վրաց գիրը կապելու հունականի հետ. («Պետք է նրա սկիզբը փնտրել. Փոքր Ասիայում, բայց ոչ՝ Հունաստանում»), չնայած հունական և վրացական գրերի միջև ավելի մեծ համապատասխանություններ կան։

«Վրացական գրի ծագումը չի կարելի կապել քրիստոնեացման շրջանի հետ,— գրում է Մերեթելին,— քանի որ այդ դեպքում նրա հիմքում չենք դնի մինչքրիստոնեական հեթանոսական այբուբենը, այլ կգործածեինք հունական գիրը, որն, ի միջի այլոց, տարածված էր վրաց սահմաններում և ուներ զարգացման տևական ավանդույթ» (Մէ. 71)։

Պարզ է, թե ինչի կհանգեցներ հունական վարկածը։ Բայց խնդիրն այստեղ հունական վարկածը չէ և ոչ էլ վրաց սահմաններում նրա տևական ավանդույթը, այլ որ քրիստոնեացման շրջանում դա հիշեցնում է հայերենը և հայկական ճանապարհը։

Ի. Ջավախիշվիլին, Գ. Մերեթելին, Ա. Շանիձեն, նոր դպրոցի մյուս ներկայացուցիչները հաստատում են քրիստոնեացման շրջանի վրաց գրի իրողությունը, բայց ոչ թե իբրև այբուբենի ծրնունդ, այլ հետագա բարեփոխում։

Ս. Ն. Կակաբաձեն վրաց այբուբենի սկիզբը տեղադրում է մ.թ. I—III դարերում. «Այդ ժամանակին պետք է վերագրել վրացական գրի ծագումը»,— գրում է նա։—Դա արտահայտվեց իբրև արամեական այբուբենի հետագա զարգացում ձախից աջ։ Իսկ քրիստոնեության ժամանակ «սկսում է արագ զարգանալ և վրացական գրականությունը» (ՃԿՔ. 10—11)։

«Վրացական տառերն այն տեսքով, ինչպես նրանք հայտնի են վրաց լեզվի հնագույն հուշարձաններից (օր. V դարի Բոլնիսի տաճարի արձանագրությամբ և V—VI դարերի պալիմպսեստների պատառիկներով) վերջնականապես ձևավորվել են Վրաստանի քրիստոնեացման առաջին դարում, այսինքն՝ մ.թ. IV—V դդ.»,— գրում է Ա. Շանիձեն (ՄԹ. 33)։

Այդպես, վրաց գիրը սկիզբ է առել հեռավոր ժամանակներում. ըստ Ի. Ջավախիշվիլու և իր հետևորդների՝ մ.թ.ա.VII—VI դարերում, ըստ Ս. Կակաբաձեի՝ մ.թ.I—III դարերում, համենայն դեպս՝ քրիստոնեությունից առաջ, իսկ քրիստոնեացման շրջանում (IV—V դդ.) հունարենի միջոցով ենթարկվել է բարեփոխման։

Այս է վրաց գրի ծագման մասին ընդունված տեսությունը։

Դասական բանասիրության մեջ շատ է քննվել այն խնդիրը, թե ինչ է ընկած վրաց և հայոց այբուբենների հիմքում և եղել են, արդյոք, նախաքրիստոնեական գրեր։ Գարդհաուզենն օրինակ գտնում է, որ այդ գրերը ստեղծվել են հունարենի հիման վրա, Մյուլլերը և Թեյլորը՝ պարսկա-արամեական։ Այդպես է մտածում նաև Մարկվարտը, Յունկերը առավելություն է տալիս իրանականին։ Մենք կվերադառնանք մեզ ծանոթ շրջապտույտին, եթե շարունակենք։ Այն բանասերները, որոնք ճշմարիտ են համարում Փառնավազի մասին լեգենդը, ընդունում են նախաքրիստոնեական վրաց գիրը և հայոց գիր՝ ովքեր հավատում են դանիելյան վարկածին կամ Կալիստրատոսի զրույցին, բայց բոլոր դեպքերում հեղինակները ելնում են V դարի գրի իրողությունից, որն անքակտ կապված է Մաշտոցի անվան հետ։ Մաշտոցն արարող՝ եթե չի եղել նախաքրիստոնեական գիր, կամ բարեփոխիչ՝ եթե եղել է։

Վրաց բանասիրության նոր շրջանը բնորոշ է նրանով, որ քրիստոնեացման ժամանակի վրաց գրի «բարեփոխումը» չի կապում Մաշտոցի հետ և առաջադրում է հունարենի ազդեցությունը, «որն առանձնապես կարող էր ուժեղանալ Վրաստանի քրիստոնեացման ժամանակ, երբ անհրաժեշտություն առաջացավ վրացական գիրն հարմարեցնելու հունականին» (Մէ. 70—71)։

«Հնարավոր է,— գրում է Մերեթելին,— որ Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության մասին հայկական հաղորդումներում պահպանվել են այն իրադարձության հեռավոր արձագանքները, որ տեղի է ունեցել Վրաստանի քրիստոնեացման հետ կապված գրի բարեփոխման ժամանակ» (ՄԹ. 71)։ Եվ ուրիշ ոչինչ։

Այդպիսով, վրաց քրիստոնեացման և Մաշտոցի կողմից այդ շրջանում վրաց գրի ստեղծման վրա իջեցվում է հունական վարագույր։

ԲԱՆԱՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

Նոր շրջանում վրաց գրերի ծագման մասին ստեղծվեց բավական մեծ գրականություն։ Այդտեղ ամենից ավելի նշանակալից են Ի. Ջավախիշվիլու «Հայ հին պատմագրությունը», «Վրացական հնագրությունը» և Գ. Մերեթելու աշխատանքները Արմա-

զում գտնված արամեական և Պաղեստինի վրացական արձանագրությունների մասին (ՄՀ. Մէ. Մէ)։

Այս աշխատություններին վրաց բանասիրության մեջ ըստ կըզբնաղբյուրի արժեք է տրվում, որոնցից և ելնում են նոր հետազոտողները։

Փորձենք տալ դրանց քննական տեսությունը։

«Հայ հին պատմագրությունը». Այստեղ, «հայ գրերի գյուտի մասին վկայող աղբյուրները—Կորյուն» բաժնում հեղինակը վերլուծության է ենթարկում Կորյունի «Վարք Մաշտոցին» իբրև ըստ կըզբնաղբյուր և գտնում, որ այն հետագա խմբագրություն է և նախնական բնագրի կամ սկզբնագրի հետ կապ չունի, ուստի գրերի գյուտի մասին նրա վկայությունները հետսմուտ են և աչ հաստատ։

«Հայկական և մասնագիտական այլ գրականության մեջ Կորյունի հաղորդածը համարվում է կատարյալ ճշմարտություն, և նրա աշխատության վկայությունների վրա են հենվում, որպես ժամանակակցի և ականատեսի նկարագրած պատմության վրա,— գրում է Ի. Ջավախիշվիլին,— նման վստահությունը, եթե Կորյունի երկի քննական վերլուծության վրա խարսխված լիներ, միանգամայն բնական կլիներ, սակայն խնդիրն այն է, որ այդ հուշարձանի քննական վերլուծությունը և Կորյունի հայտարարությունվկայությունների ճշտությունն ստուգելը ոչ ոքի մտքով չի անցել։ Իսկ այդպիսի անվերապահ վստահությունը, ինչ խոսք, վտանգավոր է և անթույլատրելի։ Ուստի և տվյալ դեպքում, նախ և առաջ կորյունի բոլոր վկայությունները ստուգելուն պիտի ձեռնամուխ լինենք» (ՄՄԹ. 157)։

Ճիշտ չէ, թե ոչ ոք ձեռնամուխ չի եղել Կորյունի վկայությունները ստուգելուն։ Այդ մասին մի ամբողջ գրականություն կա, և Կորյունի բնագրի նկատմամբ վստահությունը քննական վերլուծության վրա է խարսխված։ Հեղինակը առաջինը չէ, որ ձեռնամուխ է լինում Կորյունի վկայությունները ստուգելուն, այլ միայն առաջինն է, որ հանգում է այլ եզրակացության։

Տեսնենք, թե ինչ հիմքեր ունի.

ա) նշելով, որ հին աղբյուրները, Մաշտոցի ընդարձակ վարքը և Ղազար Փարպեցին գրերի գյուտի հեղինակին կոչում են Մաշտոց, իսկ հետագա աղբյուրները, ինչպես և Փոքր Կորյունը՝ Մեսրոպ, Ի. Ջավախիշվիլին գրում է.

«Միայն այն հանգամանքը, որ հայոց գրերի հորինողի հնուց

ընդունված Մաշտոց անունը հետագայում լրիվ փոխել են Մեսրոպ, մեզ կարծել է տալիս, որ այս գործի կենսագրության սոսկ արտաքին կողմը չի փոփոխվել ժամանակի ընթացքում, այլև, թեկուզ մասամբ, փոփոխվել է նաև հուշարձանի բուն բովանդակությունը» (ՄՄԹ. 159)։

Բայց Կորյունի բուն երկում՝ «Վարք Մաշտոցի» ընդարձակ բնագրում հայոց, վրաց և աղվանից գրերի հեղինակի անունը բացառաբար Մաշտոց է։ Մաշտոց անվան փոփոխությունը Կորյունի բնագրին չվերաբերող իրողություն է և կապվում է հետագա մատենագրության հետ։ Նշանակում է դրանից չի կարելի եզրակացնել, որ, թեկուզ մասամբ, փոխվել է նաև հուշարձանի բուն բովանդակությունը, այլ բոլորովին հակառակը, դրանից միայն կարելի է եզրակացնել, որ փոխվել են հետագա բնագրերը, իսկ Կորյունի երկը մնացել է անխաթար։

բ) Ղազար Փարպեցին նշում է, որ իր աղբյուրը Կորյունն է, բայց Վրաստանում և Աղվանքում Մաշտոցի ծավալած գործունեության մասին ոչինչ չի ասում։ «Այդ իսկ պատճառով, որ Ղազար Փարպեցին այդ իրողությունը չի հիշատակում, մեզ իրավունք է տալիս կարծելու, որ Կորյունի երկի այն ժամանակվա բնագրում Մաշտոցը միայն որպես հայոց այբուբենի հորինող է ներկայացված եղել և Վրաստան-Աղվանքում Մաշտոցի այբուբեն ստեղծելու մասին այնտեղ ոչինչ ասված չի եղել» (ՄՄԹ. 160)։

Բայց Ղազար Փարպեցին Մաշտոցի անունն էլ հազիվ է տալիս։ Նա գրերի գյուտի մասին պատմում է ոչ թե Մաշտոցի, այլ Սահակ Պարթևի վարքի համար և առիթ չունի Մաշտոցի կողմից վրաց գրերի գյուտին անդրադառնալու։ Մենք այդ մասին արդեն խոսել ենք։

գ) Ի. Ջավախիշվիլին նկատում է Կորյունի մոտ թվագրման անբավարարություն. «Կորյունը սովորաբար շփոթ և անհստակ թվագրություն ունի»,— գրում է նա (ՄՄԹ. 161)։ Մեզ անհասկանալի է, ինչ հիման վրա է արված այդ դիտողությունը։ Կորյունը հայ պատմիչներից այն հեղինակն է, բացի Խորենացուց, որ ամենից ավելի հստակ թվագրություն ունի։

Նա կասկածի տակ է առնում Կորյունի հաղորդած թվագրական երկու տվյալ, նկատելով, որ դրանք չեն համաձայնում իրար մեջ։ Բայց դա որևէ փաստարկ չի կարող լինել, որովհետև համաձայն Կորյունը հետագա խմբագրված օրինակ է, և նրա

մեջ կարող էր չլինել, հենց թեկուզ այն պարզ պատճառով, որ հետագա խմբագրված օրինակ է և համառոտ։

«Կատարյալ ճշտությամբ միայն Սահակի մահն է թվագրված. «Երանելի Սահակի մահը տեղի ունեցավ... պարսից արքա Հազկերտի՝ Վահրամի որդու, թագավորության առաջին տարում, Բագրևանդ գավառի Բլուր գյուղում, Նավասարդ ամսվա վերջին... օրվա երրորդ ժամին»։

Նա բերում է և Մաշտոցի մահվան հաղորդումը.

«Նույն տարում, երանելի Սահակի մահվանից վեց ամիս անց... Այրարատի Նորաքաղաքում տեղի ունեցավ սուրբ Մաշտոցի Քրիստոսի հղած վախճանը, մի քանի օր տևած հիվանդությունից հետո, մեհեկան ամսվա տասներեքերորդ օրում»։

Համադրելով այս երկու տվյալները, Ջավախիշվիլին արտասովոր և տարօրինակ է գտնում, որ երկի գլխավոր հերոսի՝ Մաշտոցի մահվան տարեթիվը ոչ թե անկախ և պարզ է նշված, այլ Կորյունը հիմնվել է Սահակի մահվան տարեթվի վրա։

«Դժվար է բացատրել, թե ինչպես է պատահել, որ Մաշտոցի սանը, մերձավոր անձն ու անձամբ ճանաչողը իր երկում, որի բուն նպատակը Մաշտոցի գործունեության նկարագրությունն է եղել, իր այս վարդապետի վախճանման ժամանակը ոչ թե հիմնավոր տարեթվով է նշել, այլ հիմնվել է Սահակի մահվան տարեթվի վրա» և «իր ուսուցչի մահը, այդուհանդերձ, նման ճշտությամբ չի կարողացել թվագրել»։

Գիտնականը այնուհետև եզրակացնում է.

«Այդ հանգամանքը Կորյունի ականատես և ականջալուր պարագան խիստ կասկածելի է դարձնում» (ՄՄԲ. 161—162)։

Այդ հանգամանքը, սակայն, ցույց է տալիս, որ եթե կա մերժելու տրամադրություն, այն կարող է արտահայտվել, նույնիսկ, ամենաանհնար և անկարելի թվացող պայմաններում։

Հնում ընդունված էր թվագրել թագավորի գահակալության կամ կաթողիկոսի աթոռակալության ժամանակով, կամ որևէ նշանավոր իրադարձությամբ։ Նախ մեռնում է Սահակ կաթողիկոսը։ Նրա մահը Կորյունը թվագրել է Հազկերտի թագավորության առաջին տարով։ Նրանից հետո մեռնում է Մաշտոցը։ Բնականաբար, քանի որ արդեն Սահակի մահը հայտնի է, ապա ավելի անմիջական և տպավորիչ կարող էր լինել, եթե ասվեր թե՝ իսկ Սահակի մահից որքան ժամանակ հետո մեռավ Մաշտոցը. վեց ամիս հետո, և Կորյունը այդպես էլ վարվել է։

Եթե Ջավախիշվիլին հիմնավոր թվագրված է համարում Սահակի մահը նրանով, որ այն հարաբերել է Հազկերտի թագավորության առաջին տարուն, ապա Կորյունի համար դժվար չէր նույնը անելու և Մաշտոցի կապակցությամբ, քանի որ նույն տարում է մեռել և Մաշտոցը, կամ՝ Հազկերտի երկրորդ տարում, եթե մահը Սահակից վեց ամիս հետո է։ Իսկ այսպիսի թվագրումը՝ Սահակի մահից վեց ամիս հետո, ցույց է տալիս, որ Կորյունը ավելի կոնկրետ գիտի իր ուսուցչի մահվան ժամանակի մասին։ Դրանով նա նաև ուզեցել է ասել, թե սրբերը որքան հարազատ էին իրար, որ գրեթե միաժամանակ հեռացան աշխարհից, վեց ամսվա ընթացքում։ Եվ ապա՝ անհասկանալի է, քրիստոնյա պատմիչի համար Հազկերտով թվագրելը գիտնականը ինչո՞ւ է հիմնավոր համարում, իսկ Սահակով, որ հայ կաթողիկոսն է՝ ոչ։

Ի. Ջավախիշվիլին Մաշտոցի մահվան հանգամանքների մասին Կորյունից քաղվածքը բերում է որոշ կրճատումով։ Նա բաց է թողնում այն հաղորդումը, որ Մաշտոցի մահվան ժամանակ Նոր քաղաքում էր հայոց զորքը, իսկ մեռնելիս՝ նրա սնարի մոտ էին նրա աշակերտները։

«Եւ անուանք գլխաւորաց աշակերտացն ժողովելոցն են այս. առաջնում Յովսէփ, զոր և ի սկզբան գրեցաք, երկրորդին Թադիկ, արք զգաստք, զգուշագոյնք հրամանաց վարդապետութեանն։ Ի զինուորական կողմանէն առաջնումն Վահան անուն յազգէն Ամատունեաց, որ էր հազարապետ Հայոց Մեծաց և երկրորդին Համայակ՝ ի Մամիկոնեան տոհմէն» (Կ. 92)։

(«Եվ այնտեղ ժողովված գլխավոր աշակերտների անուններն այս են. առաջինինը՝ Հովսեփ, որ և սկզբում գրեցինք, երկրորդինը՝ Թադիկ, զգաստ ու վարդապետի հրամանների նկատմամբ շատ զգույշ մարդիկ։ Զինվորական կողմից առաջինի անունը՝ Վահան, Ամատունի ցեղից, որ Մեծ Հայաստանի հազարապետն էր, և երկրորդինը՝ Համայակ, Մամիկոնյան տոհմից»)։

Այդպես, Կորյունը գրում է, որ Մաշտոցը մեռավ Սահակից վեց ամիս անց, մի քանի օր տևած հիվանդությունից հետո մեհեկան ամսի 13-ին Նոր քաղաքում (Վաղարշապատ)։ Այդ ժամանակ քաղաքում էր գտնվում հայոց զորքը։ Նրա մահճի մոտ էին նրա աշակերտներ Հովսեփը և Թադիկը, իսկ զինվորականներից՝ Վահան Ամատունին և Համայակ Մամիկոնյանը։ Այստեղ ի՞նչն է տեղիք տվել Ջավախիշվիլուն պնդելու, որ Կորյունն իր ուսուցչի մահը, այդուհանդերձ, նման ճշտությամբ չի կարողացել թվագրել։

Բայց ասենք թե Կորյունը լավ չի ներկայացրել Մաշտոցի մահվան հանգամանքները, որով բանասերը ենթագրում է, որ Կորյունը նրան ժամանակակից չէ: Իսկ Սահակին ժամանակակի՞ց է, թե՝ ոչ: Ջավախիշվիլին գտնում էր, որ Սահակի մահը նա թվագրել է «կատարյալ ճշտությամբ»: Եթե ժամանակագրության ցուցանիշը գործչի մահվան ճիշտ թվագրությունն է, ապա պետք է ընդունել, որ Կորյունը ժամանակակից է Սահակին, որովհետև նրա մահը թվագրել է «կատարյալ ճշտությամբ»: Ստացվում է, որ Կորյունը ժամանակակից է Սահակին, բայց ժամանակակից չէ Մաշտոցին, որ մեռել է Սահակից վեց ամիս հետո: Դա անմտածելի է: Եթե Կորյունը գիտեր Սահակի մահը կատարյալ ճշտությամբ, ապա կատարյալ ճշտությամբ կարող էր գիտենալ և Մաշտոցի մահը, ինչպես և գիտեր:

դ) Կասկածելի է համարվում Կորյունի հաղորդումը, որ Մաշտոցը թարգմանությունը սկսեց նախ Սողոմոնից.

«Եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զԴիրս նախ յԱռակացն Սողոմոնի, որ ի սկզբանն իսկ ծանօթս իմաստութեանն ընծայեցուցանէ լինել, ասելով եթէ՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»: Որ և գրեցաւ ձեռամբն այնորիկ գրչի, հանդերձ ուսուցանելով զմանկունս գրիչս նմին դպրութեան» (Կ. 50):

(Եվ սկսեցին թարգմանել [Սուրբ] Գիրքը՝ նախ Սողոմոնի առակներից, որ սկզբում հենց հանձնարարում է ծանոթ լինել իմաստության, ասելով, թե՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ», որ և գրվեց այն գրագրի ձեռով, միաժամանակ և սովորեցնում էին մանուկներին՝ գրագիրներ [պատրաստելով] նույն դպրության համար»:

Նկատի ունենալով այս տողերը Ի. Ջավախիշվիլին գրում է.

«Այնտեղ, որտեղ քրիստոնեական նոր դպրություն է հանդես գալիս, սովորաբար նախ՝ աստվածապաշտական գրքեր և Ավետարանն էին հաճախ թարգմանում, որ պատարագ-աղոթքի արարողությունը ապահովեն, իսկ այնուհետև՝ սակավ առ սակավ Աստվածաշնչի այլ գրքերի թարգմանությանն էին ձեռնամուխ լինում: Դրա հետ միասին նախ՝ մյուսներից ավելի հաճախ կարդացվելիք և կարևոր նշանակություն ունեցող գրքերն էին թարգմանում, իսկ այնուհետև՝ երբեմն, լիակատարության նկատառումով, մնացածն էլ էին թարգմանում: Իսկ Կորյունը գործը միանգամայն այլ կերպ է ներկայացնում. իբր սկզբնապես Սողոմոնի առակներն են թարգմանել, ասում է նա: Սա միանգամայն անհավատարժան հանգամանք է, և նպատակահարմար էլ կլիներ ծիսական գրքերի թարգմանությունը այն ժամանակ, երբ դեռևս ո՛չ Ավետարանն էր թարգմանված և ո՛չ էլ՝ Նոր կտակարանի մյուս գրքերը» (ՄՄԹ. 169):

Դժվար է համաձայնել այս մտքի հետ: Նա աղբյուրից պահանջում է այն, ինչ ինքը կարծում է, որ պետք է սովորաբար լիներ, և եթե այդպես չէ, ուրեմն աղբյուրն է սխալ: Այո, թարգմանությունը կատարվում է ելնելով կոնկրետ պահանջներից, բայց այդ կոնկրետ պահանջները միշտ չէ, որ նույնն են: Արարողությունը անմիջապես փոխելը կարող էր մեծ դժգոհություն առաջացնել ասորի հոգևորականության մեջ և մատնել հայ եկեղեցական գործիչների դիտավորությունը: Նրանք այդ քայլը պետք է որ կատարեին զգուշավորությամբ:

Բայց այստեղ խնդիրը բոլորովին այլ է: Գրերը հորինելուց հետո Մաշտոցը միանգամից չէր կարող զբաղվել ծիսական գրքեր թարգմանելով: Դա գործնական հարց է: Նա դեռ ավելի առաջնային նպատակ ուներ՝ հաստատել, ցույց տալ իր գյուտի ճշտությունը և կենսականությունը և՝ ուսուցաներ: Այդ պայմաններում և այդ նպատակների համար պարզ է, թե որքան տեղին էր և բնական սկսել հենց Սողոմոնի առակներից, և Կորյունի բերած քաղվածքն էլ արտահայտում է ամբողջ մտայնությունը՝ «Ճանաչել իմաստություն և խրատ, իմանալ խոսքերն հանճարի»: Դա նոր գրին անցնելու հորդոր էր, նոր մշակութային շարժման բնաբան, որ «գրվեց գրագրի ձեռքով, միաժամանակ և սովորեցնում էին մանուկներին գրագիրներ պատրաստելով նույն դպրության համար»: Միայն կարելի է զարմանալ, թե ինչպես է հնարավոր այստեղ անբնականություն գտնել: Կորյունը գրել է այն, ինչ եղել է և ոչ թե այն, ինչ 1530 տարի հետո բանասերն է ենթագրում, թե պետք է լիներ:

ե) «Սովորաբար երկարատև և զանազան անձանց և ժամանակների արգասիքը Կորյունի երկում ներկայացված է որպես նույն ժամանակի և գրեթե մեկ մարդու երախտիք... Միանգամից և մանավանդ Հին և Նոր կտակարանի բոլոր գրքերի թարգմանությունն այն ժամանակ, երբ նորերս էր ավարտվել այբուբենի կազմումը, երբ ոչ ոք չուներ դրանց թարգմանությունը և փորձ չունեին ու ճանապարհը հարթված չէր, ոչ ոք չէր կարող անել: Նման խընդիրը մեկ մարդու կարողությունից և հնարավորությունից վեր է (ՄՄԹ. 169):

Այստեղ մեկից ավելի անճշտություններ կան։

Սկզբից ասվում է, որ Կորյունը Սուրբ Գրքի թարգմանությունը ներկայացրել է իբրև գրեթե մեկ մարդու երախտիք, իսկ հետո վերացվում է այդ գրեթեն, նկատել տալով, որ Կորյունը Աստվածաշնչի թարգմանությունը վերաբերում է միայն Մաշտոցին։

Բայց Կորյունը «զանազան անձանց և ժամանակների արգասիքը»՝ Սուրբ Գրքի թարգմանությունը, չի ներկայացնում ոչ գրեթե և ոչ էլ՝ միայն մեկ մարդու գործ և ոչ էլ՝ միանգամից կատարված։ Այնքան ուղղակի են նրա խոսքերը, որ այլ կերպ մտածելու որևէ առիթ չկա.

«Ի թարգմանութիւն դառնային հանդերձ արամբք երկուք, աշակերտօքն իւրովք...» (Կ. 50) («Ձեռնարկեցին թարգմանության երկու մարդու՝ իր աշակերտների հետ»)։

Այստեղից հնարավոր չէ եզրակացնել, որ Կորյունը Մաշտոցին է համարում Սուրբ Գրքի միակ թարգմանիչը, որ այն կատարել է միանգամից։ Ձեռնարկեցին թարգմանության,— նշանակում է մի հոգի չէ, որ ձեռնարկեց։ Կորյունը պարզ հիշում է թարգմանության մասնակիցներին՝ Հովհան Եկեղյացի և Հովսեփ Պաղնացի, և եթե ձեռնարկեցին, դա միայն սկիզբն է և ոչ թե ավարտը։ Ձեռնարկելուց հետո թարգմանությունը կարող էր երկար տևել։

Կորյունը երկրորդ անգամ է խոսում թարգմանության մասին, երբ արդեն Մաշտոցը վերադարձել էր հայրենիք։

«Եւ ի ձեռն առեալ այնուհետև աստուածագործ մշակութեամբ զաւետարանական արուեստն ի թարգմանել, ի գրել և յուսուցանել» (Կ. 54) («Եվ այնուհետև աստվածային գործի մշակությունն անելով՝ սկսեցին ավետարանական արվեստը թարգմանել, գրել և սովորեցնել»)։

Այստեղ էլ սկսեցին ավետարանական արվեստը, որ պետք է ենթադրել Աստվածաշնչի գրքերը թարգմանել։ Ավարտի մասին դարձյալ խոսք չկա։ Նկատենք նաև, որ սկսեցին և ոչ թե՝ սկսեց։

Մի կարևոր հանգամանք, որի վրա պետք է ուշադրություն դարձնել։ Երկու դեպքում էլ Կորյունն ասում է սկսեցին։ Բայց եթե մի անգամ սկսել են, մյուս անգամ նույն բանը չէին կարող սկսել, այլ միայն՝ շարունակել։ Այստեղ, սակայն, հակասություն չկա։ Առաջին դեպքում, ինչպես ասվեց, Կորյունը նկատի ունի հայերենով որևէ բնագիր գրելու, թարգմանելու փորձը իբրև օրինակ կամ նմուշ, և Մաշտոցն ու իր աշակերտները ընտրել էին շատ հարմար բնագիր՝ Սողոմոնի առակները։ Երկրորդ դեպքում

նրանք հետապնդում էին գործնական նպատակներ՝ տարածել ավետարանական արվեստը և, հիրավի, թարգմանությունը կատարվել է անմիջապես եկեղեցու կարիքները բավարարելու համար։

զ) Ի. Ջավախիշվիլին ժամանակագրական անհամապատասխանություն է գտնում Մաշտոցի և վրաց գործիչների միջև։ Կորյունի համաձայն, երբ Մաշտոցը Վրաստան գնաց, նրան ընդունեց թագավոր Բակուրը, իսկ երկրորդ այցի ժամանակ՝ Արշիլը, որը բավական հավաստի տվյալներով՝ թագավորել է մոտավորապես 429—437 թվականներին. «Արշիլ Քարթլիի թագավորի գահակալության տարեթվերը համընկնում են Մեսրոպի գործունեության ժամանակաշրջանի հետ, իսկ Բակուր թագավորը այդ ժամանակ հրապարակում չի երևում» (ՄՄԹ. 172)։

Անհասկանալի է, ինչի՞ վրա է հենված այդ եզրակացությունը։ Հայտնի է, որ Պետրոս Իբերիացին գործել է V դարի երկրորդ կեսին, իսկ Իբերիացու վարքից մենք գիտենք, որ Բակուրը նրա պապն էր մոր գծով, որի եղբայրն էր Արշիլը։ Արշիլը գահակից էր Բակուրին, որ հետո փոխարինեց նրան, ուրեմն նրա իշխանության շրջանը ընկած է 429 թվականից առաջ և ավարտվում է ներևս 429 թվականով։ Իսկ դա ուղղակի համընկնում է Մաշտոցի գործունեությանը. Մաշտոցը առաջին անգամ Վիրք է գնացել 407 թվականից հետո, IV դարի վերջին և V դարի սկզբին։ Բակուր վրաց թագավոր հիշում են և հունա-հռոմեական աղբյուրները։ Այդ մասին մենք արդեն խոսել ենք։ «Քարթլիս ցխովրեբան» և Վրաց դարձի պատմությունը նույնպես հիմքեր չեն տալիս ասելու, որ Բակուր թագավոր հրապարակում չի երևում։

Մաշտոցը ընդունելություն է գտնում և Տաշրացոց իշխանի մոտ, որ կոչվում էր Աշուշա՝ «որ անուանել կոչէր Աշուշայս»։ Բանասերը նկատում է, որ Մաշտոցը Աշուշայի հետ չէր կարող հանդիպել, որովհետև նա գործել է V դարի երկրորդ կեսին. «Կորյունի Աշուշան՝ «իշխանն Տաշրացւոց» անտարակույս Քարթլիի բդեշխ Արշուշան պիտի լինի։ Նա V դարի երկրորդ քառորդի քաղաքական գործիչ է»։

Այո, Տաշրացոց իշխանի գործունեությունը ընդգրկում է V դարի երկրորդ քառորդը, բայց նախ՝ ամենևին էլ ճշգրիտ չգիտենք, թե երբ է նա հանդես գալիս իբրև Տաշրացոց իշխան և ապա՝ Մաշտոցի գործունեությունը շարունակվում էր V դարի երկրորդ քառորդին, երկրորդ քառորդը սկսվում է 425 թվականից, իսկ Մաշ-

տոցը մեռել է 439/40 թվականին։ Այնպես որ նա կարող էր հեշտությամբ առնչվել Աշուշայի հետ, ինչպես Սյունիքի իշխան Վասակի, որը նույնպես սիրով ընդունել է Մաշտոցին և որի գործունեությունը նույնպես ընդգրկում է V դարի երկրորդ քառորդը։

Ջավախիշվիլին գրում է, որ Մաշտոցի Վրաստան այցելության ժամանակ իբրև «Քարթլիի եպիսկոպոսներից առաջնագույնն ու արքայական պալատի եպիսկոպոս, սուրբ և բարեպաշտ այր» հիշատակվում է Սամուել եպիսկոպոսը։ «Սամուել արքեպիսկոպոսը իրոք էլ հայտնի է Քարթլիի V դարի պատմագրության մեջ,— գրում է Ջավախիշվիլին,— սակայն Ջուանշերը նրան որպես Վախթանգ Գորգասալի ժամանակակից է հիշատակում։ Այս արքեպիսկոպոսը ժամանակակցի՝ Հակոբ ավագերեցի գրած երկում ևս հիշատակված է, և նրա խոսքերից բավական ստույգ պարզվում է, թե երբ պիտի նա ձեռնադրված լիներ որպես արքեպիսկոպոս» (ՄՄԲ. 173)։ Այնուհետև բանասերը հենվելով Շուշանիկի վկայաբանության տվյալների վրա, գտնում է, որ Սամուելը արքեպիսկոպոս է ձեռնադրվել 466 թվականից հետո և մերձակա ժամանակներում, մինչև 472 թվականը՝ Շուշանիկի նահատակության տարին։

«Այսպես ուրեմն, պարզվում է, որ Մաշտոցը 404—430 թվականներին Քարթլիում արքեպիսկոպոս Սամուելին չէր կարող տեսնել, քանզի նա դեռևս 466 թ. սովորական եպիսկոպոս էր և միայն 466 թվականից հետո դարձավ եպիսկոպոսների գլուխ» (ՄՄԲ. 173)։

Այս ամենը ճիշտ է, բայց այստեղ թյուրիմացություն կա, որ գալիս է բնագրի անփույթ ընթերցումից։ Եթե նույնիսկ հավաստի է Ջիվանշերի տեղեկությունը, և Շուշանիկի վարքում հիշատակված արքեպիսկոպոսը նույն Սամուելն է, որի մասին խոսում է Կորյունը, դարձյալ ոչ մի անժամանակականություն չկա։

Երբ Մաշտոցն առաջին անգամ գալիս է Վրաստան, հանդիպում է թագավորին, որի անունը Բակուր էր և աշխարհի եպիսկոպոս Մովսեսին. «Եւ երթեալ յանդիման լինէր թագաւորին, որում անուն էր Բակուր և եպիսկոպոսի աշխարհին՝ Մովսէս» (կ. 62)։ Ուրեմն, Քարթլիի եպիսկոպոսների գլուխը, կամ եպիսկոպոս աշխարհին Մովսեսն էր և ոչ թե Սամուելը։ Մաշտոցը, հիրավի, 404—430 թվականներին Քարթլիում արքեպիսկոպոս Սամուելին չէր կարող տեսնել, քանի որ արքեպիսկոպոսը Մովսեսն էր, միայն դա ոչ թե «պարզվում է», այլ հայտնի է, և Սամուելն այստեղ գործ չունի։

Սամուելի անունը Կորյունի բնագրում տրված է բոլորովին այլ կապակցության մեջ։ Վրաց արքան հրամայում է իր իշխանության զանազան կողմերից մանուկներ հավաքել, որոնց տալիս է վարդապետի (Մաշտոցի) ձեռքը, որը նրանց ուսուցանում է. «Հրաման տայր այնուհետև արքայն Վրաց՝ ի կողմանց կողմանց և ի խառնաղանջ գաւառաց իշխանութեան իւրոյ ժողովել մանկունս և տալ ի ձեռն վարդապետին։ Զոր առեալ՝ արկանէր ի բովս վարդապետութեանն և հոգեւոր սիրոյն եռանդմամբ զախտ և զժանգ շարաւահօտ դիւացն և զսնոտիագործ պաշտամանն ի բաց քերէր»։

Այդ մանուկների մեջ, որոնք աշակերտում էին Մաշտոցին, լինում են արժանավորներ, որ եպիսկոպոսական կարգին, վիճակին բարձրացան, որոնցից առաջինը՝ Սամուել անունով մի սուրբ և բարեպաշտ մարդ, եղավ արքունի տան եպիսկոպոս. «Յորոց և գտան արժանիք ելեալ ի կարգ եպիսկոպոսութեան վիճակ, որոց առաջինն Սամուել անուն, այր սուրբ և բարեպաշտօն, եպիսկոպոս կացեալ տանն արքունականի» (կ. 62,64)։

Ինչպես տեսնում ենք, Կորյունի բնագրից չափազանց պարզ է, որ երբ Մաշտոցը գնացել է Վրաստան, Սամուելը ոչ թե արքունական տան եպիսկոպոս էր, այլ այն մանուկներից, որոնց թագավորը հրամայեց ժողովել և տալ Մաշտոցի ձեռքը աշակերտելու և լինելով արժանավոր, հետո դարձավ արքունական տան եպիսկոպոս։ Բոլորովին անբնական չէ, եթե 20—30-ական թվականներին Մաշտոցին աշակերտած մանուկը հետագայում, 60-ական թվականներին, հասներ այդպիսի դիրքի։

Վրաց այն պատմական դեմքերի, որոնց մասին խոսում է Կորյունը, և Մաշտոցի ապրած ժամանակի միջև ժամանակագրական բացարձակ համապատասխանություն կա, և դա ցույց է տալիս, թե որքան ճշգրիտ և ստուգապատում է եղել պատմիչը։

Կորյունի հավաստիությունը մերժող փաստարկներից մեկն էլ այն է, որ վրաց մատենագրության մեջ տեղեկություն չկա, թե Մաշտոցն է եղել վրաց գրերի հեղինակը։

Հիշենք, որ երբ Կորյունը գրում էր Մաշտոցի վարքը, ցուցաբերում էր ծայրագույն զգուշություն, առանձին քաղաքական խմբակցություններին չգրգռելու համար։ Նա անտեսել է Մաշտոցի «բազմախուռն վաստակները» և միայն կանգ առել նրա առաքելական գործունեության վրա. «Չյաճախագոյնն թողեալ զյամառօտս կարգեցաք, որ ոչ միայն մեզ այլև որ զմատեանս ընթեռ-

նուն յայտնի է» (Կ. 98)։ Այսինքն՝ գրի է առել միայն հայտնի և ընդունված իրողությունները։

Մաշտոցի կողմից վրաց և աղվանից գրերի գյուտը V դարում հայտնի և ընդունված իրողություն էր, որ գրի է առել Կորյունը։ Դա հայտնի և ընդունված իրողություն էր և հետո՝ մինչև VII դար։ VII դարում հայոց և վրաց եկեղեցիների միջև ծագած հակասության առթիվ հայոց Աբրահամ կաթողիկոսը դիմում է վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին. «Մի հեղգասցուք զսէրն Հոգևոր, որ կայր ի մէջ երկուց ազգացս նորոգել զայն, որ ի միոջէ աղբերէ առեալ էր զվարդապետութիւն, որ նախ՝ ինքեանք զկենդանութեանն լոյս առին, որպէս ուսուցին մարգարէքն և առաքեալքն և ապա՝ մեզ և ձեզ հասարակ սերմանեցին զաստուածապաշտութիւն, նախ՝ երանելին սուրբ Գրիգոր և ապա՝ Մաշտոց, և զգրոց ծանօթութիւն ի պնդութիւն հաւատոց» (ԼԳ. 180)։

Այստեղ պարզ հիշատակություն կա, որ Մաշտոցը վրացիներին և հայերին գիր տվեց, և դա ասված է Կյուրիոնին հղած թղթում։ Ուրեմն, VII դարում այդ իրողությունն այնքան ընդունված էր և հայտնի, որ Աբրահամն հիշեցնում է իբրև երկու եկեղեցիների ընդհանրությունն հաստատող օրինակ։ Կյուրիոնը պատասխան թղթի մեջ չի ժխտում։

Վրաց աշխարհիկ մատենագրությունը սկսվեց X դարից, երբ այդպիսի տեղեկություն անկարելի էր հայոց և վրաց եկեղեցիների միջև ծագած հակառակության պատճառով։ Իսկ եթե վրաց եկեղեցական գրականության մեջ VII դարից հետո մինչև X դար եղել է, կարող էր չնչվել և ոչ թե պահպանվել։ XIII—XIV դարերից եկող Վարձունյաց խաչի պատմությունը, թե Մաշտոցի ձեռքով գրված հայերեն տառերը ոսկով ծածկեցին որ չերևան, շատ բան է ասում։

«Վկայության բացակայությունն այնտեղ, ուր կան ծանրակշիռ հիմքեր դրանք սպասելու, ինքնին արդեն կարևոր վկայություն է»,— գրում է Դ. Դիրինդերը (ՍՃԴ. 387)։ Մենք տեսանք թե վկայության բացակայության համար ինչ ծանրակշիռ հիմքեր կային։

«Վարք Մաշտոցին» մնում է հայոց, վրաց և աղվանից գրի պատմության առաջին սկզբնաղբյուր, և վստահությունն այդ հուշարձանի նկատմամբ չի խախտվում։

«Վրացական ճնագրություն». Ի. Ջավախիշվիլին այս աշխատանքը գրել է ավելի վաղ (1926 թ.), քան «Հայ հին պատմագրությունը»։ Այստեղ է պատահայտվում վրաց գրի ծագման մասին հեղինակի հայեցակետը։ «Հայ հին պատմագրությունը» երկով գիտնականը փորձում է հերքել, որ վրաց գրերի ծագումը կապ ունի հայոց հետ, իսկ «Վրացական հնագրությամբ»՝ նույն միտքը փորձում է հաստատել. «Իմ «Վրաց դպրագիտությունը կամ հնագրություն» մենագրության մեջ արդեն նշել եմ, որ վրաց և հայոց այբուբենների միջև տառերի գծագրական առումով այնպիսի էական տարբերություն գոյություն ունի, որ ոչ մի կերպ հնարավոր չէ, որ այս երկու դպրությունները միևնույն անձնավորությունը ստեղծած լինի, որ Կորյունի վկայություններին հակառակ վրաց այբուբենը իր հնագրական հատկություններով հայերենից համեմատաբար ավելի վաղնջական է և հին»,— գրում է Ջավախիշվիլին Կորյունի քննությունը նվիրված երկում (ՄՄԲ. 171—172)։

Դա արտահայտում է մի հիմնական միտում՝ վրաց գիրն օժտել ինքնուրույն կենսագրությամբ։

Ի. Ջավախիշվիլին տարբերություն է ցույց տալիս վրաց և հայոց տառերի գծագրության, այբբենական դասակարգման, հնչյունա-գծագրային համաձայնության, թվական արժեքների, այբուբենի կառուցվածքային բնույթի և տառանունների միջև և գտնում, որ դրանք իրար հետ կապ չունեն։ Բայց գիտնականն իր հայեցակետը ճշտելու համար, թերևս, նախ՝ պետք է քններ վրաց և հայոց գրերի ծագումնաբանական կապերն հաստատող տվյալները, մերժեր դրանք և ապա՝ ցույց տար դրանց միջև գծագրական տարբերությունները, այսինքն՝ պետք է նախ՝ դիմեր պատմությանը, ապա՝ հնագրությանը։ Նա, կարծես շտապելով, նույն ճանապարհն անցել է հակառակ ծայրից։ Բայց եթե վերադառնանք ճիշտ ուղեգծին, հեղինակի հնագիտական ամբողջ կառույցը կգըրկվի հիմքից, քանի որ Կորյունի պատմական տեղեկությունները մնում են անխախտ։

Բացի այդ, հնագրությունը՝ գծագրական ձևերի համեմատությունը, կարող է դեր խաղալ միայն այն դեպքում, եթե կան ժամանակագրորեն հավաստի և ճշգրիտ տվյալներ։ Կ. Կեկելիձեն նկատում է, որ մեթոդաբանորեն սխալ է վրաց գրերի ծագումը որոշել հնագրական միջոցներով, դրա համար որևէ հիմք չկա. «Համեմատությունը հնարավոր և ընդունելի կլիներ,— գրում է Կեկելիձեն,— եթե մենք մեր ձեռքին ունենայինք այն պահի վրացերեն և արամեա-հունարեն կամ այլ այբուբեն, երբ ստեղծվեց վրացերեն այբուբենը, հակառակ դեպքում՝ հետագա շրջանի

գծագրությունը, որպես այբուբենների անկախ զարգացման արդյունք, կարող է մեզ սխալի մեջ գցել: Սրանով է բացատրվում,— շարունակում է նա,— որ համեմատության ընթացքում հետազոտողները անձնական տարր են մտցնում, տառանիշերը մեկ շուռումուռ են տալիս, մեկ պոչ են ավելացնում, մեկ ոտքը հեռացնում և ամեն ջանք գործադրում, որպեսզի նմանեցնեն այն այբուբենին, որից ցանկանում են սերել վրացականը: Այս ուղիով, իհարկե, մենք չենք պարզի, թե երբ և ինչ աղբյուրից է ծագել մեր այբուբենը» (ՄՄԴ. 27):

Կ. Կեկելիձեն, մերժելով հնագրական ուղին, դիմում է պատմությանը:

Եթե պատմական տվյալներն ասում են, որ վրաց գիրն ըստեղծվել է հայոց հետ միաժամանակ, միևնույն մարդու կողմից, և դրա համար կային պատմական հանգամանքներ (պարսից դեմ պայքարը և քրիստոնեական հավատի տարածումը, երկու ժողովուրդների հարևանությունը և վրաց գրի ծագման շրջանը ենթադրող ժամանակից (V դար) ավելի վաղ մատենագրական կամ վիմագրական որևէ փաստի բացակայությունը), ապա հնագրությունը չի կարող դա անտեսել: Պատմական տվյալներն ասում են, որ վրաց և հայոց գրերը հեղինակային են, Ջավախիշվիլու դպրոցն ասում է, որ վրաց և հայոց գրերը ինքնաբեր են: Եթե գիրը հեղինակային է, նմանությունները կարող են դիտվել իբրև երկու այբուբենների միջև ազգակցություն հաստատող կռվան, տարբերությունները՝ ստեղծագործական ոճի բազմազանություն, կամ գրի հետագա զարգացման արդյունք: Եթե գիրը ինքնաբեր է, նմանությունները դառնում են պատահական, իսկ տարբերություններով որոշվում է նրանց բնույթը:

Այս է խնդրի ելակետը: Հեղինակայի՞ն են հայոց և վրաց գրերը, թե՞ ոչ:

Հայոց գրի մասին երկու կարծիք չի կարող լինել: Եթե նույնիսկ ընդունենք, որ դանիելյան նշանագրերն իրական են և ներառվել են հայ այբուբենի մեջ, կամ մաշտոցյան այբուբենը ծագել է արամեականից, հունականից կամ աշխարհի հնարավոր որևէ այլ գրից, նույնիսկ սաբա, գյոյոզ, ամհար, միևնույն է, այդ գրերը հեղինակային-ստեղծագործական բնույթ ունեն և նրանց հնչյունավորումն ու ձևը Մաշտոցինն է: Դրանք չեն գալիս տարեբայնորեն, այլ ստեղծվել են միանգամից, գաղափարի ներթափանցման ուղիով:

Հնագրագիտությունը կարողանում է հստակորեն տարբերել հեղինակային և տարերայնորեն ծագած գրերը.

«Որպես օրենք,— գրում է Վ. Խոտրինը,— անհատական ստեղծագործության հետևանքով ծագած գրակարգերը բնորոշվում են մեծ կարգավորվածությամբ, գծագրական մեծ ինքնատիպությամբ, բայց և՝ միաժամանակ որոշ պատճումանքով ու բարդությամբ» (ՃԿ. 359):

Վ. Խոտրինը իբրև այդպիսի գրերի օրինակ բերում է գոթական, հայկական այբուբենները և գլագոլիցան:

Հայտնի է, որ գծապատկերի իմաստով հին վրացական գիրը զարմանալի նմանություն է միտում հայերենին: Վրաց հնագույն ձեռագրերի գրչության օրինակներն ամենափորձված աչքն անգամ կարող է շփոթել հայերենի հետ: Բաքրաձեն և Բերձենովը դա անվանում են «բացահայտ նմանություն», Բրոսեն՝ «թվացող նմանություն», Բրոսեի այդ բնորոշումը հաճախ է հիշվում վրաց բանասիրության մեջ իբրև վրաց և հայոց գրերի միջև ազգակցական կապերը մերժող փաստ: Բայց հենց նմանության հիմքը թվալն է: Նույնության համար եթե ասենք թվացող, նշանակում է նույնը չէ: Թվում է, որ նույնն է, բայց նույնը չէ: Իսկ նմանությունը ինքնին թվացող է, որովհետև դա նման է և ոչ թե նույնը: Եթե թվում է, որ նման է, ուրեմն նման է:

Բայց ոչ միայն նման, այլև, ուղղակի, երկու այբուբենների միջև բազմաթիվ նիշեր նույնն են, որոնք ունեն հնչյունային և թվական տարբեր արժեքներ: Բերենք մասնակի զուգահեռ.

Հայկական	Դ Ժ Կ Ղ Ն Ո Տ Ւ Փ Ք
Վրացական	Դ Ժ Կ Ղ Ն Ո Տ Ւ Փ Ք

Օրինակները քաղված են V—IX դարերի մատյաններից և վիմագրական հուշարձաններից: Տառաձևերում եթե որևէ շեղում կա, ապա միայն գրչագրական բնույթ ունի և գալիս է նյութից. մագաղաթ թե քար, և գծապատկերի մեջ որևէ որակային տարր չի մտնում (տես Գ. 86—88, ՄՀԱ. 15, ՄՀԲ):

Կորյունը և մյուս հայ պատմիչները հաղորդում էին, որ աղվանից ժողովուրդը գիր է ունեցել, որի ստեղծողը նույնպես Մաշտոցն է: Երկար ժամանակ այդ գրի հետքերը չկային. մինչև XX դար: Վերջապես, XX դարի սկզբին հայկական մի ձեռագրից

այն հայտնի դարձավ Լ. Մսերյանին և Ն. Ակինյանին, իսկ երկու տասնամյակ հետո՝ 1938 թվականին, նույն աղբյուրից հրատարակեց Ա. Շանիձեն (ՄՁ. 1—68)[7]: Դա ցույց տվեց, որ հայ պատմիչները ճիշտ էին հաղորդում աղվանից գրի մասին, և այդ գիրն էլ զարմանալիորեն նման է հայոց և վրաց:

Հետաքրքիր է աղվանական գրի հայտնաբերման նախապատմությունը: Դեռ 1883 թվականին Մ. Բարխուդարյանը Դերբենդի արձանագրության տառերի մասին գրում է, որ դրանք մաշտոցյան հին տառաձևերի հետ մոտիկ կապ ունեն և թերևս աղվանական գրի մնացորդներ են: 1938 թվականին Լ. Կարբելաշվիլին, անդրադառնալով նույն արձանագրությանը, նկատում է. «Արձանագրության լեզուն հիրավի մնում է անհայտ, բայց դժվար չէ նրա մեջ ճանաչել վրաց և հայոց եկեղեցական գրերի գլխագիր տառերը» (ՃԿԳ. 260):

Կարևոր չէ, Դերբենդի արձանագրությունը, հիրավի, աղվանական է, թե՝ ոչ: Մեզ հետաքրքրում է, թե ինչ զուգորդություն են առաջացնում արձանագրության տառերը հետազոտողների մոտ: Դրանք հիշեցնում են միաժամանակ հայկական և վրացական գրերը:

1949 թվականին Ի. Ջաֆարզադեն նկարագրում է հին Գանձակի փլատակներից հանված մի խեցեբեկոր, որի երեսի կողմի վրա արձանագրություն կար. «Արձանագրության տառերը հիշեցնում են հայկական և վրացական այբուբենը, հնարավոր է, և՝ աղվանականը»,— գրում է Ջաֆարզադեն (ՃՄԳ. 31):

Նույն զուգորդությունը. հայկական, վրացական և աղվանական: Դա գալիս է երեք գրերի միջև պատկերային հարազատության գիտակցումից:

Համապատասխանությունները չեն սպառվում սակայն երկու գրերի միջև սոսկ գծագրական ընդհանրությամբ: Նրանց հիմքում ընկած է միևնույն սկզբունքը: Երկու այբուբեններն էլ զուտ հնչյունային են, մեկ հնչույթին մեկ տառանիշ[8], երկու այբուբեններն էլ կարդացվում են ձախից աջ: Դա V դարում ամենաառաջավոր և զարգացած գրակարգն էր, որի կրողը հույներն էին: Արամեականը այլ է՝ աջից ձախ և առանց ձայնավորի: Ձայնավորները չունեն տառանիշ, այլ միայն գիտակցվում են: Հայերը և վրացիները իրենց այբուբենը ստեղծել են, հետևելով հունական և ոչ թե արամեական օրինակին: Գաղափարի նույն ներթափանցումը:

Այստեղ արդեն մենք բախվում ենք տարբերության խնդրին: Տառերն իրենց հնչյունային արժեքով հայկական և վրացական այբուբեններում ունեն տարբեր հերթակարգ: Հայերենում ճեղքված է հունական այբուբենի շարքը, և հայերենի հավելյալ տառերը տեղավորված են նրա մեջ, իսկ վրացերենում հունական շարքը պահպանված է, հավելյալ տառերը տեղ են գրավել իբրև շարունակություն: Դրանով էլ որոշվել են տառերի թվական արժեքները: Հայերենը առաջին հինգ տառերից հետո չի համապատասխանում հունարենին, իսկ վրացերենը զուգահեռ է գնում նրան:

Ի. Ջավախիշվիլին դրան մեծ նշանակություն է տալիս. «Պարզ է որ,— գրում է նա,— վրացերեն և հայերեն այբուբենների միջև

---

[7] Ձեռագիրը ժողովածու է, XV դարի գրչության: Գրչության վայրը Մեծոփա վանք, գրիչներ՝ Յովհաննես Արճիշեցի և Թովմա Մեծոփեցի, ստացողներ՝ Թովմա Մեծոփեցի և Մկրտիչ քահանա: Այստեղ Թովմա Մեծոփեցին ունի հայոց այբուբենի մասին մի աշխատանք, որ գրված է ուսուցման նպատակներով. «Յաղագս իմաստութեան անվարժ տղայոց, արարեալ Թովմա վարժապետի՝ ի խնդրոյ աշակերտաց իւրոց» (106ա): Մեծոփեցին բացի հայոց այբուբենից (107ա—109ա) բերում է և տարբեր ժողովուրդների գրեր, այդ թվում՝ աղվանից:

Ձեռագիրը նախապես պատկանել է Լևոն Մսերյանին և նրա անձնական ժողովածուում կրում էր 11 համարը: Ն. Ակինյանը 1924 թվականին Մոսկվայում է. Մսերյանի մոտ ծանոթանում է ձեռագրի բովանդակությանը և ցանկություն հայտնում հրապարակելու աղվանից այբուբենը: Մսերյանը չի համաձայնվում, քանի որ ինքն արդեն պատրաստվում էր հրապարակել, բայց այդպես էլ նրան չի հաջողվում իրականացնել իր մտադրությունը (ԺԴ. 319): Լ. Մսերյանի մահից հետո ձեռագիրն անցնում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանին, ստանալով 7117 համարը: Ի. Աբուլաձեն 1937 թվականին աղվանից այբուբենը քաղում է ձեռագրից և հանձնում Ա. Շանիձեին՝ իր ուսուցչին, որ և 1938 թվականին հրապարակում է փոքրիկ ուսումնասիրությամբ (ՄՁ):

[8] «Անկասկած է,— գրում է Ա. Շանիձեն,— որ հայոց այբուբենը խելամտորեն ստեղծված այբուբեն է, նրանում յուրաքանչյուր հնչյուն ունի իր տառանիշը և յուրաքանչյուր տառանիշ՝ իր համապատասխան հնչյունը (բացի ու-ից, որը երկու տառանիշ ունի): Այս սկզբունքը կիրառված է նույնպես և վրաց գրչության մեջ և աղվանականում: Այս բոլորը մեզ հուշում են, որ անդրկովկասյան երեք քաղաքակիրթ ժողովուրդների այբուբենները համանման սկզբունքով են կառուցված» (ՄՁԱ. 65):

Ա. Շանիձեն հայերենում նկատում է միայն մի շեղում՝ ու-ն, որ երկու տառանիշ ունի ո և ւ: Այդ նույն շեղումը նույն հնչյունի նկատմամբ կա և վրաց այբուբենում: Խուցուրի-ասոմթավրուլիի մեջ ու-ն (Უ) լրիվ բացակայում է և դրա փոխարեն օգտագործվում է ოვ (ո, ւ): Միայն ավետարանի մի ընդօրինակության մեջ նուսխուրի-խուցուրի ձեռագրով, որ վերագրվում է VII դարին, առաջին անգամ օգտագործվել է Უ, իսկ ասոմթավրուլիում ოვ պահպանել է իր գոյությունը մինչև XII—XIII դարերը, թեև Უ-ն արդեն կիրառվում էր (ՄԱ. 209—210):

տառերի շարքի և նրանց թվական նշանակության այսպիսի ակընհայտ էական տարբերությունը անկարելի կլիներ, եթե նրանց ստեղծողն իրոք միևնույն անձնավորությունը լիներ» (ՄՄՀ. 199) կամ՝ «Հայերեն և վրացերեն այբուբենների, եթե կուզեք, նույնիսկ «հրահանգավորող» մկրտվածը[9] անհնարին է, որ միևնույն անձնավորությունը լինի՝ Մաշտոցը, թե Մեսրոպը։ Այս երկու այբուբենների ստեղծողը եթե միևնույն մարդը լիներ, այլ հանգամանքներ մի կողմ թողած, այբուբենում տառերի հերթակարգը միևնույնը պետք է լիներ» (ՄՄՀ. 202)։

Ուրեմն, երկու այբուբենները ունեն տարբեր ակունք և անցել են զարգացման տարբեր ուղի։ Բայց հենց դրա մեջ պարզ երևում է ստեղծագործական և ոչ թե տարերային զարգացման գործոնը, եթե այդ տարբերությունները չդիտենք մեկուսի։

Փոքր Ասիայում, չնայած բազմաթիվ հին ու նոր այբուբենների, որպես lingua Franca հանդես են գալիս հունարենը և ասորերենը։ Իսկ Կովկասում կային բազմաթիվ ցեղեր ու բազմաթիվ լեզուներ, որոնք գիր չունեին։ «Իսկական», այն է՝ հնչյունային գրի ամեն տեսակի որոնումներն այնտեղ նախապես դատապարտված են անհաջողության»,— գրում է Ի. Մեշչանինովը (ՃՀՀ. 60)։ Նա նկատի ունի մ.թ.ա. առաջին հազարամյակը։ Այնտեղ էլ թափանցել էր հունարենը և արամեերենը։ Եվ ահա, Փոքր Ասիային հարակից հյուսիս-արևելքում հայերի, վրացիների ու աղվանների մոտ միաժամանակ երևան են գալիս գրեր, որոնք գծագրական զարմանալի հարազատություն ունեն։ Դրանից (V դար) այն կողմ այդ երեք գրերի և ոչ մի հետք։ Աղվանական գիրը լիովին չի վերծանված։ Նրա ներքին այբբենական կառույցի մասին որևէ բան վճռականորեն չենք կարող ասել, բայց վրացական և հայկական գրերի այբբենական դասակարգումը տարբեր է։ Կարելի՞ է դրանից ենթադրել, որ այդ գրերը ազգակցական կապ չունեն միմյանց հետ, և տարբերությունը տարերային զարգացման հետևանք է։ Մի տարածքում, ուր առհասարակ չկան գրակարգեր, հանկարծ զուտ հնչունային, ձախից աջ ընթացող այնպիսի կատարյալ այբուբեններ, ինչպիսիք են հայերենը և վրացերենը, որոնք տառերի դասակարգմամբ, սակայն, այդքան հեռու են իրարից։ Եթե դրանք նախապես անցել են երկար ուղի, ո՞րն է այդ պատ-

[9] Ի. Ջավախիշվիլին նկատի ունի Կ. Կեկելիձեի հայտնած այն կարծիքը, որ Մաշտոցը վրաց գրերի գյուտի մեջ խաղացել է խորհրդատուի, հրահանգավորողի դեր։

մական միջավայրը և ո՞ւր են նրանց նախնական օղակները։ Տարբերություններն այնքան են շեշտված, որ չէին կարող առաջանալ նույն տարածքում, տարերայնորեն, անակնկալ և առանց նախապատմության, նմանություններն էլ այնքան են շեշտված, որ դարձյալ չէին կարող զուգահեռաբար առաջանալ նույն տարածքում և իրար հետ ոչ մի շփման կետ չունենալ։ Մեկ տեղում կատարյալ նմանություն և կատարյալ տարբերություն։ Դա տարերային զարգացմամբ դժվար է բացատրել։ Նկատենք, որ նմանությունը այբուբենների ընդհանուր ոճի և սկզբունքի մեջ է, տարբերությունը այբուբեններում տառերի դասակարգման և թվական արժեքների, այսինքն այբուբենների տեխնիկական կառույցի մեջ։ Դա պարզ հուշում է, որ այդ գրերը անհատական ստեղծագործության արդյունք են, և հեղինակը մեկն է։

«Քանի որ վրաց այբուբենում վրացերենին հատուկ հնչյուններն արտահայտող տառերը միայն վերջում են դրված, հունա-սեմիկական ընդհանուր տառերից հետո,— կրկնում է իր միտքը Ջավախիշվիլին,— դա, անտարակույս, լավագույն ապացույցն է այն իրողության, որ վրաց այբուբենը իր աստիճանական զարգացման տեսքը և հետքը, կարելի է ասել, զարմանալիորեն պահպանել է անփոփոխ» (ՄՄՀ II. 200)։

Բայց, կարծում ենք, բոլորովին հակառակը։ Հենց այդ բնույթի մեջ դժվար է տեսնել տառերի աստիճանական զարգացում։ Այդտեղ կա ավելի մեխանիկական սկզբունք։ Վերցվել է հունա-սեմիտական տառաշարը և դրան գումարվել մյուս հնչյունները, որոնք հատուկ են վրացերենին։ Այբուբենի տարերային-աստիճանական զարգացման դեպքում հունա-սեմիտականին համապատասխան հնչյունները այդքան որոշակիորեն չէին սահմանազատվի զուտ վրացերենից և ծվարի հերթակարգի վերջում։ Դա ոչ թե աստիճանական զարգացում է արտահայտում, այլ անհատական ստեղծագործական ակտ, ում ձեռքով էլ արված լինի։

Մաշտոցը և՛ հայոց, և՛ վրաց, և՛, թերևս, աղվանից այբուբենները ստեղծելիս՝ օգտվել է հունական գրի օրինակից իբրև գաղափարի ներթափանցում։ Իսկ տառաձևերը նման լինելով իրար, տարբերվել են և՛ հունական, և՛ արամեական այբուբեններից, իրենց ինքնությունն ապահովելու համար։

«Արմազյան գիր» Ի. Ջավախիշվիլու տեսությունը հետագայում ամենից ավելի փորձեց հիմնավորել Գ. Մերեթելին։

Առաջադրելով վրաց գրերի փյունիկա-արամեական ծագման

վարկածը, Ջավախիշվիլին «խնդրի լուծման ընթացքում հիմնական դժվարությունը տեսնում էր համեմատվող նյութերի ժամանակագրական և մասնավորապես տարածական հեռավորության մեջ» (Մէ. 63)։

Գ. Մերեթելին ճանապարհ է փնտրում հաղթահարելու հենց այդ դժվարությունը։

1940 թվականին Արմազի պեղումների ժամանակ հնագետները գտան արամեական արձանագրությամբ երկու քարակոթող, որոնցից մեկը ուներ նաև հունարեն բնագիր։

1941 թվականին Մերեթելին հրատարակում է երկլեզվյան արձանագրությունը և տալիս նրա վերծանումն ու թարգմանությունը։ Նա գտնելով, որ արամեերեն տարբերակը հնագրական առանձնահատկություններ ունի, այն չի տեղադրում արամեական գրի որևէ ծանոթ խմբի մեջ, այլ համարում է ինքնուրույն ճյուղավորում (ՄՀ.)։

Մերեթելու այս զատորոշումն ընդունեցին ուսումնասիրողներից շատերը. Շանիձեն, Բեյլին, Նյուբերգը և ուրիշներ, իսկ հետագայում տեղ գտավ դրի պատմության մեջ։ Դիրինգերը արմազյան գիրը ներկայացնում է որպես արամեական գրի ինքնուրույն ճյուղավորում (ՇՄԴ. 310)։

1948 թվականին Մերեթելին վերադառնում է արմազյան արձանագրությանը։ Նրան հետաքրքրում էր վրաց և արմազյան գրերի առնչությունը.

«Արմազյան գրի հայտնագործումը հարց է առաջադրում,— գրում է հետազոտողը,— ի՞նչ հարաբերության մեջ է գտնվում այդ գիրը այն ժողովրդի այբուբենի հետ, որի համար Մցխեթա-Արմազը դարերի ընթացքում համարվում էր քաղաքական և մշակութային կյանքի կենտրոն, այսինքն՝ վրացական ժողովրդի։ Այս հարցի պարզաբանումը կարևոր է հատկապես նրանով, որ Մցխեթում հնագիտական պեղումների ժամանակ գտնվել են հունական, պարսկական և արամեական արձանագրություններ, իսկ վրացական՝ առայժմ չի երևում։ Արդյոք դա նշանակում է, որ այդ շրջանում վրացական գիր դեռևս գոյություն չի ունեցել և որ այդպիսով արդարանում է վրաց այբուբենի գյուտի ենթադրությունը մ.թ. V դարում, կամ, թերևս դա բացատրվում է ուրիշ պատճառով, և չնայած արմազյան շրջանում վրացական արձանագրություններով հուշարձանների բացակայությանը, մենք, այնուամենայնիվ, հիմք ունենք ենթադրելու, որ այդ ժամանակ գոյություն է ունեցել վրացական գիր» (Մէ. 59)։

Գ. Մերեթելին գտնում է, որ խնդրի լուծումն ամբողջովին կապված է արմազյան և վրացական գրերի առնչության հետ։

«Եթե պարզվի,— գրում է բանասերը,— որ վրացական դիրը կապված է արմազականի հետ և միաժամանակ հաջողվի ցույց տալ, որ առանձին վրացական տառեր ի հայտ են բերում ավելի մեծ հնություն, քան արմազականը, ապա արմազյան շրջանում վրացական գրի գոյության մասին ենթադրությունը կդառնա ավելի համոզիչ, և ընդհակառակը, եթե պարզվի, որ վրացական գիրը չունի ոչ մի ծագումնային կապ արմազյանի հետ, ապա վրացական գրի ծագման հարցն առաջվա նման բաց կմնա» (Մէ. 59)։

Իր առջև ունենալով այդպիսի խնդիր, բանասերը զուգահեռներ է տանում վրացական և արմազական գրերի առանձին տառերի միջև և գտնում, որ դրանք մեծ ընդհանրություններ ունեն։

«Արամեական գրի մի ամբողջ շարք հնագույն հուշարձաններում տառերի երկար աջ փողը հակվածություն է ցուցաբերում դեպի ձախ ճկվելու։ Պալմիրականում տառերի այդ մասն արդեն ուժգին թեքված է ձախ, իսկ հրեական քառակուսի տառաձևում համարյա արդեն գոյանում է փակ շրջան։ Արմազի արձանագրության Միհրդատի տառն ունի այնպիսի ձև, ինչպես միջինիրանականում, և երկու ուղղահայաց փողերն էլ ունեն համարյա միահավասար երկարություն։ Ընդ որում՝ աջ փողի մոտ նկատվում է աջ թեքվելու աննշան միտում։ Երկլեզվյանում ձախ փողն արդեն կանգնած էր կրճատման ու արտահայտման ճանապարհին։ Այն փոքրացել է այն աստիճան, որ տողավերևի կարճ գծի հետ ազեղ է կազմում, ուղղված դեպի ձախ։ Աջ փողն ուժեղ թեքված է աջ, բոլորովին այնպես, ինչպես դա բնորոշ է վրացականին» (Մէ. 63—64)։

ა տառանիշի համար Մերեթելին գրում է. «Տվյալ դեպքում կարևոր է ոչ միայն վրացական ა և արմազական ა-ի նմանությունը, այլ այն հանգամանքը, որ արմազականում այդ նշանն ունի վրացականին հարմարվելու որոշակի միտում» (Մէ. 63)։

Առհասարակ արմազյան արամեական գիրը վրացականին է միտվում. «Արմազական գրի ընդհանուր ոճը, փողերի ճկունությունը և տառերի լրացուցիչ տարրերը նշանակալից չափով մոտենում են վրացականին»։

Այդպիսով, հեղինակը հավաստիացնում է, որ Ջավախիշվիլու վարկածի մեջ ժամանակային և տարածական հեռավորության խնդիրը արդեն կարելի է լուծված համարել. «Այժմ այդ դժվարու-

թյունը հաղթահարված է,— գրում է Մերեթելին,— քանի որ արմազյան գրի տեսքով երևան է եկել միջանկյալ օղակ, որին ժամանակագրական առումով անմիջականորեն հարում են վրացական հնագույն գրի հուշարձանները» (Մէ. 63)։

Արմազյան արձանագրությունը, նրա կարծիքով, հնարավորություն է տալիս հաղթահարելու և այլ կարգի դժվարություն։ Հենց այն փաստը, որ Վրաստանում գոյություն ունի և հայտնաբերվել է արամեական սովորական գրերից տարբեր արմազյան գիր, ինքնին ապացույց է վրացական գրի գոյության և հնագույն ծագման։

Եվ եթե արմազյան գիրը տարբերվում է սեմական մյուս գրերից և հայտնաբերվել է միայն վրաց տարածքում, վրացական հին մշակույթի կենտրոն Արմազում և գծապատկերային միտվածություն ունի դեպի վրաց գիրը, ապա վրաց գրի հնագույն գոյության և փյունիկա-արամեական ծագման խնդիրը կարելի է լուծված համարել։

Բայց, որքան էլ հրապուրիչ, արմազյան վարկածին կարճատև կյանք էր վիճակված։

Դեռ 1946 թվականին Ա. Ֆրեյմանը կասկած է հայտնում, որ արմազական գիրը կարող է նկատվել իբրև ինքնուրույն ճյուղավորում.

«Հրատարակված երկլեզվյան արձանագրությունը դեռևս անբավարար է համոզվելու համար այն բանում, որ այդ գիրը կարող է առանձնացվել իբրև «սեմական գրի ինքնուրույն ճյուղավորում», չնայած a priori այդպիսի ենթադրություն հնարավոր է և, ապագայում մեծ քանակությամբ նյութի ձեռք բերումով, թերևս ապացուցվի» (ՄԴ. 158)։

Ա. Ֆրեյմանը ուշադրություն է դարձնում այն հանգամանքի վրա, որ Արմազի միալեզու արձանագրությունը երկլեզվյանի նկատմամբ ի հայտ է բերում, Մերեթելու իսկ ասելով, «նշանակալիորեն մեծ հնամենիություն», չնայած երկլեզվյանից վաղ է մեկ դարից ոչ ավելի։

Ա. Ֆրեյմանը նկատում է, որ գրի գծագրական շեղումների մասին խոսելիս՝ պետք է անպատճառ հաշվի առնել գրիչների կամ արձանագրություն փորագրողների ոճական առանձնահատկությունները և նյութը.

«Երկլեզվյան արձանագրության գրի որոշ առանձնահատկություններ կարող են վերագրվել ի հաշիվ այն փորագրած մարդու

անձնական սովորության, ինչպես նաև՝ ի հաշիվ նյութի։ Միևնույն անձի կողմից միևնույն բնագիրը եթե գրվի մագաղաթի վրա, կարող է ունենալ մի փոքր այլ տեսք, կարող է աչքի ընկնել այլ ductus-ով, և միայն այդ երկու օրինակների համար ընդհանուր գրելաձևերը և տառերի պատկերը կարող են բնորոշ համարվել տվյալ գրչի, վարպետի և տվյալ տեղի ու դարաշրջանի համար» (ՄԴ 158)։

Ա. Ֆրեյմանը, սակայն, հարկ է համարում նշելու, որ Արմազի արձանագրությունների հայտնաբերումը արժեքավոր ներդրում է վրաց գրի պատմության մեջ, և այդ իմաստով արամեականից կամ փյունիկականից վրացական գրի ծագման մասին հանգուցյալ Ի. Ա. Ջավախիշվիլու ենթադրությունը արդարանում է (ՄԴ. 158—159)։

1961 թվականին Գառնիի պեղումների ժամանակ գտնվեց արամեական արձանագրությամբ մի քարաբեկոր, որ և պարզություն է մտցնում արմազյան խնդրի մեջ։ Արձանագրությունը հավանաբար շինարարական բնույթ ունի։ Պահպանվել է միայն թագավորի տիտղոսը և հոր անունը. «...մեծ Հայքի թագավոր, Վաղարշի որդի, թագավորի»։ Արձանագրությունը ընթերցել է Ա. Փերիխանյանը և հրապարակել պատշաճ ուսումնասիրությամբ (ՃՋՀ)։ Փերիխանյանը կարծում է, որ արձանագրության մեջ հիշատակված Վաղարշը պետք է Վաղարշ Բ-ն լինի, իսկ որդին՝ Խոսրով Ա-ն, որ իշխել է մ.թ. III դարի սկզբին, մինչև 216 թվականը։

Ա. Փերիխանյանը արձանագրությունը քննում է իբրև հնագրական հուշարձան և ցույց տալիս նրա տեղը արամեական գրի մեջ։

Մինչ այդ Սևանի ավազանում և Փոքր Հայքի տարածքում տարբեր ժամանակներում գտնվել են արամեական արձանագրություններ, որոնք իրենց գծապատկերային նկարագրով պատկանում են արամեական գրի փոքրասիական խմբին, ինչպես ցույց է տվել Ա. Բորիսովը։ Գառնիի արձանագրության գիրը տարբեր է։ «Տվյալ դեպքում,— գրում է Փերիխանյանը,— մենք գործ ունենք արամեական գրի այլ ավանդույթի հետ» (ՃՋՀ. 126)։ Ուսումնասիրողը մեծ հարազատություն է տեսնում Գառնիի, Արմազի, Սարիի (մ.թ.ա. II դար) և Հասան Քեֆեի արձանագրությունների միջև և ցույց տալիս, որ դրանք կազմում են մեկ ընտանիք և պատկանում հյուսիս-միջագետքյան արամեական ճյուղին։

«Հյուսիս-միջագետքյան սրամեական գրի քույր ներկայացուցիչներն են համարվում էստրանգելո գիրը, Խատրայի և Ասսուրի գիրը, պալմիրական նոտրգիրը, Նիպուրի ծիսական թասի սրամեական գիրը, մանիքեական գիրը։ Դրան են հարում Սարիի և Հասան Քեֆեի, Գառնիի և Արմազի գրերը» (ՃՁՐ. 127)։

Ա. Փերիխանյանը ցույց է տալիս, որ և՛ Գառնիի, և՛ Արմազի արձանագրությունները արամեերեն են և ոչ թե ետերոգրաֆա որևէ այլ լեզվի համար։ Դրանք հարազատ լինելով հյուսիս-միջագետքյան խմբին, առանձնանում են իրենց ավելի շեշտված մեղմանշումներով արամեերենի լեզվական օրինաչափությունների դեմ։ Գառնիի արձանագրության մեջ «կարելի է հետևել սրամեական քերականության կանոններից նույն շեղումներին և նույն ուղղագրական առանձնահատկություններին, ինչ և՝ Արմազի արձանագրության» (ՃՁՐ. 131)։ Հեղինակը դրան պարզ բացատրություն է տալիս.

«Խնդիրն այստեղ Հայաստանի և Վրաստանի մշակութա-պատմական ակնառու մոտիկությունը չէ։ Եթե Վրաստանի կողմից արդեն աշխարհագրական դիրքի հետևանքով Միջագետքի հետ մշակութային անմիջական կապ չկար, ապա Հայաստանում այդ նույն պայմանների հետևանքով կապը անմիջական էր, ընդ որում՝ մշտական» (ՃՁՐ. 129—130)։ Ա. Փերիխանյանն այդ երկու գրերի միաբնույթ շեղումներն սրամեական քերականության կանոններից բացատրում է նրանով, որ տվյալ դեպքում սրամեերենը ըսպասարկում էր ոչ սեմական հավաք բնակչություն ունեցող տարածք, ուր կային բոլորովին այլ լեզվական ավանդույթներ։ Իսկ սրամեերենի հարատևությունը Վրաստանում և Հայաստանում պետք է բացատրել «ոչ այնքան ավանդույթի ուժով, որքան տեղական լեզուներով գրի բացակայությամբ մ.թ. սկզբներին» (ՃՁՐ. 136)։

Այդպիսով, Գառնիում հայտնաբերված սրամեական-արմազական գրի կրկնակը ցույց է տալիս, որ չկա զուտ վրացական-արմազական գիր։ Այն ոչ թե վրաց աշխարհին հատուկ գիր է, այլ հյուսիս-միջագետքյան գրի մի օրինակ։ Արմազական գիրը զրկվում է իր միակեցությունից։ Փյունիկա-արամեական և հին վրացական գրերի միջև միջանկյալ օղակ չի գտնված, և Ի. Ջավախիշվիլու վարկածում ժամանակային և տարածական հեռավորության խնդիրը առաջվա պես մնում է անլուծ։

«Պաղեստինի ճնագույն վրացական արձանագրությունները». Գ. Շերեթելին իր այս աշխատության մեջ ևս փորձում է գրի ժամանակագրական սահմանը V դարից առաջ տանել, բայց արդեն հենվելով ոչ թե հնագրության (παλαιογραφία) այլ հնագիտության (ἀρχαιολογία) և բանասիրության վրա։

XX դարի 50-ական թվականներին իտալացի հնագետ Վիրդիլիո Կորբոն Պաղեստինի Բիր էլ Կուտի շրջանում գտավ վրացական մի վանք։

Վանքը կառուցվել էր տեղական սպիտակ քարից և, ինչպես հաստատում է Կորբոն, իբրև շինանյութ օգտագործվել են նաև Կոստանդնի «Մննդյան» եկեղեցու փլատակները։

Վանքի վրա հայտնաբերվեցին վրացերեն չորս արձանագրություն, որոնք ընթերցել և հրատարակել է Մ. Թարխնիշվիլին։

«Հրեական անապատի արձանագրությունների նշանակությունը,— գրում է Գ. Շերեթելին,— քրիստոնեության վաղ շրջանում Վրաստանի մշակութային կյանքի պատմության համար հազիվ թե կարելի լինի գերագնահատել» (ՄՀ—72)։

Վ. Կորբոն և Մ. Թարխնիշվիլին վանքը թվագրում են VI դար։

Գ. Շերեթելին նրանց հետազոտության արդյունքներին առարկություն չունի, «բայց պահանջվում է մի քանի հարցերի ճշտում», և նա անդրադառնում է միայն վանքի թվագրմանը։ Շերեթելին գտնում է, որ վանքը կանգնել է V դարում, իսկ հիմնադիրն է Պետրոս Իբերիացին։

Դա թույլ է տալիս Շերեթելուն վերաարժեքավորելու Պաղեստինի վրաց արձանագրությունները.

1. «Ամենից առաջ արձանագրությունները նոր նյութ են տալիս V դարի վրացական նշանավոր գործչի՝ Պետրոս Իբերիացու անձնավորության ուսումնասիրման համար։

Գրականության մեջ կարծիք է հայտնվել, որ Պետրոսը միայն ծագմամբ է կապված եղել Վրաստանի հետ, որ փոքր հասակից մայր հողից կտրված լինելով, նա խզել է նրա հետ բոլոր կապերը և որ վրացական մշակույթի հետ ոչ մի առնչություն չունի։

Այդ կարծիքը չի հաստատվում։ Այն փաստը, որ Պետրոս Իբերիացին իր կողմից կառուցած վանքն օժտել է վրացական արձանագրությամբ, վկայում է այն մասին, որ այդ շրջանում սուրբ վայրերում նա իր գործունեությամբ վրացական լեզուն և վրաց մշակույթը դուրս բերեց միջազգային ասպարեզ» (ՄՀ—72)։

2. «Հնագույն վրացական արձանագրությունների հայտնա-

գործումը մեծ նշանակություն ունի նաև վրացական գրի պատմության ուսումնասիրման համար։

Ինչպես հայտնի է, գոյություն ունի վարկած (ճիշտ է, քչերի կողմից բաժանվող), ըստ որի իբր թե վրաց գիրը հորինվել է V դարի 20-ական թվականներին։ Եթե այդ վարկածի չհիմնավորվածության մասին դեռևս գոյություն ուներ որևէ չափով կասկած, ապա այժմ, կարծում եմ, այդ կասկածները վերանում են։

Իսկապես, եթե վրացական գիրը «հորինվել» է շուրջ 429 թ., դժվար է ենթադրել, որ վրաց արքայազնը մինչ այդ, 420—421 թթ., տասներկու տարեկան հասակում, երկար ժամանակով հայրենիքից կտրված և նրա հետ խզած ամեն մի կապ, կարող էր շուրջ 433 թ., այսինքն վրաց գրերի գյուտից հինգ-վեց տարի հետո, Պաղեստինի հրեական անապատում ստեղծել վրացական վիմագրության նշանակալից հուշարձաններ։

Ինչպես երևում է, վրացական լեզվով գրելու ավանդույթը գոյություն է ունեցել այդ ժամանակից զգալիորեն վաղ և հիմք չկա մտածելու, որ Բիր էլ Կուտի վրացական արձանագրությունները իրենցից ներկայացնում են վրացական խոսքը գրավոր տեսքով արտահայտելու առաջին փորձ։ Այդ են վկայում մեր ձեռք բերած արձանագրություններում և՛ ուղղագրական և՛ լեզվական կանոնները։ Այդ մասին է վկայում և գրի հնագրական բնույթը։

Պաղեստինյան անապատի վրացական արձանագրությունների շնորհիվ մենք մոտենում ենք այն սահմանագծին, որից այն կողմ վրացական արձանագրությունների գոյությունը որոշ հետազոտողների կողմից չէր ենթադրվում։ Այդ դարաշրջանում Վրաստանից այդքան հեռու մի երկրում, ինչպիսին Պաղեստինն է, նշանակալից վիմագրական հուշարձանների հայտնագործումից հետո կարծում եմ այդ վարկածը պետք է վերջնականապես մերժվի։ Համեմատաբար հեռավոր ժամանակներում վրացական գրի գոյության մասին ենթադրությունը այժմ թվում է ավելի հավանական և ճշմարտանմանե» (ՄՀ. 73)։

Գ. Մերեթելին իր աշխատանքը հրատարակեց միաժամանակ երեք լեզուներով. վրացերեն, ռուսերեն և անգլերեն, և արմազյան գրի մասին նրա ուսումնասիրությունների հետ՝ այն փաստական հիմք դարձավ Ջավախիշվիլու վարկածի համար։ Եվ եթե ճշմարիտ է այս ամենը, ապա, հիրավի, համեմատաբար հեռավոր ժամանակներում վրացական գրի գոյության մասին ենթադրությունը այժմ կարող է լինել հավանական։

Տեսնենք, սակայն, թե ինչ ուժեր ունի Գ. Մերեթելին վանքի հիմնադրման և արձանագրությունների ժամանակը VI-ից տեղափոխելու V դար, որ վրաց գրի վաղեմության վերջին սահմանն է կամ սկիզբը։

Արձանագրությունները Գ. Մերեթելին բերում է Մ. Թարխնիշվիլու վերծանությամբ և ընթերցումով։ Դրանք ունեն այսպիսի տեսք.

Արձանագրություն I՝ ըստ Մերեթելու
A՝ ըստ Թարխնիշվիլու

1. šeçevnit'a k'ēsit'a da m
2. eoxebit'a cmidisa t'eysit'a
3. šn antoni abay da iosia mo
4. msxmeli amis sep'isay da ma
5. ma- deday iosiaysi amen

Արձանագրություն II՝ ըստ Մերեթելու,
C՝ ըստ Թարխնիշվիլու

1. cmidao t'eodor
2. e marowan da bo
3: wrzn... en ami
4. . . . . (') e...
5. . . . . .

Արձանագրություն III՝ ըստ Մերեթելու,
B՝ ըստ Թարխնիշվիլու

1. da zowz	7. ašobni
2. eowini m	8. mat'ni ke
3. at'ni ba	9. . . . .
4. kowr da	10. . . . .
5. gri-orm	11. . . . .
6. izd da n	12. amen

Չորրորդ արձանագրությունը անուններ չի պահպանել։

Կորբոյին և Թարխնիշվիլուն վանքը VI դար թվագրելու համար հիմք են տալիս առաջին արձանագրության անունները։ Արձանագրությունն ինքնին նվիրատվական բնույթ ունի. «Քրիստոսի ամեն-

օգնությամբ և սուրբ Թեոդորի միջնորդությամբ [աստված] աբբա Անտոնիին և Իոսիին, այս խճապատկերի դրամատուին և Իոսիի ծնողներին, ամեն»: Կորբոն հենվում է նաև այն փաստի վրա, որ վանքի կառույցի համար օգտագործել են VI դարում արդեն կործանված Կոստանդնի «Մննդյան» եկեղեցու փլատակները: Աբբա Անտոնիի անունը հայտնի է Սիմեոն Սյունակյացի սուրբ Մարթայի վարքից: Վարքում նա մի քանի անգամ հիշատակվում է իբրև վրացի հոգևորական, որ հետագայում դառնում է Սեբևկիայի եպիսկոպոս:

Մ. Թարխնիշվիլին այս աբբա Անտոնիին նույնացնում է արձանագրության մեջ հիշատակված աբբա Անտոնիի հետ: Մերեթելին «Մննդյան» եկեղեցու փլատակները իբրև շինանյութ օգտագործման փաստի մասին չի խոսում, բայց արձանագրության աբբա Անտոնիի նույնացումը սուրբ Մարթայի վարքի աբբա Անտոնիին գրտնում է ճիշտ. «Հարկ չկա կասկածելու այն բանում, որ այդ Անտոնին ոչ այլ ոք է, եթե ոչ՝ մեր արձանագրության աբբա Անտոնին, որի հանձնարարությամբ Իոսին խճանկար է տեղադրել և գրել վրացական արձանագրությունը» (Մէ. 62):

Ելնելով աբբա Անտոնիի գործունեության ժամանակագրական տվյալներից, Մերեթելին ընդունում է, որ խճանկարը և արձանագրությունը պետք է թվագրել 532—552 թթ. միջև:

Այդ թվագրումը, սակայն, չի վերաբերում բուն վանքի շինությանը, այլ նրա մասնակի վերանորոգմանը: Վանքի հիմնադրման ժամանակը որոշելու համար Մերեթելին կռվաններ է գտնում II և III արձանագրությունների անունների մեջ:

II և III արձանագրություններում հիշատակված են՝ Սուրբ Թեոդոր, Մարուան, Բուրզեն, Բակուր և Գրի Օրմիզդ: Այդ անուններն իրենց կրկնակներն ունեն Պետրոս Իբերիացու տոհմածառում: Իբերիացու պապը մոր կողմից կոչվում էր Բակուր (Բակուր Մեծը կամ Բակուր Գ-ն Իբերիայի թագավորը), հոր կողմից՝ Բուզ-Միհր, հայրը՝ նույնպես Բուզ Միհր (Իբերիայի թագավոր), մայրը՝ Բակուրդուխտ: Իր՝ Պետրոս Իբերիացու ծննդի անունը Մուրվան էր: Նա Պետրոս կոչվեց հետագայում, երբ եկավ Պաղեստին և մտավ Ջիթենյաց լեռան վանքը՝ իբրև կրոնավոր: Պետրոս անունը նրան տվել է վանքի աբբահայր Հերովտիոսը: Մերեթելին գտնում է, որ արձանագրությունների և Իբերիացու գերդաստանի անունները նույնական են. Բակուր—Բակուր, Բուրզեն—Բուզ Միհր, Մուրվան—Մարուան: Իրենց զուգահեռները չունեն

II արձանագրության սուրբ Թեոդորը, որ հիշատակվում է նաև I արձանագրության մեջ և Գրի Օրմիզդը՝ III արձանագրությունից:

Այս նույնացմամբ Մերեթելին գտնում է, որ Բիր էլ Կուտի պալեստինյան վանքը կառուցել է Պետրոս Իբերիացին և արձանագրություններ թողել ի հիշատակ իր նախնիների:

Մերեթելին իր վարկածը փորձում է հաստատել պատմական և հնագիտական տվյալներով, որոնց համար իբրև աղբյուր են ծառայում Պետրոս Իբերիացու վարքը և վանքի տարածքում գրտնված մի քանի դրամներ: Նա սահմանում է նաև վանքի հիմնադրման թվականը՝ «շուրջ 433 թ.»:

Այս ամբողջ հիմքի վրա է Գ. Մերեթելին անում իր եզրահանգումը, որ վրաց գրերը V դարից ավելի վաղ են, իսկ V դարում Պետրոս Իբերիացին «վրացական լեզուն և վրաց մշակույթը դուրս բերեց միջազգային ասպարեզ»:

Քննենք, սակայն, անունների նույնականացման և վանքի թվագրման պատմա-բանասիրական հիմքերը[10]:

Անունների նույնականացումը Գ. Մերեթելին կատարում է, հենվելով նրանց սոսկ արտաքին նմանության վրա: Հաշվի չի առնված քննագրի մեջ նրանց իրական արժեքը, որ խիստ կարևոր է: Անունների արտաքին համընկնումը ինքնին ոչինչ չարժե: Այն ձևով, ինչպես հիշատակված են անունները II և III արձանագրությունների մեջ, թույլ չեն տալիս ենթադրելու, որ դրանք ներկայացնում են Մայումի եպիսկոպոս Պետրոս Իբերիացուն և նրա հարազատներին:

Բերենք արձանագրությունները թարգմանաբար.

II «Սուրբ Թեոդոր, Մարուանի և Բուրզեն...»

III «Ով նրանց սաների՝ Բակուրի և Գրի Օրմիզդի և նրանց երեխաների, Քրիստոս... ողորմի, ամեն»

1) II արձանագրության մեջ եթե իսկապես Բուրզենը Պետրոս Իբերիացու պապն է, կամ հայրը՝ Իբերիայի թագավորը, որոնք նույն անունն են կրում՝ Բուզ Միհր, իսկ Մարուանը՝ Պետրոս Իբերիացին, ապա անհասկանալի է այդպիսի կապակցությունը՝ Մարուան և Բուրզեն: Անուններն այստեղ հանդես են գալիս միևնույն դերով, նշանակությամբ և նույն շարքի մեջ, իսկ ա-

[10] Գ. Մերեթելու կողմից Պաղեստինի արձանագրության և վրաց արքայական ընտանիքի անունների նույնականացումը առաջինը կասկածի է ենթարկել Ա. Փերիխանյանը տողատակի մի ծանոթագրությամբ (ՃՁԹ. 122):

ռաջինը տրվում է Մարուանի անունը։ Դա անհնար է։ Չէր կարող Մարուանի անունը իր հորից, որ Իբերիայի թագավորն է, կամ պապից առաջ դրվել։

2) III արձանագրության մեջ Բակուրի անունը տրվում է ոմն Գրի Օրմիզդի հետ. «Եվ նրանց սանների՝ Բակուրի և Գրի Օրմիզդի և նրանց երեխաների»։ Եթե, հիրավի, Բակուրը անձնավորում է Իբերիայի թագավոր Բակուր Մեծին, ապա ամենևին իր տեղում չէ։ Նա այստեղ Գրի Օրմիզդի հետ հանդես է գալիս իբրև սան և ոչ թե Իբերիայի թագավոր, և խոսք է գնում նրանց երեխաների մասին, սաներից հետո։ Երևում է, որ դա վանքի կառուցողների կամ նվիրատուների ընտանիքի ու հարազատների պարզ թվարկում է, որպեսզի մարդիկ բարեգործության համար հիշեն նրանց իրենց աղոթքներում։

3) Անունները որևէ տիտղոս կամ պատվանուն չեն կրում, որ անկարելի է, եթե նկատի ունենանք, որ նրանք ենթադրվում են Իբերիայի արքաները՝ Իբերիայի մեծ արքա Բակուրը և Իբերիայի արքա Բուզ Միհրը։

4) Գ. Մերեթելին ենթադրում է, որ Գրի Օրմիզդ կապակցության մեջ Գրին դիմելու փաղաքշական ձև է հոգի իմաստով, ինչպես այժմ էլ հայերի և վրացիների կողմից սովորաբար գործածվում է անվան վերջում. օր. Sike-jan, Հռիփսիմե ջան։ Ուրեմն, Գրի Օրմիզդ նշանակում է հոգի Օրմիզդ, կամ Օրմիզդ ջան։ Ասենք թե այդպես է, բայց դա տիտղոս չէ կամ պատվանուն, արքայական տան անդամին վայել, այլ սոսկ դիմելու ձև։ Եվ, վերջապես, Գրի Օրմիզդը, ինչ էլ նշանակի Գրին, Պետրոս Իբերիացու տոհմածառի մեջ իր կրկնակը չունի, և Մերեթելուն չի հաջողվում այդ անունը նույնականացնել։ Բայց արձանագրության մեջ Գրի Օրմիզդը Բակուր Մեծ թագավորին հավասար է դիտված։

5) Եթե վանքը կառուցել է Պետրոս Իբերիացին, և իրեն է վերաբերում արձանագրությունը, ապա նա իր պապին՝ Իբերիայի թագավոր Բակուր Մեծին, սան չէր ասի, եթե, նույնիսկ, ժամանակին որևէ մեկի սանն է եղել, որովհետև, երբ կառուցվում էր վանքը, Բակուր Մեծն արդեն չկար, և նա իր թոռան համար Իբերիայի թագավոր էր, իր պապը, և ոչ թե՝ որևէ մեկի սանը։ Եթե արձանագրության մեջ Բակուրը և Գրի Օրմիզդը «նրանց» սանն են կոչվում, ապա արձանագրության պահին Բակուրը և Գրի Օրմիզդը այլ բան չեն, քան «նրանց» սանը, և այդ «նրանք» ավելի կարևոր և արժանավոր դեմքեր են, մեծ, քան Բակուրը և Գրի Օրմիզդը։

Այդ «նրանք» են հիմնական դեմքերը, հիմնական դերակատարները, իբրև վանքի կառուցողներ, վերականգնողներ, կամ ուխտավորներ, որոնք գումար են նվիրաբերել վանքին։ Ինչևէ, «նրանք» են, որոնց համար կազմվել է արձանագրությունը և ոչ թե Բակուրը և Գրի Օրմիզդը։

6) Եթե այդ «նրանք» II արձանագրության մեջ հիշատակված Մարուանը և Բուրզենը լինեն, ապա պետք է համաձայնել այն բանի հետ, որ Մարուանը իր հոր կամ պապի՝ Բուրզենի (Բուրզեն Միհրի) հետ է վանքը կառուցել, իսկ իր մյուս պապը՝ Բակուր Մեծը ոմն Գրի Օրմիզդի հետ միասին եղել է Մարուանի և Բուրզենի, այսինքն իր թոռան և փեսայի սանը։

7) Դժվար է մտածել, որ Պետրոս Իբերիացին իրեն թույլ կտար Պաղեստինում արձանագրության մեջ տալու իր աշխարհիկ անունը՝ Մարուան և ոչ թե եկեղեցական՝ Պետրոս, որ նա ստացել էր այդ սուրբ վայրում։ Իբրև կրոնավոր, կամ իբրև Մայումի եպիսկոպոս, նա հայտնի էր Պետրոս անունով։ Նա իր կառուցած եկեղեցու պատին, հասկանալի է, եկեղեցական անունը կփորագրեր։ Նկատենք, որ Պետրոս Իբերիացու վարքի հեղինակը, որ հանդես է գալիս իբրև նրա աշակերտը և գործակիցը, չգիտի Մարուան, այլ՝ Նաբարունգ։ Այդ փաստն արդեն հուշում է, որ Իբերիացու միջավայրում նրա անունը անծանոթ էր և կարող էր աղավաղված վերարտադրվել նույնիսկ նրա աշակերտի կողմից։

8) Գ. Մերեթելին նույնական է համարում արձանագրության Բուրզենը Բուզ Միհր անվան հետ, որ կրում էին Պետրոսի հայրը և պապը։ Հնարավոր է, որ անունը լրիվ չի պահպանվել արձանագրության մեջ և կարելի է ենթադրել Բուրզեն Միհր։ Հնարավոր է նաև, որ Բուրզեն Միհրը դառնար Բուզ Միհր։ Թույլ տալով այդ երկու հնարավորությունները, դժվար է ենթադրել, սակայն, որ Իբերիացին արձանագրության մեջ իր պապի կամ հոր անունը ճիշտ չտառադարձեր։ Բուրզեն Միհրից Բուզ Միհր կամ Բուզմիր անցումը կարող էր տեղի ունենալ, բայց ո՛չ այդքան անձուկ ժամանակում։ Որդին կիմանար, թե ինչպես է տառադարձվում իր հոր անունը։

Արձանագրություններից, չնայած պահպանվել են հատվածաբար, պարզ երևում է, որ դրանք փորագրվել են մարդկանց կողմից, որոնք հանդես են եկել վանքի հետ կապված ինչ-որ դերով (նվիրատվություն, մասնակցություն կառուցմանը, մասնակի նորոգում), բայց նրանց անունները չեն պահպանվել։ Իսկ պահպան-

ված անուններն առանձին դեր չունեն, այլ թվարկվում են շարքի մեջ. «և նրանց սանների՝ Բակուրի և Գրի Օրմիզդի», կամ «Մարուանի և Բուրզեն[ի]»: Եթե Մարուանը լիներ վանքի կառուցողը, նրա անունը պետք է որ առանձնանար և որվեր առաջին դեմքով: Այդպես է նույնիսկ այն դեպքում, երբ շինությունը կատարվել է սատարողի մահից հետո, կամ ի հիշատակ նրա: Կարող է և երրորդ դեմքով, բայց ամեն դեպքում՝ ոչ շարքի մեջ:

9) Արձանագրությունից չի երևում, որ վանքի կառուցողը մեծանուն հոգևորական է: Առաջին արձանագրության մեջ Անտոնին մակդիր ունի՝ աբբա, աբբա Անտոնի, առաջին և երկրորդ արձանագրությունների մեջ Թեոդորից առաջ դրված է սուրբ մակդիրը՝ սուրբ Թեոդոր, իսկ Պետրոս Իբերիացին տարօրինակաբար հանդես է գալիս ոչ միայն իր աշխարհիկ անունով, այլև բոլորովին անդեմ՝ «սուրբ Թեոդոր, Մարուանի և Բուրզեն[ի]»: Սուրբ Թեոդորին անմիջապես հաջորդում է Մարուան անունը, և չի կարելի ենթադրել, որ նախապես եղել է մակդիրը, բայց ջնջվել արձանագրությունից: Վերջապես, այդ արձանագրությունները գտնվել են VI դարի վերաբերող կառույցի մեջ, ընդ որում՝ կառույցում գտնվել է ևս մի խճանկարային արձանագրություն (արձանագրություն I՝ ըստ Մերեթելու), իրականացված հենց ուղղակի նույն ոճով և ունի հենց նույն գծապատկերը, ինչ մյուս երկուսը (արձանագրություն II և III՝ ըստ Մերեթելու), բայց իր՝ Մերեթելու կողմից թվագրված VI դար (ՃՁՔ. 122): Ինչո՞ւ են II և III արձանագրություններն առանձնացել և առաջինի նկատմամբ ձեռք բերել մեկ դարի վաղեմության իրավունք:

Ինչպես տեսնում ենք, արտաքին նմանությամբ արձանագրությունների և Պետրոս Իբերիացու տոհմածառից քաղված անունների նույնականացումը բավարար չէ:

Գ. Մերեթելին փորձում է գտնել ուրիշ ապացույց: Վանքի շրջակայքում պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են դրամներ, որոնք պատկանում են չորս տարբեր շրջանների:

1. IV դար (Վալենտիանոս, 375—392 թթ.)
2. V—VI դար (Անաստաս, 491—518 թթ.)
3. VII դար (Կոնստանս, 641—668)
4. XII—XIII դար (Այուբյան շրջանից, արաբական մակագրությամբ):

«Այս ցանկից պարզ է, որ, եթե ուշադրություն չդարձնենք վանքի տարածքում պատահաբար ընկած երկու դրամների վրա,

վրացական վանքում հայտնաբերվել են դրամների երկու խումբ, որոնք ճշգրտորեն համապատասխանում են այն դարաշրջաններին, որոնց վերաբերում են արձանագրությունները»,— գրում է Մերեթելին (ՄՀ. 68): Բայց եթե ուշադրություն չդարձնենք վանքի տարածքում պատահաբար ընկած երկու դրամների վրա, ապա մյուս երկուսը վերաբերում են IV և V—VI դարերին, իսկ արձանագրությունների ժամանակը Մերեթելու համաձայն V և VI դարերն են (առաջին արձանագրությունը՝ VI դար, իսկ երկրորդ և երրորդը՝ V), ուրեմն ճշգրտորեն չեն համապատասխանում արձանագրությունների երկու դարաշրջաններին: Բայց ինչո՞ւ ուշադրություն չդարձնենք մյուս դրամների վրա և որտեղի՞ց է հայտնի, որ դրանք պատահաբար են ընկել վանքի տարածքը և, վերջապես, ոչ պատահաբար ընկած դրամները ինչպե՞ս կարող են օգնել վանքի թվագրմանը: Մի՞թե հնարավոր չէր, որ ուշ շրջանում կառուցված վանքը ձեռք բերեր ավելի վաղ թողարկված դրամներ, ինչպես հենց այս դեպքում: Ընդունենք, որ վրացական վանքը կառուցվել է V դարի 30-ական թվականներին, իսկ վանքում գրտնված Վալենտիանոսի դրամը թողարկվել է կես դար առաջ:

Սակայն այդ «պատահաբար ընկած» դրամներն ավելի կարևոր են վանքի ժամանակագրական վերջին սահմանը ճշտելու համար: Դրանով կարելի է ենթադրել, որ դեռ Այուբյան շրջանում վանքը կանգուն էր:

Գ. Մերեթելին, ի միջի այլոց, գրքի վերջում վկայաբերում է և արձանագրությունների լեզուն ու հնագրությունը. «Դա են ցույց տալիս և մեր արձանագրություններում նկատվող ուղղագրական ու լեզվական ձևերը: Այդ մասին է վկայում և տառերի հնագրական բնույթը»,— գրում է նա (ՄՀ. 73): Բայց թե ինչպես են ցույց տալիս և ինչպես են վկայում՝ ոչ մի խոսք:

Լեզվական և հնագրական քննությունը գիտնականի փաստարկումների մեջ պետք է գերակշռող լիներ, եթե հարցը վերաբերում է միևնույն տեղում և նույն ժամանակին վերագրվող արձանագրությունների տարբերակմանը:

Ինչպես տեսնում ենք, որևէ հիմք չկա Վ. Կորբոյի թվագրումը փոխելու և վանքի կառուցման ժամանակը տանելու V դար

Բայց Պետրոս Իբերիացին, վարքի համաձայն, հիրավի, զբաղվել է շինարարությամբ: Վարքագիրն ասում է, որ նա վանք կառուցեց: Կարևոր չէ, դա Բիր էլ Կուտում Վ. Կորբոյի հայտնաբերած վանքն է, թե ուրիշ, և ընդունենք, որ նրա վրա Իբերիացին

վրացերեն արձանագրություն է թողել: Միևնույն է, դարձյալ չի հետևում, թե վրացական գիրը դուրս է գալիս V դարի սահմաններից և պետք է, որ վաղեմի ավանդույթ ունենար:

Ինչպես տեսանք, Գ. Մերեթելին Պետրոս Իբերիացու կողմից վանքի կառուցումը թվագրում է «շուրջ 433 թ.»: Նա այդ եզրակացության է գալիս հենվելով Պետրոս Իբերիացու վարքի վրացերեն խմբագրության տվյալների վրա, որ հրատարակել է Մառը 1896 թվականին: Բայց ի՞նչ է հուշում աղբյուրը:

Մարկվարտը Պետրոս Իբերիացու ծնունդը ենթադրում է 409 թվականին, Մառը՝ 412: Վարքում ասված է, որ նա կայսեր մոտ պատանդ է տարվել տասներկու տարեկան հասակում, ուրեմն՝ 424 թվականին: Մի քանի տարի հետո Պետրոս Իբերիացին արքունիքից փախչում է և կրոնավոր է դառնում Զիքենյաց լեռան վանքում: Մերեթելին ընդունում է, որ դա տեղի է ունեցել 429 թվականին: Ասենք թե դա այդպես է և 429-ը համարենք Պետրոս Իբերիացու՝ Պաղեստինում հաստատվելու տարին: «Հենց այդ նույն ժամանակ նա Պաղեստինում սկսեց շինարարական մեծ գործունեություն: Պետրոսը քսան կամ քսանհինգ տարեկան էր, երբ նա սկսեց վանքեր ու եկեղեցիներ կառուցել, ինչպես Երուսաղեմում, այնպես էլ շրջակա անապատում: Հ. Մարկվարտի կարծիքով շուրջ 429—44 թթ. նա «Դավթի աշտարակում» վանք է կառուցել: Հենց այդ ժամանակին էլ վերաբերում է հրեական անապատում վրացական վանքի կառուցումը, ինչպես երևում է Պետրոս Իբերիացու վրացական բնագրից» (ՄՐ. 67—68):

Բայց վրացական բնագրից այդպիսի բան չի երևում: Հենց այդ ժամանակ չէ, որ նա Պաղեստինում սկսում է շինարարական մեծ գործունեություն, և վրացական վարքի բնագիրը բավական հստակ տեղեկություն է տալիս: Պետրոսը դալով Պաղեստին սկզբում մնում է նույն Զիքենյաց վանքում, ապրում է աստվածահաճո կյանքով, զբաղվում է ինքնաձաղկումով, հաճախ հեռանում է անապատ և նորից վերադառնում վանք, մինչև իր կյանքի քսանհինգ տարին: Պետրոսը, երբ քսանհինգ տարեկան էր, թողնում է վանքը, և հենց այդ ժամանակին է համընկնում նրա շինարարական գործունեությունը:

«Քանի դեռ չէր անցել Պետրոսի քսանհինգ տարին, նրանք աղոթքներով և ծոմապահությամբ ծառայում էին աստծուն և հաջողության հասան բոլոր աստվածահաճո գործերում: Եվ սուրբ Պետրոսն այն աստիճան լլկեց իր մարմինը, որ նրանից մնացին

միայն ոսկոր և կաշի: Նրա հագուստը չափազանց հասարակ էր, ուղղակի՝ գծուծ և աղքատ: Երբեմն նրանք ավելի խիստ ճգնավորության համար հեռանում էին անապատ և այնտեղ երկար մնալով՝ նորից վերադառնում վանք: Դրանից հետո նրանք թողեցին վանքը, կառուցեցին...» (ՃՄԹ. 90):

Այնպես որ, վրացական վարքի համաձայն, Պետրոսը շինարարությամբ սկսում է զբաղվել ոչ թե՝ երբ քսան տարեկան էր կամ՝ քսանհինգ, այլ քսանհինգ տարեկանից հետո:

Եթե Պետրոսը ծնվել է 409 թվականին, ապա նրա քսանհինգ տարին լրանում է 434 թվականին, իսկ եթե՝ 412, ապա՝ 437: 434 կամ 437, այդ թվերից մեկը պետք է համարել նրա շինարարական գործունեության սկիզբը:

Երբ Պետրոսը իր ընկերակցի՝ Հովհան Ներքինու հետ թողնում է Զիքենյաց վանքը, իջևանատեղի է կառուցում վրացի և հույն եկվորների համար:

«Դրանից հետո նրանք թողեցին վանքը, քաղաքում կառուցեցին հյուրընկալության տուն և օթևան տվին այդտեղ եկած վրաց և հույն եղբայրներին» (ՃՄԹ. 90):

Այնուհետև նրանք հրեական անապատում կառուցում են վանք, որ կոչվում է Վրացական:

«Ապա նրանք գնացին անապատ, հավաքեցին մեծ թվով եղբայրների և իրենց համար վանք կառուցեցին» (ՃՄԹ. 90): Այդ մասին իմանալով, Անաստաս պատրիարքը կանչում է նրանց իր մոտ և խրախուսում: Վերադառնալով՝ նույն վանքի տարածքում նրանք կառուցում են Աստվածամոր անունով եկեղեցի: «Գալով վանք, նրանք սկսեցին կառուցել սուրբ եկեղեցի, հանուն ամենասուրբ Թագուհի Աստվածամոր» (ՃՄԹ. 90):

Այդտեղից Պետրոսը և Հովհանը գնում են Հորդանանի ափերը և նորից վանք կառուցում:

«Դրանից հետո,— շարունակում է վարքագիրը,— երանելի հայրեր Պետրոսը և Հովհանը դուրս եկան այդտեղից և ուղևորվեցին Հորդանանի ափը, անապատ տեղեր և իրենց համար վանք կառուցեցին: Աստծո ողորմածությամբ շատ հրաշքներ կատարվեցին այդ վանքում» (ՃՄԹ. 91—92):

Գ. Մերեթելին ենթադրում է, որ Բիր էլ Կուտի շինությունը, որի վրա հայտնաբերվել են վրացական արձանագրությունները, հենց այդ վանքն է: Թերևս:

Մերձհորդանանյան վանքը Պետրոսի և Հովհանի չորրորդ

շինությունն է. իշխանատեղի, Վրացական վանք, Աստվածամոր եկեղեցի և մերձհորդանանյան վանք։

Իշխանատեղիից մինչև մերձհորդանանյան վանքի շինությունը պետք է որ բավական ժամանակ անցներ։ Վարքից երևում է, որ Վրացական վանքի և Աստվածամոր եկեղեցու շինարարության ժամանակ Իբերիացին դժվարությունների է հանդիպել և կարծես ինչ-որ պահ դադարեցրել է աշխատանքը. «Հիսուս Քրիստոսը երևում է նրան և ոգի տալիս,— պատմում է վարքագիրը,— նա ամրացավ ուժով և տիրոջ համագործակցությամբ ավարտեց սուրբ եկեղեցու և վանքի շինությունը» (ՃՄՔ. 91)։ Համարենք, որ դա վարքագրական տեղի է, բայց դա ցույց է տալիս, որ վանք և եկեղեցի կառուցելն այնքան էլ հեշտ չէր։ Եվ եթե այդ էլ չէ, միևնույն է, իշխանատեղի, վանք, եկեղեցի և նորից վանք կառուցելու համար ժամանակ է պետք, և այդ կառուցումները չէին կարող անընմեջ լինել։ Պետրոսը և Հովհանը, անշուշտ, ուրիշ հոգսեր էլ ունեին և պարտականություն՝ աստծո և մարդկանց առջև։ Ամեն դեպքում, Իշխանատեղիից մինչև մերձհորդանանյան վանքի կառուցումը կարող էր անցնել տաս-տասնհինգ տարի։ Եվ որովհետև Պետրոս Իբերիացու շինարարական գործունեության համար իբրև սկիզբ մենք ընդունեցինք 437 թ., ապա մերձհորդանանյան վանքի հիմնադրումը ընկնում է 450-ական թվականներին, և այդ ժամանակ էլ մերձհորդանանյան վանքի պատերին կարող էին գրված լինել վրացական արձանագրություններ։

Այժմ վերադառնանք Գ. Ծերեթելու եզրահանգմանը. «Հիրավի եթե վրացական գիրը «հորինվել է» շուրջ 429 թ., դժվար է ենթադրել, որ վրացական արքայորդին մինչ այդ, վաղուց կտրված հայրենիքից, 420/421 թ. տասներկու տարեկան հասակում, և նրա հետ խլած ամեն մի կապ, կարող էր շուրջ 433 թ., այսինքն հինգ-վեց տարի վրացական գրերի «գյուտից» հետո Պաղեստինի հրեական անապատում ստեղծել վրացական վիմագրության նշանակալից հուշարձանները» (ՄՔ. 73)։

Այստեղ բոլոր թվերը ճշգրտման կարիք ունեն։

Որտեղի՞ց է «շուրջ 429 թվականը» իբրև վրաց գրերի «հորինման» տարի։ Հայկական աղբյուրները ուրիշ տվյալ են տալիս։ Կորյունի համաձայն, երբ Մաշտոցը գնում է վրաց աշխարհ քարոզչական գործունեության, հրաժեշտ է տալիս հայոց թագավոր Վռամշապուհին, բայց երբ վերադառնում է, արդեն գահի վրա էր Արտաշեսը։ Վռամշապուհը չկար։ Վռամշապուհը մահացել

է 414 թվականին։ Նշանակում է վրաց գրերի գյուտը Մաշտոցի կողմից պետք է, որ տեղի ունենար 413—415 թվականների միջև։

Երբ է ծնվել Պետրոս Իբերիացին, 409 թվականի՞ն, ինչպես ենթադրում է Մարկվարտը (այդ դեպքում տասներկու տարեկան նա կարող էր լինել 421 թվականին), թե՞ 412 թվականին, ինչպես կարծում է Մառը։ Ծերեթելին ավելի հարմար է գտել փոքր թիվը, բայց մի թվականը ընդունելու համար պետք էր մերժել մյուսը։ Սակայն դա խնդրի համար որևէ նշանակություն չունի։ Տարբերությունը երեք տարվա մեջ է։

Մեզ զարմացնում է 433 թվականը։ Ինչո՞ւ «շուրջ 433 թիվ» և եթե շուրջ, ինչո՞ւ 433։ Այդ թիվը Ծերեթելու մոտ ոչ մի հիմնավորում չունի։ Ինչպես տեսնում ենք, բանասերի կողմից երկու թվական եզրերը ճիշտ չեն համադրված։ Վրաց գրերի գյուտի և մերձհորդանանյան վանքում վրացական արձանագրությունների փորագրության միջև ընկնում է ոչ թե հինգ-վեց տարի՝ «շուրջ 429-ից» մինչև «շուրջ 433», այլ երեսունհինգ-երեսունվեց տարի՝ 413—15-ից մինչև 450-ական թվականները, որ կտրում-անցնում է քառորդ դարը։ Իհարկե, այդ ընթացքում Պետրոս Իբերիացին կարող էր հաղորդակից լինել մայր երկրում տեղի ունեցող իրադարձություններին և վրաց այբուբենով, որ վաղուց արդեն, երեսունհինգ-երեսունվեց տարի առաջ, հորինված էր, ստեղծել վրացական վիմագրության նշանակալից հուշարձաններ։

Այդպես, ոչ մի հիմք չկա Կորբոյի հայտնաբերած վրացական վանքը և վրաց արձանագրությունները VI-ից տեղափոխել V դար։ Արձանագրությունների մեջ հանդիպող անունների նույնականացումը ճիշտ չէ։ Բայց եթե այդպես էլ լինի և եթե կառույցը Պետրոս Իբերիացու մերձհորդանանյան վանքն է, և արձանագրությունները ինքն է փորագրել, միևնույն է, դա ապացույց չէ, որ V դարից առաջ վրաց գիր է եղել։

Արմազի արամեական և Բիր էլ Կուտի վրացական արձանագրությունների մեջ անտեղի է փնտրել վրաց գրի վաղեմության հետքեր և, ուղղակի, անհնար է որևէ կամուրջ փյունիկա-արամեական և վրաց գրերի միջև, որով վրաց գիրը փոխադրվեր մինչև մեր թվ. առաջ VII դար։

Այդ վարկածը սակայն համառորեն շարունակում է ուղիներ փնտրել։

1940 թվականի սեպտեմբերի 14-ին քննարկման է ներկայացվում «Վրաց գրականության պատմության» նախանմուշը, ուր

վային այսպիսի տողեր. «Քրիստոնեական եկեղեցին ոչնչացրեց հին վրացական հեթանոսական գրականությունը, իսկ ինքը ըսպրսեց թարգմանություններով զբաղվել» (ՄԿԱ. 189)։

Քննարկման ժամանակ Մ. Ի. Գոգիբերիձեն այդ պարբերության վերաբերյալ հանդես է գալիս դիտողությամբ.

«Կտրական է ասված, որ քրիստոնեական գրականությունից առաջ գոյություն է ունեցել հեթանոսական գրականություն։ Ինչ որ գրվել է մեր թե՛ պատմության և թե՛ գրականության մասին, բոլորը կարդացել եմ, սակայն նման փաստի գոյությունը և ոչ մի տեղ չեմ տեսել։ Այդ կարծիքը ինձ թվում է չափազանց վիճելի։ Թերևս այսպես ասվեր. «Հավանաբար քրիստոնեությունը ոչնչացրեց...» (ՄԿԱ. 189)։

Ի. Ջավախիշվիլին այդ առթիվ վերադառնում է նույն խնդրին։

«Բոլոր այն անձինք, որոնք դեռևս կրկնում են հայ հին գրող Կորյունի հեքիաթները, որ իբր թե Մեսրոպն է հայերի, վրացիների և աղվանների համար այբուբեն ստեղծել, սխալվում են։ Դա հեքիաթ է, մանավանդ որ Կորյունից վաղ շրջանում հայ հնագույն հուշարձանում նման որևէ տեղեկություն գոյություն չունի» (ՄԿԱ. 187)։

Ի՞նչ նկատի ունի գիտնականը Կորյունից վաղ շրջանի հայ հնագույն հուշարձան ասելով։ Այդպիսի հուշարձան չկա, որպեսզի այնտեղ որևէ տեղեկություն գոյություն ունենար։

Մ. Գոգիբերիձեից հետո նման ձայներ վրաց բանասիրության մեջ դառնում են հազվադեպ և դանդաղ մարում։

«Այսօր հին «տեսությունները» կամ զրույցները, որոնք պըտրտվում են քաղքենի շրջանակներում, ճշմարտության հետամուտ իսկական գիտնականի մոտ միայն ժպիտ են առաջացնում»,— գրում է Շ. Ջիձիգուրին (ՄՁՔ. 92)։

Եվ որպեսզի քաղքենի շրջանակներում այլևս չպտտվեն հին տեսությունները կամ զրույցները, փորձ արվեց դրանք մոռացության տալ։ Կոռնելի Կեկելիձեից մենք շատ անգամ քաղվածքներ բերեցինք, ուր վրաց գրերի ծագման մասին «հին տեսությունը» այնպես բնորոշ արտահայտվում էր։ Այդ հատվածները կարելի է կարդալ նրա «Վրաց գրականության պատմության» բնագրում, առաջին հրատարակությամբ, 1923 թ.։ Երկրորդ (1941 թ.), երրորդ (1954 թ.) և չորրորդ (1960 թ.) հրատարակություններում դրանք արդեն չկան։

Այժմ վրաց գրի ծագման մասին ստեղծվել է բավական մեծ գրականություն, որ շերտ է կազմում։ Այն որոնում է նոր միջոցներ վրաց գրի վաղեմությունը հաստատելու և մերժելու պատմագրական աղբյուրների տվյալները։ Այդ որոնման մեջ հաճախ այնպիսի կիրք է արտահայտվում, որ կորչում է ամեն մի գիտական հետաքրքրություն.

«Միայն ու միայն Իվանե Ջավախիշվիլու հայեցակետի շնորհիվ վրաց պատմագրությունը մշտապես ունեցել է այն հնարավորությունը, որպեսզի պաշտպանի վրաց գրի ինքնուրույնությունը և ազգային ընդհանուր սկզբունքները»,— գրում է Ռ. Պատարիձեն (ՄՄԵ. 169)։

Մնում է անպարզ, ինչո՞վ կարող են տուժել վրաց գրի ինքնուրույնությունը և ազգային ընդհանուր սկզբունքները, եթե ընդունվի, որ վրաց գիրը ոչ թե փյունիկա-արամեական ծագում ունի, այլ հեղինակային և ոչ թե գալիս է մ.թ.ա. VII կամ III դարից, այլ հորինվել է մ.թ. V դարում։ Սլավոնական գիրը ստեղծել են թեսալոնիկեցի հույն եղբայրներ Կոստանդինը և Մեթոդիոսը (Кирилл и Мефоди) մ.թ. IX դարում, բայց ոչ ոք չի մտածում, որ դրանով տուժում է ռուս կամ որևէ սլավոնական ժողովրդի գրի ինքնուրույնությունը, կամ ոտնահարվում նրանց ազգային սկզբունքները։

«Կորյունի պատմածը, Վրաստանում Մեսրոպի առաքելության և նրա կողմից վրաց այբուբենի ստեղծման մասին, վրաց քննադատներն առանց տատանվելու պարզ սուտ են համարում։ Մենք չենք ձգտի նրանց ապացուցելու, որ իրենց նախնիները չեն ստորացվում, որ ինչպես մեր նախնիները, ինչպես հռոմեացիները, ինչպես հույները, նրանք էլ գրի առաջին դասերը վերցրել են ուրիշ ժողովրդից։ Ինչևէ, դա չէ, որ անհանդուրժելի է նրանց հայրենասիրական հպարտությանը, անհանդուրժելի է այն, որ լուսավորությունը եկել է Հայաստանից։ Մենք չենք կարող նրանց համոզել, որ իրենց համարեն ս. Մեսրոպի պարտապաններ»,— գրում է Պ. Պետերսը (ՄԼՀ. 298)։

Ինչպիսին էլ լինեն նոր տեսությունները, պատմական փաստերը դժվար է շրջանցել։ V դարում հայոց, վրաց և աղվանից գրի ստեղծման մեծ իրողությունը հավաստում են.

ա) պատմագրական աղբյուրները. Պատմիչները պարզորոշ վկայում են, որ հայոց, վրաց և աղվանից գրերը ստեղծվեցին V դարում

բ) հնագրագիտական տեղեկությունները. Հայոց, վրաց և աղվանից վիմագիր և ձեռագիր հուշարձանների հետքերը տանում են մինչև V դար: V դարից առաջ այդ ժողովուրդներին վերաբերող գիր չի հայտնաբերված.

գ) գրչագրական տվյալները. Այնպիսի զարմանալի նմանություն է արտահայտվում երեք գրերի միջև, որ ոչ մի աչք, որքան էլ փորձված, առաջին հայացքից չի կարող տարբերել.

դ) պատմական հանգամանքները. Գրի ստեղծումը երեք երկրներում պայմանավորված էր քրիստոնեության վերարշավով, և Վրաստանում ու Աղվանքում՝ քրիստոնեության հաստատմամբ իբրև պետական կրոն:

Առաջին սկզբնաղբյուրը Կորյունն է՝ Մաշտոցի աշակերտը և V դարի Թարգմանչաց շարժման գործիչներից մեկը: Բայց եթե ասենք մի որևէ դժբախտ պատահարով Կորյունի երկը մեզ չհասներ, դարձյալ կարելի էր որոշակի սահմանել երեք ժողովուրդների գրի ստեղծման ժամանակը և ազգաբանությունը:

Գիրը ստեղծվեց V դարում, մեկ ձեռքով, մեկ խանձարուրում, և արարողը Մաշտոցն էր:

ԱՆՎԵՐՆԱԳԻՐ

Այս գլուխը ամփոփում չէ, այլ արտածում, որ կարող էր և բնաբան լինել:

Գիրը քայլում է հավատի հետքերով, այո, բայց եթե այն տոգորված է ուժով կամ ընդդիմությամբ, եթե հավատը իշխանություն է կամ ցույց նրա դեմ: Իսլամը և քրիստոնեությունը գիր տարան մի ամբողջ ծավալուն աշխարհ ոչ առանց ուժի: Նրանք կատարեցին ոգու ներխուժումն, որին ուղեկցեց գիրը: Քրիստոնեությունը ծնվեց հույն և ասորի ոլորտներում, բայց հավատի հետ քայլեցին հունարենն ու լատիներենը, իսկ ասորերենը դուրս մնաց երթից, չնայած «Հայր մերը» թերևս առաջին անգամ ասորերեն էին հնչել: Նրան չէր ուղեկցում իշխանությունը:

Հիշենք նորից ղպտիների և գոթերի օրինակը: Ղպտական և գոթական գիրն ստեղծվեց այն ժամանակ, երբ քրիստոնեությունը դեռ պետական կրոն չէր և չուներ քաղաքական ուժ, և հավատը պարտադրել չէր կարող: Արևելյան գոթերը և ղպտիները հեռու էին հելլենիզմից ու սեմական աշխարհից և գտնվում էին զարգացման այնպիսի մակարդակի վրա, որ դժվար էր նոր կրոնը

արմատավորել, և հավատը գիր տվեց, որպեսզի ճանապարհ բանա իր համար: Քրիստոնեությունը այդպես էր վարվում և շատ հետո աֆրիկյան ժողովուրդների ու հնդկացիների հետ—միսիոներական գրեր, որ ստեղծվում էին Բիբլիայի տարածման համար և իբրև ընկեցիկ մեռնում վաղաժամ: Դրանք չունեին ազգային բովանդակություն և դուրս էին մղվում քրիստոնեական ճշմարտությունների առաջին ծանոթությունից հետո: Ալեքսանդրիայի ղպտիները մոռացան իրենց գիրը և հունարեն հեգեցին, իսկ գոթերը մի կողմ թողեցին Վուլֆիլայի հրաշալի գյուտը, իրենց արծաթյա ձեռագիրը՝ Codex argenteus և խառնվեցին լատինական աշխարհին: Նույն ճակատագիրն ունեցավ և գլագոլիցան:

Իսլամը, սակայն, անցողիկ կամ ուղեկից գիր չստեղծեց: Նա ամեն տեղ իր հետ տարավ Ղուրանի սրբազան լեզուն և գիրը: Դա բոլորովին չի ասում, որ քրիստոնեությունն ավելի լայնախոհ էր, քան իսլամը, այլ որ իսլամը ավելի մատչելի էր և հեշտ էր իր համար ճանապարհ հարթում, և պետք չկար Ղուրան թարգմանել:

Հավատի կողմից ստեղծված գիրը. ղպտական, գոթական, աղվանական գրերը, խուցուրին, գլագոլիցան, կամ՝ գիրը, որին տանում է իր հետ հավատը. հունարենը և լատիներենը Եվրոպայի ու Փոքր Ասիայի ժողովուրդների համար, հունարենն ու ասորերենը հայոց համար IV դարում, արաբերենը և պարսկերենը իսլամի տիրապետության մեջ, կիրիլլիցան սլավոնական աշխարհում, գրեթե նույն բնույթն ունեն: Դրանք սկզբում անհաղորդ են ազգային մշակույթի նկատմամբ և անդեմ: Իսլամի ընդարձակ աշխարհում զարգացող մշակույթը միևնույն նկարագիրն ուներ, և այժմ հետազոտողին դժվար է ինչ-որ սահմաններ դնել արաբերեն կամ պարսկերեն հեգող տարբեր ժողովուրդների մշակույթի միջև: Խալիֆաթի ժամանակ ստեղծվեց արաբալեզու և արաբագիր գրականություն, որ սոսկ արաբական գրականություն չէ, իրանական ավազանում ստեղծվեց պարսկալեզու և պարսկագիր գրականություն, որ միայն պարսից գրականություն չէ: Նիզամին, որ ապրել է Անդրկովկասում XII դարում, և Խոսրով Դեհլևին՝ հյուսիս-արևելյան Հնդկաստանում XIV դարում, մշակում են նույն սյուժեն նույն լեզվով, և մինչև այժմ դեռ պարզ չէ ինչպես տարբերակել այդ շրջանի պարսկալեզու գրականությունը. դինաստիական, աշխարհագրական, լեզվական, սեռային, դավանական, թեմատիկ, ժամանակագրական, գրչական, ազգային, թե՞ որևէ այլ հատկանիշով: Դրանք թույլ են արտահայտված և՝ ոչ բնորոշ:

Բյուզանդական տիրապետության մեջ ստեղծվեց քրիստոնեական գրականություն, որ որևէ առանձին ժողովրդի չի պատկանում, միևնույն է հունարեն է, ասորերեն, թե ղպտերեն: Այդ շրջանակների մեջ էր և Հայաստանը IV դարում:

Մուսուլմանական աշխարհում գրականությունը միալեզու էր և հատուկ ընդհանուր մուսուլմանական աշխարհին: Քրիստոնյա աշխարհում այն միալեզու չէր, բայց դարձյալ ուներ ընդհանուր քրիստոնեական բնույթ:

Դ. Լիխաչովը այդ երևույթը դիտում է սլավոնական գրականության մեջ.

«Հին ռուսական գրականությունը ոչ միայն մեկուսացված չի եղել հարևան և հարավային գրականություններից, մասնավորապես հենց նույն Բյուզանդիայից, այլև, բոլորովին հակառակը, մինչև XVII դարի սահմանները, մենք կարող ենք ասել, նրա մեջ հստակ ազգային սահմանների բացակայության մասին: Մենք լիակատար հիմքով կարող ենք խոսել արևելյան և հարավային սլավոնների գրականությունների զարգացման ընդհանրության մասին: Արևելյան սլավոնների (ռուսների, ուկրաինացիների և բելոռուսների) և բուլղարների, սերբերի, ռումինների մոտ գոյություն ուներ միասնական գրականություն, միասնական գիր և միասնական (եկեղեցա-սլավոնական) գրական լեզու: Ավելին, գոյություն ուներ գրականության ընդհանրություն ոչ միայն արևելյան և հարավային սլավոնների մոտ, հնագույն շրջանում այն ընդգրկում էր և արևմտյան սլավոններին» (ՃԿԲ. 6):

Այդպես էր նաև Արևմտյան Եվրոպայի լատինագիր աշխարհում, և դժվար էր նշել ազգային որևէ բնորոշ, թեկուզ թույլ, սահման:

Գիրը և գրականությունը տարբերակվում են, երբ հավատը կրում է ազգային բնույթ և ձեռք բերում, եթե կարելի է ասել, քաղաքացիական շունչ: Ղպտական գիրը բոլորովին անտարբեր էր ղպտի քաղաքակրթության նկատմամբ և ղպտախոս զանգվածին տալով քրիստոնեական դոգմաների առաջին ծանոթությունը, մեռնում էր և տեղը զիջում հունարենին, քանի որ ալեքսանդրյան ղպտի և հույն քրիստոնյա համայնքները ոչինչ չունեին կիսելու: Բայց երբ VII դարից հետո առաջացավ իսլամի վտանգը, ղպտի գիրը վերապրեց իսլամի հետ դիմադրության մեջ և դարձավ ազգային: Գոթերի գիրը ավելի քիչ կենսունակ եղավ, որովհետև, չնայած այդ ժողովրդի խիստ ռազմաշունչ բնույթին, հավատի կամ

քաղաքական խնդիրներում հռոմեական և գոթական եկեղեցիների միջև հակասություն չառաջացավ, հռոմեական եկեղեցու դեմ չբուծեղծվեց գոթական տարբերակ, և հավատը դիմադրողականություն չէր արտահայտում:

Գլագոլիցայի և կիրիլիցայի ծնունդը շատ բանով կանխորոշում էին քաղաքական նկատառումները: Դրանք պայմանավորված էին սլավոնական աշխարհի ինքնորոշմամբ, բայց և վերաբերում էին Հռոմին և Բյուզանդիային: Արևմտյան և հարավարևելյան սլավոնական աշխարհների սահմանագիծը անցնում էր Բյուզանդիայի և Հռոմի վրայով: Վերջապես գլագոլիցան լուծվեց լատինական գրի մեջ, ինչպես Վուլֆիլայի այբուբենը, իսկ կիրիլիցան մի քանի դար հետո ծնեց ազգային գրեր. ռուսական, սերբական և այլն: Նկատենք, որ ռուսական գիրն ազգայնացավ մոնղոլների ճնշման դեմ դիմադրության պայմաններում:

Տրոհված լատիներենից ազգային գրեր ծնվեցին Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում. Գերմանիայում՝ XIII դարում, Անգլիայում՝ XIV դարում, Ֆրանսիայում՝ XIII դարում և ինքնուրույն ձեռք բերեցին ավելի ուշ՝ XVI դարից, որ պատմության մեջ հայտնի է իբրև Ռեֆորմացիայի շրջան: Ազգային գիր ստեղծեց ոչ թե Վուլֆիլան, այլ Մարտին Լյութերը, չնայած նա ոչ մի այբուբեն չի հեղինակել: Վուլֆիլայի Բիբլիան ազգային գրերով էր, բայց ավելի մոտ էր Վուլգատային, քան Լյութերի կողմից այնպես մեծ կրքով թարգմանված աստծո գիրքը, որ լատինագիր էր և ծառայում էր Վուլգատայի դեմ:

Պարսիկներն անցան ազգային գրի, երբ կարողացան ինչ-որ կերպ իսլամի մեջ իսլամ ստեղծել՝ շիիզմ: Հայ ազգային գիրը ստեղծեց և հասակ առավ Քրիստոսի միաբնակության գաղափարի հետ, որ ընդդիմություն էր հույն եկեղեցուն, իսկ նրա տատամները հույն և ասորի ուժերի հակամարտությունն էր: Հետաքրքիր է, որ Լեհաստանում հայ համայնքը կաթոլիկություն ընդունելուց հետո արագորեն լուծվեց, կորցնելով իր գիրն ու լեզուն, որովհետև այլևս դիմադրության եզրեր չունեցավ: Մինչև VII դար վրաց և հայոց հոգևոր միտքը միախոհ էր Քրիստոսի բնության մասին, բայց երբ VII դարից հետո վրացիները որոշեցին, որ հայերը հերձվածողներ են, առաջացավ վրացական գրականություն՝ «վրացական ավետարան», «վրացական ճաշոց», և ստեղծվեց վրացական գիր:

Ազգային գրի հեղինակ են Մաշտոցը, Կյուրիոնը, Լյութերը,

Յան Հուսը, կամոինշը։ Թերևս այս շարքը տարօրինակ թվա, բայց այդպես է, եթե վերանանք բուն այբուբեն ստեղծելու փաստից, կամ թե ինչ ձև ունեին դրանք, կամ ով քանի հնչյուն ավելացրեց։ Ազգային գիրն այն է, եթե զարգացնում է ազգային դպրություն։

Գիրը քայլում է հավատի հետքերով, կամ՝հավատի հետ։ Առաջին դեպքում այն սոսկ հավատի արտահայտչամիջոց է, երկրորդ դեպքում՝ ազգային լծակ։

ՓԱԿԱԳԾԻ ՄԵՋ

Հայրենիքը թերևս ամենից առաջ լեզուն է։

ՄԱՐՏԵՆ ԴՅՈՒԳԱՐ ՌՈԺԵ

Հայկական միջնադարում գիրը ամենանվիրական մասունքն էր։ Այն սրբացավ հենց իր ծննդի պահից և այդպես էլ մնաց։ Չկա մի արժեք հոգևոր կյանքում, կամ՝ պատմական իրողություն, որ ինչ-որ տեղ չիամրի, կամ չունենա իր հերձվածը՝ իր զոյլոսը և զարեհավանցին, իսկ գիրը և նրա մեծ ստեղծողները՝ չունեն։ Վռամշապուհը, Մաշտոցը, Սահակը և Թարգմանիչք, որ շունչ տրվին գրին և՝ կենդանություն, մտան Հայամավուրք։ Նրանց հիշատակը անեղծ ապրում է և այսօր։

Գիրը հոմանշվում, նույնացվում է լեզվի հետ, իսկ լեզուն՝ ազգի։

Հին աշխարհում ազգերի սահմանակցությունը չէր արտահայտում լեզուն, ավելի ճիշտ՝ լեզուն չէր ենթադրում էթնիկական և հասարակա-քաղաքական ամբողջություն, այլ նույնախոս մարդկանց զանգված և, թերևս՝ ժողովուրդ։ Դեռ ազգ և ազգային, ըմբռնում չկար կամ չափազանց թույլ էր։ «Ազգ» նեղ ցեղային, ընտանեկա-դինաստիական իմաստ ուներ։ Օղիշեից կարելի է բերել բնորոշ օրինակներ. Հազկերտը հրովարտակ է արձակում. «Ամենայն ազգ և լեզուք, որ են ընդ իմով իշխանութեամբ՝ դադարեսցեն յիւրաքանչիւր մոլոր օրինաց, և միայնոյ եկեսցեն յերկրպագութիւն արեգական» (եմ. 17), կամ՝ «Զի՞նչ ինչ վնաս գործեալ է իմ, և զո՞ր յանցս յանցուցեալ կամ առ ազգս, կամ առ լեզուս, կամ առ անձն իւրաքանչիւր», (եմ. 83)։

Հանկացություններն այստեղ թվարկվում են կարևորից քիչ կարևոր. ազգ, լեզու, անձ («ամենայն ազգ և լեզուք», «կամ առ ազգս, կամ առ լեզուս, կամ առ անձն»)։ Նախ՝ ազգ, ապա՝ լեզու և հետո՝ անձ, կամ անհատ։ Լեզուն, որ այստեղ արտահայտում է համախոս մարդկանց զանգված, ժողովուրդ, ավելի երկրորդային է, քան ազգ, որ նշանակում է ազգացեղ, տոհմ, տուն կամ դինաստիա։

Որ Օղիշեի մոտ ազգ՝ տոհմ, տուն կամ ազգացեղ է նշանակում, երևում է նրա այլ էջերից։ Պատմիչը բերում է Ավարայրում նահատակվածների ցանկը.

«Եւ այս անուանք են քաջ նահատակացն, որ անդէն ի տեղւոջն կատարեցան.

Յազգէն Մամիկոնէից քաջն Վարդան... յազգէն Խորխոռունեաց... յազգէն Պալունեաց... յազգէն Գնթունեաց... յազգէն Դիմաքսենից...» և այլն (եմ. 119)։

Մենք տեսանք, որ դինաստիաները ունենալով նեղ ցեղային կամ ընտանեկան հատկանիշ, միաժամանակ վերազգային էին։ Նրանց համար նույն լեզվով խոսելը պետականության սկզբունքի հետ կապ չուներ և ոչ մի նշանակություն՝ կառավարման մեջ։ Ահա թե ինչու, երբ Աքեմենյան հզոր դինաստիայի տիրապետության շրջանում արամեերենը դարձավ lingua Franca և դուրս վանեց պարսկերենը, նրանք որևէ կիրք չցուցաբերեցին, և բոլորովին տարօրինակ չէր, որ հույների նկատմամբ և հունարեն՝ Աքեմենյանները դրամների վրա իրենց զգացումներն էին արտահայտում։

Հետաքրքիր է հին Եգիպտոսի պատմությունից մի դրվագ, որ լավ արտահայտում է, թե ինչով կարող էր գծվել որևէ տարածքի քաղաքական քարտեզը։

Մարեայի և Ապիսի բնակիչները դիմում են Ամմոնի պատգամախոսին, որ իրենց թույլ տրվի կովի միս ուտել, քանի որ իրենք լիբիացիներ են, խոսում են տարբեր լեզուներով և ոչինչ ընդհանուր չունեն եգիպտացիների հետ։ Ամմոնի պատգամախոսը մերժում է նրանց, ասելով՝ «Բոլոր մարդիկ, որոնք ապրում են էլեֆանտինից ցած և խմում են Նեղոսի ջուրը, եգիպտացի են» (ՇԽՋ. 85)։

Հասկանալի է, Մարեայի և Ապիսի բնակիչները դժգոհ են մնացել Ամմոնի պատգամախոսից, բայց դա ոչինչ չի նշանակում։ «Լեզուն» արժեքավորվեց այն ժամանակ, երբ «լեզվի» և

«ազգի» շահերը զուգամիտվեցին և «լեզուն» դիտվեց իբրև էթնո-քաղաքական ամբողջություն։ Այն փոխարինեց «ազգին», կամ ավելի ճիշտ՝ իր մեջ ներառեց «ազգը», իսկ «ազգը» իբրև տեր-մին դեռ երկար պահպանեց իր առաջին իմաստը։

Հետևենք այդ ընթացքին հայ իրականության մեջ IV—V դարերում։

Փավստոս Բուզանդը Պապի սպանության առթիվ գրում է.

«Եւ սգային ամենայն ազատք և շինականք, ծագէ ի ծագ, ամենայն սահմանաց երկրին Հայոց, ազատք և շինականք, ամենայն բնակիչք տանն Թորգոմայ, հայ լեզուն առհասարակ» (ՃԻէ. 191—192)։

Երբ Ներսես կաթողիկոսը գնում է Բյուզանդիա, երկիրը սգի մեջ է մտնում.

«Աշխարհ ամենայն Հայոց լեզուին. ի գաւառաց գաւառաց, կողմանց կողմանց, տեղեաց տեղեաց մեծամեծք աշխարհակալք, գաւառատեարք, նահապետք մեծազգեացք և ամենայն ուխտ քա-հանայութեան, ժողովք միաբանական ժողովրդոցն ի սուգ տխրու-թեան ընկղմեալ էին վասն իւրեանց հօտապետ գլխաւորին»,— գրում է պատմիչը (ՃԻէ. 90)։

Այս երկու օրինակներում լեզուն լոկ միայն համախոս մարդ-կանց զանգված չէ, այլ ազգ, որ ունի ընդհանուր շահեր, քաղա-քական գիտակցություն, հետաքրքրություններ ընդհանրություն և ընդհանուր ճակատագիր։

«Հայ լեզուն առհասարակ»՝ հայ ժողովուրդն է, «աշխարհ ամենայն Հայոց լեզուին»՝ Հայաստանը կամ հայրենիքը։

Լեզվի ազգայնացումը, կամ, ավելի պարզ՝ ազգային ինք-նաճանաչումը սկսվեց դիմադրությունից և քայլ առավ դիմադրու-թյամբ։ Այդ մասին մենք արդեն խոսել ենք, և մեր այս գիրքը հենց դրան էր նվիրված։

Ահա թե ինչպես է ներկայացնում Ղազար Փարպեցին գնացող ժողովրդին.

«Ոչ երեւէր այնուհետեւ առաւել տէրն քան զծառայ և ոչ ազատ փափկացեալ և ոչ գեղջուկ վշտացեալ, ոչ ոք քան զոք նուազեալ յարութենէ։ Մի սիրտ յօժարութեան ամենեցուն, արանց և կա-նանց, ծերոց և տղայոց» (Խ. 67)։

«Մի սիրտ յօժարութեան ամենեցուն», «հայ լեզուն առհա-սարակ»։ Դրանք ինչ-որ տեղ և պատմական ինչ-որ պահի դառ-նում են մեկ ըմբռնում, նույնանում են։

Լեզուն փոխաբերաբար արտահայտում է ազգի գաղափարը իբրև ամբողջություն, լինելով այդ ամբողջության ամենաբնորոշ և պարզ արտահայտիչը։ Լեզուն ազգի համար դառնում է նույնաց-նող՝ ինքն իր մեջ և տարբերող՝ այլոց նկատմամբ։ Լեզուն դեռ-ևս մնում է էթնո-քաղաքական միավորի միակ որոշիչը։ Ամբողջ V դարի մատենագրության մեջ «հայ» բառի եզակի թվով գործա-ծություն չկա, իսկ «հայրենիք» նշանակում է կայք, կալվածք, սե-փականություն, և այժմյան իմաստը չունի։ Այդ ամենին փոխա-րինում է «լեզուն»։

Եթե հայ ժողովուրդը հառնում է իբրև «հայ լեզու», ապա հասկանալի է, հայ լեզուն ձեռք է բերում մեծ խորհուրդ և ստա-նում առաջին դեր։ Ահա թե ինչու այնքան կարևոր է դառնում լեզվի խնդիրը։ Պայքարը կենտրոնանում է այդտեղ։ Դրանից էլ ծնվում են գրի գաղափարը և գիրը։

Անել վիճակի մեջ երկտակված երկրում քաղաքական միա-վորող ուժը եկեղեցին էր, և եկեղեցու համար միավորող ուժը՝ հավատը և լեզուն։

Բայց դա այդպես էր ոչ միայն V, այլև՝ XIX դարում.

«Մեկ ազգի սահողը, իրար հետ միացնողը լեզուն ա ու հա-վատը,— գրում է Խաչատուր Աբովյանը՝ վերարթնացող ժողովրդի լուսավորիչը,— Ձեզ եմ ասում, ձեզ, հայոց նորահաս երիտա-սարդք. ձեր անումին մեռնիմ, ձեր արևին ղուրբան, տասը լեզու սովորեցեք, ձեր լեզուն, ձեր հավատը գայիմ բռնեցեք» (ԽԳ. 72—73)։

Առհասարակ պատմության մեջ լեզվի նկատմամբ արթնացած հետաքրքրությունը ազգային տագնապի և ազգային դիմադրու-թյան արտահայտություն է, և լեզուն առավել արժեք ու իմաստ է ձեռք բերում հենց այդ պահերին։

Փաստաթուղթը փորձում է իմանալ, թե որ ժողովուրդն է ավելի հին։ Նա երկու նորածինների հանձնում է հովվին և պատվի-րում, որ ոչ մի խոսք չարտասանվի նրանց մոտ։ Հովիվը պահում է մանուկներին այծի կաթով և երկու տարուց հետո նրանցից հանկարծ լսում է միևնույն բառը՝ βεκος։ Նա այդ մասին հայտ-նում է Փաստաթուղթին։ Փարավոնը ցանկանում է մանուկներին անձամբ լսել։ Նրանք նույն բառը կրկնում են փարավոնի մոտ։ Փաստաթուղթը հարցականդելով իմանում է, որ դա բրակերեն է և նշանակում է հաց։ Դրանով պարզ է դառնում, որ բրակացիները և իրենց լեզուն ավելի հին են, քան եգիպտացիները և եգիպտե-րենը (ՃԽՋ. 80)։

Դժվար է հավաստիանալ, այդպիսի փորձ դրել է Փսամետիքոսը, թե՝ ոչ։ Ամեն դեպքում Հերոդոտը դա լսել է Մեմֆիսի քրմերից, և իր մեջ կարևոր իմաստ է պարունակում։ Եգիպտացին իր լեզուն ամենահինը չի համարում։ Նա դրան որևէ նշանակություն չի տալիս։ Փարավոնների Եգիպտոսում, ինչպես Աքեմենյանների Իրանում լեզվի մեծության և առաջնության խնդիր չկար։

Այդպիսի խնդիր չկար և հույն աշխարհում Հերոդոտի ժամանակ, այլապես նա այդ տեղեկությունը գրի չէր առնի, կամ դրան ուրիշ բացատրություն կտար։ Եվ եթե այդպիսի փորձ աներ Տիգրան Բ-ն, ապա նրա կողմից հովվին հանձնած երեխան նույնպես կարտասաներ βέκος կամ՝ ἄρτος, համենայն դեպս՝ ոչ հայ։ XIX դարի սկզբին սակայն, երբ հայ ժողովուրդը ձգտում էր ազգային ինքնահաստատման, երեխան հայ է արտասանում։

Ռուսաց լեզուն ռուս արիստոկրատիայի և կառավարող դինաստիայի մեջ ուղղակի վտարված էր։ Ալեքսանդր Ա-ի քրոջ՝ եկատերինա Պավլովնայի մասին պատմաբանը գրում է, որ նա «հրաշալի տիրապետում էր ոչ միայն ֆրանսերենին, այլև՝ ռուսերենին, որ այդ ժամանակ հազվադեպ էր» (ՃՀ. 545—546)։

Երկրի ընդերքում, սակայն, բարձրանում է ինքնահաստատման ալիքը, և ռուսաց լեզուն ձեռք է բերում առանձին հմայք։

Կառլոս Ե-ն մի անգամ ասել է, թե իսպաներենով կարելի է խոսել աստծո, ֆրանսերենով՝ բարեկամի, գերմաներենով՝ թշնամու, իտալերենով՝ կանանց հետ։

Կառլոս Ե-ն այստեղ առանձին շահագրգռություն չի դնում։ Իր բնութագրումների մեջ նա անկողմնակալ է, ինչպես Փսամետիքոսը։

Մ. Վ. Լոմոնոսովին՝ XVIII դարի ռուս մեծ մտածողին հայտնի է Կառլոս Ե-ի լեզուների բնութագիրը, և նա իր դիտողությունն է անում.

«Եթե Կառլոս Ե-ն ռուսաց լեզվին ծանոթ լիներ, ապա, իհարկե, կավելացներ, որ նրան հատուկ է այդ ամենը, քանի որ նա ռուսաց լեզվի մեջ կգտներ իսպաներենի հոյակապությունը, ֆրանսերենի աշխուժությունը, գերմաներենի ամրությունը, իտալերենի քնքշությունը, ինչպես և՝ հունարեն ու լատիներեն լեզուների հարըստությունը, արտահայտչական ուժն ու հակիրճությունը» (ՃՀԲ. 391—392)։

Լեզուների նման համեմատությունը ավելի մեծ վաղեմություն ունի։ V դարի հայ պատմիչ Եղիշեն գրում է.

«Գեղեցկաբանութիւն եղև ի մի խոշոր լեզուէն, փափուկ՝ հելլէնն, սաստիկ՝ հռոմայեցին, սպառնական՝ հոնին, աղաչական՝ ասորին, պերճական՝ պարսիկն, գեղեցկազարդ՝ ալանն, ծաղրական՝ գունդն, տափակախոս խաւարաձայն՝ եգիպտացին, ճաճուղական՝ հնդիկն, համեղական՝ հայն, որ կարէ զամէնն յինքն ամփոփել» (ՄՀՀ. 48ա)։

Ինչպես տեսնում ենք, V դարում Եղիշեն առաջնություն է տալիս հայերենին, գտնելով, որ այն կարող է բոլոր լեզուների հատկություններն իր մեջ ամփոփել, ինչպես XVIII դարում Լոմոնոսովը՝ ռուսերենին։ Եվ այդ երկու շրջաններում էլ երկու ժողովուրդները կանգնած էին անցման ելագծի վրա և ձգտում էին ինքնահաստատման։

Ինքնահաստատման էր ձգտում և վրաց աշխարհը X դարում, և հենց այդ ժամանակ էլ արժեքավորվում է վրացական լեզուն։ X դարի անանուն մի հեղինակ գրում է, որ ամենահինը վրացերենն է և սպատում է Տիրոջ գալստյանը.

«Եվ պճնազարդ և Տիրոջ անվամբն օրհնեալ այս գեհհիկ և փտնած լեզուն սպատում է Տիրոջ երկրորդ գալստյան և ունի նշան, որ իննսուն և չորս տարով մեծ է ուրիշ լեզուներից Քրիստոսի գալստից մինչև այսօր» (ՄՀՔ. 179)։

Վրացերենը սպատում է Տիրոջ երկրորդ գալստյանը, «որպեսզի նրանով աստված մերկացնի բոլոր լեզուները»։

Եղիշեն, ընդունելով լեզվաստեղծման եկեղեցու տեսակետը, գտնում է, որ ավելի լավ է աշտարակաշինությունից հետո լեզվի իրողությունը՝ բազմալեզվայնությունը և ոչ՝ առաջ, երբ կար մեկ լեզու։ Գեղեցկութիւն եղև ի մի խոշոր լեզուէն։

«Եւ որպէս գոյն առ գունով պայծառանայ,— գրում է Եղիշեն,— եւ դէմք ի դիմաց և հասակ առ հասակ, եւ արուէստ առ արուէստ և գործ առ գործով, նոյնպէս և լեզու լեզուաւ գեղեցկանայ պիտանացու առ ստուգաբանութիւն։ Եւ որ կարի խաղտալուր լեզուն է, օգուտ գտանի» (ՄՀՀ. 48ա)։

Լեզուն լեզվով է գեղեցկանում, և ամենակոպիտ լեզուն էլ օգտակար է։

Բայց լեզուների առաջնության խնդիրը, որ հետաքրքրել է մարդկանց Փսամետիքոսի օրերից ի վեր, մնում է անլուծ։ Եվ, թերևս, դրա ճիշտ պատասխանը տալիս է ակադեմիկոս Պաուլ Արիստեն, որ գիտե շուրջ 40 լեզու.

—Ձեր կարծիքով ո՞ր լեզուն է ամենագեղեցիկը,—հարցնում է նրան մի լրագրող։

—Միշտ մայրենին,— պատասխանում է Արիստեն (ՃՂԲ. 4)։

ՑԱՆԿ
ՆՇՎԱԾ ԴՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ

Ա Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, Երևան, 1944։*

Բ Մ. Աբեղյան *Մեսրոպ Մաշտոցը և գրի ու գրականության սկիզբը,— ՄՄԱ։*

Գ Ա. Աբրահամյան, *Հայ գրի ու գրչության պատմություն, Երևան, 1959։*

Դ Ա. Աբրահամյան, *Հայոց գիր և գրչություն, Երևան, 1973։*

Ե Ա. Աբրահամյան, *Նախամաշտոցյան հայ մատենագրությունը և դանիելյան գրերը, ՊԲՀ, 1963, № 4։*

Զ *«Ագաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց», աշխատությամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան, Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909։*

Է *Սա վարքն է սուրբ Գրիգորիի (Աղրիդուրիուս), որն ուսուցանեց Հայաստանում (Արմինիա) և նրա գավառներում։ Նրա բարեխոսությունը պահպանի մեզ, ամեն,—Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, ՊԲՀ, № 1, 1973։*

Ը Ն. Ադոնց, *Գրիգոր Լուսավորիչ և Անակ Պարթև,—«Հայրենիք», 9, 1928։*

Թ Ն. Ադոնց, *Մաշտոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների, ՄՄԱ։*

Ժ Ղ. Ալիշան, *Հայապատում, Վենետիկ, 1901։*

ԺԱ Ղ. Ալիշան, *Արշալույս քրիստոնեության Հայոց (երկ. տպ.), Վենետիկ, 1920։*

ԺԲ Ղ. Ալիշան, *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրոնք հայոց, Վենետիկ, 1910։*

ԺԳ Ն. Ակինյան, *Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ, ՀԱ, ՄԳ, 1949։*

ԺԴ Ն. Ակինյան, *Ս. Մաշտոց վարդապետ, Վիեննա, 1949։*

ԺԵ Ն. Ակինյան, *Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան և Վրաստան, Վիեննա, 1949։*

ԺԶ Անառոն Վանանդեցի, *Պատմութիւն սրբոյ Նշանին Նունէի վրաց տան առաջնորդի, ԺԵ. 102—114։*

ԺԷ Է. Աղայան, *Մեսրոպյան այբուբենը և ուղղագրությունը, ՄՄՀ։*

ԺԸ Հ. Անեայան, *Հայոց գրերը, Վիեննա, 1928։*

ԺԹ Հ. Անեայան, *Հայոց գրերը, Երևան, 1968։*

Ի Հ. Անեայան, *Հայկական մատենագիտություն, Ա, Երևան, 1959։*

ԻԱ Հ. Աստուրյան, *Քաղաքական վերաբերութիւն ընդ մէջ Հայաստանի և Հռովմայ, Վենետիկ, 1912։*

ԻԲ Թ. Ավդալբեկյան, *Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1969։*

ԻԳ Մ. Ավդալբեկյան, *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը (5-րդ դար), Երևան, 1971։*

ԻԴ Հ. Առմեն, *Պատմական քննարկումներ, Պեյրութ, 1968։*

ԻԵ *«Բառք նշանագրաց Եփեստոսի», ՄՋ, № 3318։*

ԻԶ Հ. Բարթիկյան, *Գառնիի հունարեն արձանագրությունը և Մովսես Խորենացին, ՊԲՀ, 1965, № 3։*

ԻԷ Հ. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae» *հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ քաղքեդոնական սկզբնաղբյուր, ԲՄ, 1962։*

ԻԸ Նարայր Բյուզանդացի, *Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս, 1900։*

ԻԹ Հ. Գաթրճյան, *Պատմութիւն մատենագրութեան Հայոց, Վիեննա, 1851։*

Լ Հ. Գաթրճյան, *Տիեզերական պատմություն, Բ, Վիեննա, 1852։*

ԼԱ Ա. Մ. Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց, մասն Գ, Թիֆլիս, 1895։*

ԼԲ Հ. Գելցեր, *Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1897։*

ԼԳ *«Գիրք Քղթոց», Թիֆլիս, 1901։*

ԼԴ *«Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի լուսաւորչի Յամախապատում ճառք եւ աղօթք», Վենետիկ, 1838 (I հրատ.), 1894 (II հրատ.)։*

ԼԵ *«Դաւթի բանաստիրի Բաղիշեցւոյ ծաղկաքաղ արարեալ ի բազում պատմագրաց», «Մանր ժամանակագրություններ», կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, հ. 2-րդ, էջ 300—378։*

ԼԶ *«Իմաստութիւն Դաւթի Քերթողի», «Բազմավէպ», 1848։*

ԼԷ *«Եզընկայ վարդապետի Կողբացւոյ եղծ աղանդոց», Թիֆլիզ, 1914։*

ԼԸ *«Ընշանագիր կարգաց բանից եղնկանն Երեքցւոյ», ՃԳ. 266—268։*

ԼԹ *«Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1859։*

Խ *Եղիշէի վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բազդատութեամբ ձեռագրաց, աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երեվան, 1957։*

ԽԱ Գ. Նաճապետյան, *Ուղղագրութիւնք Կորեան պատմութեան եւ վարուց ս. Մեսրոբայ, Բազմավէպ, 1907։*

ԽԲ *«Եվսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն եկեղեցւոյ», Վենետիկ, 1877։*

ԽԳ Խ. Աբովյան, *Վերք Հայաստանի, Երևան, 1959։*

ԽԴ Ա. Ջամիճյան, *Հայոց եկեղեցու պատմություն, Նոր Նախիջևան, 1908, էջ 89—90։*

ԽԵ *«Պատմութիւն Տարօնոյ զոր թարգմանեաց Զենոբ Ասորի», Վենետիկ, 1832։*

ԽԶ Գ. Էմին, *Երկերի ժողովածու, հ. 1, 1975։*

ԽԷ Մ. Էմինեան, *Հնախօսութիւնք ի վերայ հայկական հեթանոսութեանց, թարգմանեաց ի գաղղիական բնագրէ Յովհաննէս պր. Տ. կրտ. Տէրոեանց, Արմաշ, 1875։*

ԽԸ Շ. Էնջլեճ, *Կրոնի ծագումը, Երևան, 1956։*

ԽԹ *«Ճաղոպա իմաստութեան անվարժ տղայոց ուսման, արարեալ Թովմա վարժապետի ի խնդրոյ աշակերտաց իւրոց», ՄՋ, № 7117։*

Ծ Հ. Հ. Թորոսյան, *Քանի մը խնդրական կետեր Կորեան գրքին մէջ, Բազմավեպ, 1932։*

ԾԱ Լեո, *Հայոց պատմություն, Ա,—Երկերի ժողովածու, Ա, Երևան, 1966։*

ԾԲ Լեո, *Մեսրոպ Մաշտոց, Երևան, 1962։*

ԾԳ Յու Լիպս, *Իրերի ծագումը, Երևան, 1957։*

ԾԴ Զ. Լուկոտկա, *Գրի զարգացումը, Երևան, 1955։*

ԾԵ Լ. Խաչիկյան, *Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան 1600-ամյակը, ԲՄ, № 7, 1964։*

ԾՋ Լ. Խաչիկյան, Նախամեսրոպյան գրի հարցը և հմայագրերը, ՊԲՀ, 1963, № 4։

ԾԷ Լ. Խաչիկյան, Օտարալեզու հայ գրականությունը 4-րդ դարում, ՊԲՀ, 1973։

ԾԸ Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վազգեն Հակոբյանի, հ. Ա, Երևան, 1964, հ. Բ, Երևան, 1971։

ԾԹ Կարապետ եպս. Սասանեցւոյ ներբողեան յաղագս վարուց եւ մահուան Ս. Վարդապետին Մեսրոպայ, հրատարակեց Մ. Վ. Տեր-Մովսեսյան, Վաղարշապատ, 1897։

Կ Կոչյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Երևան, 1941։

ԿԱ Կորիւն, Պատմութիւն վարուց Ս. Մաշտոցի, հրատարակեց հանդերձ ներածութեամբ և ծանոթութիւններով Հ. Ներսես Վ. Ակինյան, Վիեննա, 1952։

ԿԲ Կորիւն, Վարք Մաշտոցի, ուղղեալ և լուսաբանեալ ի Գառնիկ Ծնտզլեանէ, Երուսաղեմ, 1930։

ԿԳ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցւոյ Համառօտ Պատմութիւն, Վենետիկ, 1865։

ԿԴ Հայ ժողովրդի պատմություն, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ. 1, Երևան, 1971։

ԿԵ Ի. Հարությունյան, Հայոց գիրը, Թիֆլիս, 1892։

ԿԶ Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք, ԲՄ, 1956, № 3։

ԿԷ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969։

ԿԸ Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Մալխասյան, Թիֆլիս, 1904։

ԿԹ Կ. Ղաֆադարյան, Ավանի երկլեզվյան ծածկագիր արձանագրությունը, Երեվան, 1945։

Հ Ս. Մալխասյան, Ե՞րբ են հայերն ընդունել քրիստոնեությունը, «Էջմիածին», Ա, 1944։

ՀԱ Ստ. Մալխասյանց, Հայոց գիրը (գրախոսություն Ի. Հարությունյանի գրքի), «Տարազ», № 3, 1893։

ՀԲ Ֆ. Մակլեր, Հայաստանը և Իլանդիան, «Էջմիածին», 1971։

ՀԳ Հ. Մանանդյան, Արմավիրի հունարեն արձանագրությունները նոր լուսաբանությամբ, Երևան, 1946։

ՀԴ Հ. Մանանդյան, Գառնիի հունարեն արձանագրությունը և Գառնիի հեթանոսական տաճարի կառուցման ժամանակը, Երևան, 1946։

ՀԵ Հ. Մանանդյան, Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ ժողովրդի պայքարը մշակութային ինքնուրույնության համար, ՄՄա։

ՀԶ Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. Բ, մասն Ա, Երևան, 1957։

ՀԷ Ա. Մարտիրոսյան, Հայաստանը և առաջին Սասանյանները, ՊԲՀ, 1975, № 3։

ՀԸ Ա. Մարտիրոսյան, Սասանյանները և Հայաստանի քաղաքական շրջադարձը III դարում, ՊԲՀ, № 1, 1979։

ՀԹ Հ. Մարտիրոսյան, Հայաստանի նախնադարյան նշանագրերը և նրանց ուրարտա-հայկական կրկնակները, Երևան, 1973։

Ձ Մատթէոս Ջուղայեցի, Քննութիւն Գործոց առաքելոց, ՄՋ, № 1402։

ՁԱ Մատթէոս վարդապետի քարոզ ի բան. Ես եմ հովիւն քաջ, ՄՋ, № 2229։

ՁԲ Լ. Մելիխսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Երևան, 1934, հ. Ա.։

ՁԳ Լ. Մելիխսեթ-Բեկ, 16-րդ դարու Ասլանի որդի Սարգսի քառալեզվյան հազվագյուտ արձանագրության մասին, ՀԳՏ, № 7, 1946։

ՁԴ Հ. Մելիքյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից (III—V դարեր), Երևան, 1970։

ՁԵ Մեսրոպ Երեց, Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթևի Հայոց հայրապետի, Սոփերք հայկականք, Զ, Վենետիկ, 1853։

ՁԶ Երանելւոյն Մեսրոպայ Հայոց վարդապետի Խոսք ընդդէմ հմայից, ՀԱ, 1958։

ՁԷ Մխիթար Գոշ, Դիրք դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խ. Թորոսյանի, Երևան, 1975։

ՁԸ Ա. Մնացականյան, Աղվանից աշխարհի գրականության հարցի շուրջը, Երևան, 1966։

ՁԹ Ա. Մնացականյան, Մեսրոպ Մաշտոցը և Հայաստանյան սեպագրերը, «Սովետական գրականություն», № 4, 1972, էջ 157—163։

Ղ Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրությամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, Մովսես Խորենացի, «Հայոց պատմություն», թարգմ. Ս. Մալխասյանի, Երևան, 1940։

ՂԱ История Агван Моисея Каганкатваци, СПб., 1861.

ՂԲ Մովսիսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից Աշխարհի, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860։

ՂԳ Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941։

ՂԴ Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ Հայոց հայրապետի ճառք, Վենետիկ, 1860։

ՂԵ Ներսես Շնորհալի, Վիպասանութիւն, Երևան, 1981։

ՂԶ Մ. Ջամչյան, Պատմութիւն հայոց, հ. Ա, Վենետիկ, 1784։

ՂԷ Ջարլզ Սնոուի հարցազրույցը, «Գրական թերթ», 1, X, 1975։

ՂԸ Պատմութիւն վասն Դաւթի եւ Մովսէսի Խորենացւոյ, Գ. Սրվանձտյան, Հնոց նորոց, Կ. Պոլիս, 1874։

ՂԹ Է. Պիվազյան, Նախամաշտոցյան հայ գրի ու գրականության հարցի շուրջը, ՊԲՀ, 1962, № 4։

Ճ Ն. Պողարյան, Նորագյուտ հատված Ղազար Փարպեցու «Հայոց Պատմութեան», ԲՄ, № 8, 1967։

ՃԱ Թուղթ Պրոկղեայ եպիսկոպոսի առ սուրբն Սահակ Հայրապետ հայոց և առ սուրբն Մաժդոց, աշխատասիրությամբ՝ Արիստակես Վարդանյան, ՀԱ, 1921։

ՃԲ Համառօտ Պատմութիւն վրաց, ընծայեալ Ջուանշէրի պատմչի, Վենետիկ, 1884։

ՃԳ Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով և ծանօթութիւններով Արշակ Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893։

ՃԴ Խ. Սամվելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, Ա, Երևան, 1941։

ՃԵ Բ. Մարգիսեան, Ագաթանգեղոս և իր բազմադարեան գաղտնիքն, Վենետիկ, 1890։

ՃԶ Պատմութիւն Սեբէոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979։

ՃԷ Գ. Սևակ, Մեսրոպ Մաշտոց, հայկական գրերի և մատենագրության սկզբնավորումը, Երևան, 1962։

ՃԸ Գ. Սևակ, Մեսրոպյան գրերը, նրանց կառուցվածքի սկզբունքները և աղբյուրները, ՄՄՀ։

ՃԹ Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմութիւն, թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ. Տեր-Մովսեսեան, Վաղարշապատ, 1897։

ՃԺ Ստեփաննոս Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Պետերբուրգ, 1885։

ՃԺԱ Ա. Սրապյան, Հայ միջնադարյան գրույցներ, Երևան, 1969։

ՃԺԲ Ի. Սրապյան, Հին նշանաձևեր, ՀԱ, 1902։

ՃԺԳ Գ. Սրվանձտյանց, Թորոս աղբար Հայաստանի ճամբորդ, Ա, Կ. Պոլիս, 1879, Բ, Կ. Պոլիս, 1884։

ՃԺԴ Վանական վարդապետի ասացեալ բան հաւատոյի, ՄՋ, № 699։

ՃԺԵ Վարդանայ վարդապետի ասացեալ բան գովեստի պատմագրաբար վասն սրբոյն Սահակայ եւ Մեսրոպայ եւ այլոց թարգմանչաց, ԲՄ, № 7, 1964։

ՃԺԶ Պատառիկ մի ի գրոց Մեծի վարդապետին Վարդանայ վասն գիւտի տուռից մերոց ի ձեռն ս. Մեսրոպայ, Բազմավէպ, 1887։

ՃԺԷ Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցւոյ Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861։

ՃԺԸ Վկայաբանութիւն սրբոյն Շուշանկան դստեր մեծին Վարդանայ, Սոփերք հայկականք, Բ, Վենետիկ, 1853։

ՃԺԹ Տաղավարյան, Ծագումն հայ տառից, Վիեննա, 1895։

ՃԻ Հ. Տաշյան, Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ ասորի եպիսկոպոսին, Վիեննա, 1891։

ՃԻԱ Հ. Մանանդյան, Հայ գրերի գյուտի տարեթվի հարցի շուրջը, ՄՄԱ։

ՃԻԲ Հ. Տաշյան, Անգիր ժամանակք, Ուսումն դասական հայերէն լեզուի, Վիեննա, 1920։

ՃԻԳ Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, ՊԲՀ, № 1, 1973։

ՃԻԴ Ե. Տեր-Մինասյանց, Հայոց եկեղեցու հարաբերությունները ասորվոց եկեղեցիների հետ, «Էջմիածին», 1908։

ՃԻԵ Գ. Տեր-Մկրտչյան, Հայ գրերի 1500-ամյակի առթիվ, պատասխան Լեոյի բաց նամակին, «Արարատ», 5—6, 1912։

ՃԻԶ Գ. Տիրացյան, Արտաշես 1-ի և մեկ նորագյուտ արամեական արձանագրություն, ՊԲՀ, № 4, 1977։

ՃԻԷ Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ածեալ Ք. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1883. Թարգմ. Փավստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1968։

ՃԻԸ Ե. Քասունի, Ժամանակագրական ճշտումներ հեթանոս հայ Արշակունյաց պատմության, Ակոս, ԺԳ, № 7, 1957։

ՃԻԹ Ե. Քասունի, Հայ մշակույթի պատմությունը, Բեյրութ, 1954։

ՃԼ Ս. Քոլանջյան, Մովսես Խորենացու նորահայտ երկաթագիր պատառիկն ու դանիելյան նշանագրերի օգտագործման ժամանակի հարցը, ԲՄ, № 4, 1958։

ՃԼԱ Քսենեֆոն, Անաբազիս, Երևան, 1970։

ՃԼԲ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Կոստանդնուպոլիս, 1912։

ՃԼԳ Պ. Ֆեոտեր, Հայկական աշխատասիրություններ, Վիեննա, 1895։

ՃԼԴ *Н. Адонц*, Армения в эпоху Юстиниана, Ереван, 1971 (издание второе).

ՃԼԵ *Ш. Я. Амиранашвили*, Серебряная чаша раннесасанидской эпохи из раскопок в Армазисхеви (Тбилиси 1500, юбилейный сборник), Тбилиси, 1958.

ՃԼԶ *А. Аннинский*, Древнеармянские историки как исторические источники, Одесса, 1899.

ՃԼԷ *Д. Бакрадзе*, Итория Грузии на основании новых изысканий, СПб., 1973.

ՃԼԸ *Д. Бакрадзе* и *Н. Берзенов*, Тифлис в историческом и этнографическом отношениях, СПб., 1870.

ՃԼԹ История Грузии князя *С. Баратова*, тетрадь II—III (история средних веков), СПб., 1871.

ՃԽ *А. И. Болтунова*, Греческие надписи Армавира, *ՀՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր*, Երևան, *1942*։

ՃԽԱ *А. А. Борисов*, Надписи Артаксия (Арташеса), царя Армении, ВДИ, № 2, 1946.

ՃԽԲ *Царевич Вахтанг*, Обозрение истории грузинского права, СПб., 1814.

ՃԽԳ *Е. Георгиев*, Славянская письменность до Кирилла и Мефодия, София. 1952.

ՃԽԴ *Георгий Мерчул*, Житие св. Григория Хандзтийского. Грузинский текст, Введение, издание, перевод. ТР, т. VII, 1911.

ՃԽԵ *А. Головин*, Историческое обозрение Грузии, 1864.

ՃԽԶ *Геродот*, История, Ленинград, 1972.

ՃԽԷ *Л. Н. Гумилев*, Поиски вымышленного царства, Москва, 1970.

ՃԽԸ *Давид царевич Грузинский*, Краткая история Грузии, Тифлис, 1893.

ՃԽԹ *М. А. Дандамаев*, Иран при первых Ахеменидах, Москва, 1963.

ՃՄ *И. Джавахов*, Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины в Грузии, ЖМНП, 1901.

ՃՄԱ *М. Джанашвили*, История грузинской церкви, Тбилиси, 1898.

ՃՄԲ *И. А. Джавахишвили*, Древнегрузинская историческая литература, 1945.

ՃՄԳ *И. М. Джафарзаде*, Историко-археологический очерк старой Ганджи, Баку, 1949.

ՃՄԴ *Д. Дирингер*, Алфавит, Москва, 1963.

ՃՄԵ *И. М. Дьяконов*, История Мидии, М.—Л., 1956.

ՃՄՉ *И. М. Дьяконов,* Урартские письма и документы, М.—Л., 1963.
ՃՄԻ *И. Н. Дьяконов, К. Б. Старкова,* Надписи Артаксия (Арташеса I), царя Армении, ВДИ, № 2, 1955.
ՃՄԼ *Егише,* О Вардане и войне армянской. Перевод с древнеармянского И. А. Орбели, Ереван, 1971.
ՃՄԲ Жизнь и деятельность святого и блаженного отца нашего Петра Грузина, который был сыном грузинского царя. Издал, перевел и предисловием снабдил Н. Марр, ПС, XVI, вып. II, СПб., 1896.
ՃՆ *В. А. Истрин,* Возникновение и развитие письма, Москва, 1965.
ՃՆՒ *Каждан,* От Христа к Костантину, Москва, 1965.
ՃՆՐ *С. Н. Какабадзе,* Краткий обзор истории Грузии, Сухуми, 1941.
ՃՇԳ *Д. П. Карбелашвили,* К фонетике удинского языка, «Язык и мышление», III—IV, М.—Л., 1938.
ՃՇԳ *К. Кекелидзе,* Конспективный курс истории древнегрузинской литературы, Тбилиси, 1939.
ՃՇԾ *А. М. Кондратов, В. В. Шеворошкин,* Когда молчат письмена, Москва, 1970.
ՃՇՉ *Корюн,* Житие Маштоца. Перевод Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Оганджаняна, Ереван, 1962.
ՃՇԻ *С. Крамер,* История начинается в Шумере, Москва, 1965.
ՃՇԼ *Д. Лихачев,* В чем суть различий между древней и новой русской литературой, «Вопросы литературы», 1965, № 5.
ՃՇԲ *Д. С. Лихачев,* Поэтика древнерусской литературы, Ленинград, 1971.
ՃՀ *А. Манфред.* Наполеон Бонапарт, Москва, 1973.
ՃՀՒ *В. Г. Луконин,* Культура Сасанидского Ирана, Москва, 1969.
ՃՀՐ *М. В. Ломоносов,* Российская грамматика, Полн. собр. соч., т. VII.
ՃՀԳ *К. Маркс* и *Ф. Энгельс,* Сочинения, Москва, 1961.
ՃՀԴ *Н. Марр,* Ани, книжная история города и раскопки на месте городища, М.—Л., 1934.
ՃՀԾ *Н. Марр,* Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, СПб., 1900.
ՃՀՉ *Н. Марр,* Возникновение и расцвет древнегрузинской светской литературы, ЖМНП, часть CCCXXVI, № 12, отд. 2, 1899.
ՃՀԻ *Н. Марр,* Грамматика древнелитературного грузинского языка (Материалы по яфетическому языкознанию, XII), 1925.
ՃՀԼ *Н. Марр,* Из поездок в Сванию, ХВ, II, 1913.
ՃՀԲ *Н. Марр, История* Грузии (Культурно-исторический набросок), СПб., 1906.
ՃՉ *Н. Марр,* К истории передвижения яфетических народов с юга на север Кавказа, ИАН, сер. VI, 1916.
ՃՉՒ *Н. Марр,* Крещение армян, грузин абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия), СПб., 1905.
ՃՉՐ *Н. Марр,* Кавказский культурный мир и Армения, Петроград, 1915.
ՃՉԳ *Г. А. Меликишвили,* Урартские клинообразные надписи, Москва, 1960.

ՃՉԾ *Л. Меликсет-Бек,* Полиглотизм в эпиграфике Кавказа, ЭВ, XVI, 1963.
ՃՉՉ *Ш. А. Месхиа,* История Грузии, Тбилиси, 1968.
ՃՉՉ *И. Мещанинов,* Загадочные знаки Причерноморья, ИМК, вып. 62, 1933.
ՃՉԻ *А. Г. Периханян,* Арамейская надпись из Зангезура. *ՊԲՀ, № 4, 1965.*
ՃՉԼ *А. Г. Периханян,* Арамейская надпись из Гарни. *ՊԲՀ, № 3, 1964.*
ՃՉԲ *А. Г. Периханян,* К вопросу о происхождении армянской письменности, Переднеазиатский сборник, II, Москва, 1966.
ՃՂ *Б. Б. Пиотровский,* Кармир-блур, I, Ереван, 1950.
ՃՂՒ *Плутарх,* Сравнительные жизнеописания, II, Москва, 1963.
ՃՂՐ *Л. Раннемтес,* Академик Аристе, «Комсомольская правда», 5 марта, 1972.
ՃՂԳ *М. Сабинин,* Полное жизнеописание святых грузинской церкви, ч. III, СПб., 1873.
ՃՂԴ Сборник источников для истории жизни и деятельности Кирилла и Мефодия, апостолов славянских. Составил Н. В. Ястребов, СПб., 1911.
ՃՂԵ *Э. Бикерман,* Хронология древнего мира, Москва, 1975.
ՃՂՉ *В. В. Струве,* Реформы письменности при Дарии I, ВДИ, № 3, 1951.
ՃՂԻ *Е. Такайшвили,* Источники грузинских летописей. Три хроники, Тифлис, 1900.
ՃՂԼ Творения *Тертуллиана,* СПб., 1849.
ՃՂԲ *Г. Тирацян,* Новонайденная надпись Арташеса I, царя Армении, ВДИ, № 1, 1959.
ՄՈ *Г. Тирацян,* Некоторые аспекты внутренней организации армянской сатрапии, *ՊԲՀ,* № 2, 1972.
ՄՒ Труды V археологического съезда в Тифлисе, Москва, 1887.
ՄՐ *К. В. Тревер,* Очерки по истории культуры древней Армении, М.—Л., 1953.
ՄԳ *Р. Фрай,* Наследие Ирана, Москва, 1972.
ՄԴ *А. А. Фрейман,* Несколько замечаний к армазской билингве Г. В. Церетели, ИАН, т. V, вып. 2, 1946.
ՄԵ *А. С. Хаханов,* Источники по введению христианства в Грузии, Москва, 1893.
ՄԶ *Г. В. Церетели,* Армазская билингва, двуязычная надпись, найденная при археологических раскопках в Мцхете-Армази, Тбилиси, 1941.
ՄԷ *Г. В. Церетели,* Армазское письмо и проблема происхождения грузинского алфавита, V, ЭВ, III, 1949.
ՄԸ *Г. Церетели,* Древнейшие грузинские надписи из Палестины, Тбилиси, 1960.
ՄԹ *А. Г. Шанидзе,* Порядок букв грузинского, армянского и албанского алфавита, ТМИА, Баку, 1957.
ՄԺ *Я. Шницер.* Иллюстрированная всеобщая история письмен, СПб., 1903.

ՄԺԱ *М. Эмин*, Об армянском алфавите—История Армении Моисея Хоренского. Перевел с армянского и объяснил Н. Эмин, Москва, 1858.

ՄԺԲ *A. Abruzzese*, Le relazione fra l'Armenia e Roma at tempo du storia antica, Padova, 1903.

ՄԺԳ *Ammianus Marcellinus*, II Harvard University Press, t. MCMLXIII (1943).

ՄԺԴ *H. Bauer*, Der Ursprung des Alphabets (Der Alte Orient, Bd. XXXVI, Heft 1 2), Leipzig, 1937.

ՄԺԵ Diodori Bibliotheca Historiaca, 2.

ՄԺԶ *A. Dupont-Sommer*, Les inscriptions araméennes trouvées près du lac Sévan (Arménie), "Syria", XX, 1—2, 1946—1948.

ՄԺԷ *V. Gardthausen*, Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im Byzantinischen Mittelalter, Leipzig, 1913.

ՄԺԸ *G. Garitte*, Documents pour l'Etude du livre d'Agathange, Citta del Vaticano, MCMXLVI (1946).

ՄԺԹ *W. B. Henning*, Iranistik (Handbuch der Orientalistik), Leiden, 1958.

ՄԻ *G. Hevesi*, Sur l' écriture Océanienne, Bulletin de la Société Préhistorique Française, Paris, 1939.

ՄԻԱ *Hinks*, On the inscriptions of Van, SRAS, IX.

ՄԻԲ *J. H. Hübschmann*, Armenische Grammatik, I, Leipzig, 1895.

ՄԻԳ *G. Hüsing*, Zur Schrift Sprache Altirans, OLZ, 1908.

ՄԻԴ *P. Jensen*, Alt—und Neuelamitisches, ZDMG, Bd. 55, 1901.

ՄԻԵ *P. Jensen*, Hittiter und Armenier, Strassburg, 1898.

ՄԻԶ *P. J. Junker*, Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift, "Caucasica", fasc. 1, Leipzig, 1924.

ՄԻԷ *F. Justi*, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1895.

ՄԻԸ «Московская Правда», 2 июля, 1869.

ՄԻԹ *K. Kekelidze*, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum, Berlin, 1928.

ՄԼ *L. W. King and R. C. Thompson*, The sculptures and inscriptions of Darius the Great on the rock of Behistun in Persia, London, 1907.

ՄԼԱ *P. de Lagarde*, Gesammelte Abhandlungen, Göttingen, 1866.

ՄԼԲ *C. F. Lehmann-Haupt*, Armenien Finst und Jelzt, Berlin, 1910.

ՄԼԳ *S. Lyonnet*, Les origines de la Version Arménienne et la Diatessaron, Roma, 1950.

ՄԼԴ *Brian Mac Dermot*, The conversion of Armenia in 294 A. D., RA, VII, 1970.

ՄԼԵ *J. Malcolm*, History of Persia, London, 1815.

ՄԼԶ *A. D. Mordmann*, Erklärung und Entzifferung der armenischen Keilinschriften von Van und der Umgegend, Leipzig, ZDMG, 1872, BD XXVI, H 3—4.

ՄԼԷ *K. Patkanoff*, Recherches sur la formation de la langue arménienne, JA, VI, t. XVI, 1870.

ՄԼԸ *P. Peeters*, Sainte Sousanik, martyre en Arméno-Géorgie (14 décembre 482—484), AB, LIII, fasc. III et IV, 1935.

ՄԼԹ *P. Peeters*, Les débuts du christianisme en Géorgie d' après les sources hagiographiques, AB, L, 5—58, 1932.

ՄԽ *G. Peradze*, Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Goergiens, Oriens Christianus 29, 1932.

ՄԽԱ *A. Périkhanian*, Inscription araméenne gravée sur une coupe d'argent trouvée à Sissian (Arménie), RA, VIII, 1971.

ՄԽԲ *A. H. Sayce*, The Cuneiform inscriptions of Van, deciphered and translated, JRAS, XIV, part III, 1883.

ՄԽԳ *A. H. Sayce*, The Hittites, The story of a forgetten empire (Third and anlarged edition), London, 1903. First printed 1888, reprinted 1889, reprinted 1892, revised edition 1903.

ՄԽԴ *D. Schlumberger, L. Robert, A Dupont-Sommer, E. Benveniste*. Une inscription bilingue gréco-araméenne d' Asoka, JA, t, CCXLVI, 1958.

ՄԽԵ Scriptores Historiae Augustae (SHA).

ՄԽԶ *M. Springling*. Third Century Iran, Sapor and Kartir, Chicago, 1953.

ՄԽԷ Sozomeni Hist. eccl.

ՄԽԸ *C. Toumanoff*, Studies in Christian History, Georgetown University Press, 1963.

ՄԽԹ *K. Tournebize*, Histoire politique et religieuse de l' Arménie, Paris, 1910.

ՄՄ *A. Ungnad*, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig, 1911.

ՄՄԱ არჩ. ბარამიძე, იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლის საკითხისათვის,—„ქართული ისტორიოგრაფია“, III, თბილისი, 1975.

ՄՄԲ ს. კაკაბაძე, ძიებანი ქართველთა IV—VII საუკუნის ისტორიის შესახებ საისტორიო კრებული, II, თბილისი, 1928.

ՄՄԳ ს. კაკაბაძე, წმინდა ნინო და მისი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიაში, თბილისი, 1912.

ՄՄԴ ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, (ძველი მწერლობა), ტფილისი, 1929.

ՄՄԵ რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული,—„მნათობი“, № I, 1972, თბილისი.

ՄՄԶ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, ტ. II, თბილისი, 1973.

ՄՄԷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, თბილისი, 1960.

ՄՄԸ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, ტფილისი, 1926. მეორე გამოცემა—1949.

ՄՄԹ ივ. ჯავახიშვილი, ძველი სომხური მწერლობა, ტფილისი, 1935.

ՄԿ ს. ჯორბენაძე, ივანე ჯავახიშვილის უცნობი სიტყვა,—„მნათობი“, № 3, 1974.

ՄԿԱ ქ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარ ისტორიულ—ქრონოლოგიური საკითხები,—„მიმომხილველი“, ტ. I, თბილისი, 1926.

ՄԿԲ ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბილისი, 1949.

ՄԿԳ *Գ. Նահապետյան, Ուսումնասիրութիւն սուրբ Մեսրովբայ վարուց և հայկական գրոց գիւտին, «Բազմավէպ», 1914։*

ՄԿԻ Ղ. Ալիշան, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, Վենետիկ, *1873*։
ՄԿԲ Հ. Մարկվարտ, *Հայոց այբուբենի ծագումը և ս. Մաշտոցի կենսագրությունը*, *ՄՄԱ*։
ՄԿԳ *Th. Nöldeke*, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der Arabischen Chronik des Tabari, Leyden, 1879.
ՄԿԴ V. *Grumel*, La Chronologie, Paris, 1958.
ՄԿԵ *C. H. Kraeling*, A Greek Fragment of Tatians Diatessaron from Dura, London, 1935.
ՄԿԶ *R. Frye*, The Heritage of Persia, London, 1976.
ՄՀ Ն. Ակինյան, *Շահապիվանի ժողովին կանոնները, մատենագրական ուսումնասիրություն, առիթիվ 1500-ամյա տարեդարձին*, *ՀԱ*, *1949*, *կ-12*։
ՄՀԱ Ա. Աբրահամյան, *Հայ գրի ստեղծման տարիքիվը*, *ՄՄՀ*։
ՄՀԲ *F. Justi*, Geschichte des Alten Persiens, Berlin, 1879.
ՄՀԳ *Անանուն ժամանակագրութիւն, խմբագիր յօրինեալ է դարու ի հնագույն ժամանակագրաց և հրատարակեալ ներածութեամբ և բազդատութեամբ (Բարսեղ Սարգիսյան)*, Վենետիկ, *1904*։
ՄՀԴ Շ. Սմբատյան, *Մի քանի նշդրտումներ Մովսես Կաղանկատվացու «Աղվանից աշխարհի պատմությանն» բնագրի մեջ*, *ՊԲՀ*, *1972*, *№ 1*։
ՄՀԵ Մ. Ավգերյան, *Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց*, Վենետիկ, *1811*, *Բ*, *էջ*
ՄՀԶ *Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց*, *Մոսկվա*, *1853*։
ՄՀԷ *Holger Pederson*, Elseus Sophus Bugge, *ՀԱ*, 1907.
ՄՀԸ *W. Streitberg*, Gotisches Elementarbuch, Heidelberg, 1910.
ՄՀԹ Լ. Մելիխեթ-բեկ, *Սուրբ Հռիփսիմեի և սուրբ Գայանեի վանքերի երկլեզվյան չափածո տապանագրերը*, «*Էջմիածին*», *№ 4*, *1959*։
ՄՁ *А. Шанидзе*, Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки, Тбилиси, 1937.
ՄՁԱ ი. აბულაძე, ქართული წერის ნიმუშები (პალეოგრაფიული ალბომი) თბილისი, 1973.
ՄՁԲ ა. შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბილისი, 1976.
ՄՁԳ *С. Т. Еремян, П. М. Мурадян*, Вопросы арменистики в трудах академика И. А. Джавахишвили, «*Լրաբեր*», 1976, № 4, էջ 92.
ՄՁԴ A. Christensen, L' Iran sous les Sassanides, Copenagen, 1944.
ՄՁԵ Ղ. Ալիշան, *Յուշիկք հայրենեաց Հայոց*, *Ա*, Վենետիկ, *1920*։
ՄՁԶ *Ի խնդրոյ տեառն Համազասպայ և վարդապետին Գրիգորի, հաւաքումն մեկնութեան սրբոց արանց Եղիշէի, Յոհաննու և զոր տեսանէք յանցն իւրսն ի տառապեալ ոգւոյ Վարդանայ*, *ՄՁ*, *1267*։
ՄՁԷ Fr. Dubois de Montpéreus, Voyage, II. 1839.
ՄՁԸ თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ტ. I, თბ., 1892.
ՄՁԹ მ. ჯანაშვილი, საქართველოს სეკლესიო ისტორია, თბ., 1886.
ՄՂ **M. Brosset**, Histoire de la Georgie, SPB, 1849.
ՄՂԱ ქ. ცინცაძე, რომელს წელს მიიღეს ქრისტიანობა ქართველებმა, „ივერია“, 1893, № 159.
ՄՂԲ *P. Bedjan*, Acta martyrum et sanctorum, t. II, Parisiis, 1891.
ՄՂԳ *J.-B. Chabot*, Synodicon Orientale, Paris, 1902.

ՄՂԴ *E. Dulaurier*, Recherches sur la chronologie arménienne, Paris, 1859.
ՄՂԵ *Բան խրատական վասն աղօթից*, *ՄՁ*, *№ 2226*։

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԲՄ «*Բանբեր Մատենադարանի*», Երևան։
ՀԱ «*Հանդէս ամսօրեայ*», Վիեննա։
ՀԳՏ «*Հայկական ՍՍՀ ԳԱ Տեղեկագիր*», Երևան։
ՍՄԱ «*Մեսրոպ Մաշտոց*», *Հոդվածների ժողովածու*, *Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն*, *Երևան*, *1962*։
ՄՄՀ «*Մեսրոպ Մաշտոց*», *Հոդվածների ժողովածու*, *Երևանի Պետական համալսարանի հրատարակչություն*, *Երևան*, *1963*։
ՄՂ *Հայկական ՍՍՀ Մինիստրների սովետին առընթեր Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ՝ Մատենադարանի ձեռագիր*։
ՊԲՀ «*Պատմա-բանասիրական հանդես*», Երևան։
ВДИ «Вестник древней истории», Москва.
ЖМНП «Журналы Министерства народного просвещения», Москва.
ИАН «Известия Академии наук Союза ССР», Москва.
ИМК «Известия Гос. Акад. ист. мат. культуры», Ленинград.
ПС «Палестинский сборник», Петербург.
ТМИ.А «Труды Музея истории Азербайджана», Баку.
ТР «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии», СПб.
ХВ «Христианский Восток, Петербург.
ЭВ «Эпиграфика Востока», М.—Л.
AB „Analecta Bollandiana“. Bruxelles, Paris.
AI „Acta linguistica Academiae scientiarum Hungaricae“.
BPF „Bulletin de la societé Prehistorique Francaise“, Paris.
JRAS „Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Irland“, London.
MDO „Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft“.
RA „Revne des Etzdes Arméniennes“, Paris.

Անձնանուններ

Արգար Ութամա 11—13, 241
Արդաբուր 338, 339
Արեղյան Մ. 112, 113, 115, 116, 127—129, 136, 141, 144, 162, 166, 180, 187, 195, 196, 205, 221, 230, 231, 274
Արովյան Խաչատուր 419
Աբրահամ կաթողիկոս 286, 353, 364, 367, 384
Աբրահամյան Ա. 39, 57—59, 66, 201, 202, 204, 254, 255, 257, 260
Ագաթանգեղոս 16, 18, 35, 47, 90, 93—99, 101—103, 105, 111—113, 120, 130, 132—134, 138, 151, 153, 154, 196, 228, 288, 297, 301, 320, 335, 338, 363, 364
Ադոնց Ն. 102, 103, 107, 109, 146, 147, 165, 171, 193, 194, 198, 202—204, 258, 261
Աթանաս Աղեքսանդրացի 51
Ալեքսանդր Մակեդոնացի 28, 29, 328
Ալիշան Ղ. 35, 110, 121, 146, 171, 219, 226, 252
Ակակիոս եպիսկ. 189, 192, 196, 202, 203, 237
Ակինյան Ն. 11, 112, 142, 146, 151, 178, 193, 201, 202, 205, 211—213, 219, 220, 225, 226, 285, 287, 296, 338, 341, 342, 388
Ահարոն Վանանդեցի 364—367
Ահուրա Մազդա (Ահրամազդա) 14, 21, 22, 94, 95
Աղայան Էդ. 257, 260
Աղբիանոս 105, 107, 127, 157
Աղբիանոսյաններ 105, 107—110, 146, 221, 226
Ամատյան Հր. 5, 54, 55, 143, 144, 178, 179, 182, 183, 201—204, 206, 212, 213, 218, 221, 233, 248, 252—254, 257, 258, 260, 265, 270
Ամմիանոս Մարկելինոս 307, 311, 315, 316
Ամփիկրատես 32
Անակ պարթև 13, 101, 103, 228, 298, 363
Անանիա Շիրակացի 147, 210
Անանուն ժամանակագիր 208, 210, 216, 334
Աննինսկի Ա. 11, 84
Անտիգոնոս 31
Անտիոք Օպիփան 18
Անտոն կրոնավոր 100, 101
Անտոնի, աբբա 400
Աշուշա բդեշխ 284, 329, 350, 381, 382
Առավան, հազարապետ 219
Ասրակուր 318
Աստղիկ 212, 213, 251
Ասպար 338, 339
Ասպուրակ 108
Աստիագն 28
Ասփագոր Փառնավազյան, վրաց թագավոր 297, 298, 304
Ավգերյան Ա. 252
Ավդալբեգյան Թ. 225, 226
Ավդալբեգյան Մ. 137
Ավրելիանոս կայսր 72
Աստապիոս Պերգամացի 78, 79
Աստիկոս պատրիարք 149, 235, 236
Աստւհորիմզդ մոգպետ 212
Արամ 27, 45
Արամե, ուրարտական թագավոր 27
Արիստակես Լաստիվերցի 47
Արիստե Պ. 421
Արիստոնիկոս 85
Արիստոտել 72
Արծրունիներ 29
Արկադիոս կայսր 156, 339
Արծյուղ տե՛ս Արշիլ
Արմեն Հ. 11
Արշակ Բ 107, 116, 117, 126, 316, 317
Արշակունիներ 14, 29, 32, 33, 43, 91, 92, 94, 107—109, 115—119, 125—127, 130—132, 136, 156, 157, 227, 240, 304
Արշիլ, վրաց թագավոր 284, 285, 381
Արսեն Սափարելի, վրաց կաթողիկոս 287
Արսվաղ (Արսվաղեն), Աղվանքի թագավոր 283, 285, 321, 329
Արտաշես Ա 20, 29, 35, 128, 334
Արտաշես, Արշակունի վերջին թագավոր 115—118, 155, 156, 222, 408
Արտաշիր Ա 92, 118, 130, 215, 297—300, 304
Արտաշիր Բ 208—210
Արտաշիր, Ադիաբենի թագավոր 302
Արտաշիր, Կերմանի թագավոր 302
Արտաշիսյաններ 29, 32, 44, 108, 417
Արտավազդ արքա 32, 44, 69
Արտավան, պարսից թագավոր 297
Աքեմենյաններ 21, 22, 28—34, 42, 43, 91, 92, 420

Բագրատունիներ 29
Բակուր արքայազն 291
Բակուր Մեծ 282, 285, 310—316, 318, 319, 321, 381, 382, 400—404
Բաուլահա (Բաուլախայել) 335
Բասմաճյան Կ. 253
Բաստամյան Վ. 225
Բարամիձե Ա. 295, 296, 315
Բարատով Ա. 295
Բարդածան 38, 39, 46, 81
Բարդիա 21, 22, 130
Բարդուղիմեոս առաքյալ 80, 125, 241
Բարխուդարյան Մ. 388
Բարսեղ Կեսարացի 122
Բաուեր Հ. 268
Բաքրաձե Դ. 369, 370, 387
Բենիամին երեց 283, 329, 332—334, 336, 339
Բերձենիշվիլի (Բերձենով) 369, 370
Բիկերման Է. 200
Բորիսով Ա. 20, 395
Բրոսսե Մ. 295, 387
Բրքիշո 156, 157
Բուգե Ս. 335
Բուրգեն 401, 403, 404
Բուզ Միհր 400, 402

Գաթրճյան Հ. 11, 142, 219, 225
Գալերիոս կայսր 72, 89, 304, 308, 316
Գալիենոս կայսր 344
Գայնաս 339
Գարագաշյան Ա. 219
Գարդհաուզեն Վ. 64, 252
Գարիտ Գ. 103
Գեյցեր Հ. 35
Գեղասիոս Կեսարացի 291—293, 295, 311, 314
Գեղասիոս Կյուզիկեցի 311
Գեորգի Մթածմիդելի կամ Աթոնացի 356
Գեորգիև Է. 268, 270
Գերի կին 291—293, 295, 313—315, 364
Գինք եպիսկ. 149
Գյուտ կաթողիկոս 227
Գնթունիներ 29
Գոգիբերիձե Մ. 410
Գոլովին Ա. 295
Գորապոլլոն 64, 176
Գորգաձե Ս. 370
Գորդիանոս կայսր 215
Գուդշմիդ 212
Գումիլև Լ. 42
Գրիգոր Լուսավորիչ 47, 69, 90, 96—108, 110—114, 116, 119, 123—125, 132, 135, 142, 147, 153, 154, 157, 161, 193—197, 227—229, 239, 241, 247, 286—290, 295, 317, 320, 321, 324, 335, 346, 350, 351, 363, 365—367, 384
Գրիգոր Խանձթեցի 353

Գրիգոր Մագիստրոս 251
Գրիգորյաններ 105, 107, 109, 110, 157, 158, 221, 226, 227
Գրիգորիս կաթողիկոս 288—290, 326, 327
Գրիգորովիչ 264
Գրի Օրմիզդ 400—404
Գրոմել Վ. 200
Գրունսկի 264
Գևորգ Ասորի եպիսկ. 101—103
Գևորգ Մերչուլ 353

Դանդամաև Մ. 22
Դանիել ասորի (IV դար) 100, 108, 109, 193
Դանիել ասորի (V դար) 147, 170, 176—181, 184, 186, 187, 189, 192—197, 224, 229, 230, 232, 243, 244, 246, 249, 251, 252, 255, 256, 258, 261, 262, 291
Դանիել, հրեից մարգարե 89
Դանիելյաններ 109, 110
Դավիթ Անհաղթ 251, 255
Դավիթ Բագրատիոն 295
Դավիթ Գարեջեցի 359
Դավիթ, հրեից արքա 29
Դարեհ, 20—23, 27—29, 130, 276
Դիեգո դե Լանդա 17, 47
Դիոդոր Սիցիլիացի 31
Դիոկղետիանոս կայսր 16, 72, 89, 90, 103, 213, 303, 304, 316, 318
Դիոնիսիոս Աղեքսանդրացի 63, 64, 81
Դիրինգեր Դ. 274, 275, 384
Դյակոնով Ի. 20, 22
Դյուլորիե է. 217, 253

Եզնիկ Կողբացի 47, 112, 173
Եզր կաթողիկոս 23
Եկատերինա Պավլովնա 420
Եղիազար 200
Եղիշա 324, 325, 330
Եղիշե 49, 51, 101, 132, 136—138, 209, 211, 212, 227, 228, 290, 416—418, 421
Եպիփան Կիպրացի 73, 101, 358
Եվսեբիոս Կեսարացի 11, 16, 78, 79, 81, 97, 197
Եվստաթևոս Մծխեթացի 351
Եվստաթևոս Սեբաստացի 167
Երեմիա եպիսկ. 283, 322

Ջամինյան Ա. 225
Ջենոբ Գլակ 100, 110, 111, 119, 196
Ջոնարաս 101
Ջոսիմոս 311
Ջրվան 171

Էլիաս 214, 216
Էմին Մ. 35, 54, 142, 143, 219, 252
Էնգելս Ֆ. 87, 352
Էնշլեն Շ. 86, 90

Թադևոս առաքյալ 12, 78, 80, 100, 125, 241, 289, 324, 325, 363
Թարխնիշվիլի Մ. 397, 399, 400
Թեհմուրազ 295
Թեյլոր 253, 264, 373
Թեյշերա աստված 26
Թեոդոս Ա, կայսր 77, 84, 89, 203, 311
Թեոդոս Բ, կայսր 149, 211, 228, 235, 236, 329
Թեոդոր, սուրբ 400, 401, 404
Թեոդորոս Մոպսուեստացի 114, 171—173
Թեոդորոս Ռշտունի 136
Թովմա Մեծոփեցի 237, 251, 388
Թովմա առաքյալ 12, 78
Թորոսյան Հ. 179, 200—202, 205
Թումանով Կ. 306, 307

Ժորդանիա Բ. 395

Ինճիճյան Ղ. 252
Իսման Յուսուֆ 267, 270
Իստրին Վ. 387
Իչոյա 277
Իրաբոս (Բաբուլաս) եպիսկ. 193, 196, 202, 203

Լագարդ Պ. 35, 252, 253
Լակտանցիոս 73, 81, 97
Լեման-Հաուպտ Կ. 33
Լենտուլ 197
Լեո 11, 127, 225
Լեոնտի Մրովելի 296, 297, 359, 360, 370
Լընորման 252
Լիբանիոս 311, 312
Լիխաչով Դ. 414
Լիկինոս 72, 89, 90, 197
Լիպս Յու. 63
Լյութեր 160, 352, 415
Լոմոնոսով Մ. 420
Լոուկոտկա Չ. 355, 356
Լուկոնին Վ. 93, 200, 301, 308
Լուկրեցիոս 73

Խաչիկյան Լ. 50, 63, 112, 263
Խեյրիսոփոս 41
Խոսրով Ապրվեզ 10, 365
Խոսրով Բ 101, 119, 228, 297, 298, 304, 305, 334
Խոսրով Դ 109, 156, 208, 209, 219
Խոսրով Դեհլևի 413
Խոսրովիկ 160
Խրիստենսեն Ա. 200
Խուրս, Գարդմանից իշխան 284, 329

Ծերեթելի Գ. 20, 372, 373, 391—394, 397—409

Կաժդան 78, 79
Կալիգուլա կայսր 89
Կալվին 352
Կակաբաձե Ս. 287, 359, 370, 372
Կամոինշ 415
Կանդիտոս 338, 339
Կառլոս Ե 420
Կարապետ Սասնեցի 151, 242—246, 248—251
Կարբելաշվիլի Լ. 388
Կարտիր 93—97, 227, 309
Կեվեհիձե Կ. 287, 294, 296, 315, 345—349, 354, 356, 357, 359, 361, 362, 370, 371, 385, 386, 390
Կիրիլլ 265, 270—273, 355
Կլեոմենես 86
Կղեմես Ալեքսանդրացի 122
Կյուրեղ Ալեքսանդրացի 17, 239
Կյուրիոն, վրաց կաթողիկոս 286, 352—354, 360, 364, 365, 367, 384, 416
Կյուրոս, պարսից արքա 28, 88
Կոնդրատով Ա. 65
Կոնստանս կայսր 404
Կոստանդին Ա, կայսր 11, 12, 89, 90, 97, 135, 197, 241, 291, 293, 307, 317, 364
Կոստանդին Բ, կայսր 307, 316, 317, 411
Կոստանդին տե՛ս Կիրիլլ
Կոստանդ-կախ 358
Կորբո Վ. 397, 399, 400, 405, 409
Կորյուն 5, 27, 37, 51, 79, 111—113, 118, 133, 138—146, 149—155, 161—177, 179—183, 186—207, 210, 216—221, 225, 227, 229—236, 243, 246, 249—251, 261—263, 282, 285, 286, 311—315, 320—322, 329, 330, 336, 339, 340, 350, 368, 374—385, 387, 408, 410—412, 415
Կրոնիդես 100, 101

Հաբել 177, 185, 192, 193, 223, 229, 230, 232
Հազկերտ Ա 200—202, 204—208, 214—216, 218, 329
Հազկերտ Բ 199—201, 204, 205, 208—213, 216—218, 226, 329, 376, 377, 416
Հակոբ, սուրբ 215, 216
Հակոբյան Վ. 226
Հակոբ Տեառնեղբայր 289, 325
Համամազասպ, վրաց թագավոր 299, 302, 305, 308
Համամ Արևելցի 326
Հայկ (Հայոս, Խեկ) 27, 36, 37, 139, 359, 360
Հաննիբալ 85
Հանուշ 264
Հառնակ Ա. 11
Հարությունյան Իս. 54, 65, 66, 142, 178, 179, 212, 213, 252, 253, 257, 258

Հելանիկոս 29
Հեղինե 292, 293
Հեյտլեր 264
Հեսիոդոս 33
Հերակլ 365
Հերակլիտ 72
Հերմես Տոամեծ 15, 24
Հերոդոտ 420
Հերովտիոս 400
Հեփեստոս Ազեքսանդրացի 64
Հինքս 18
Հիպոդիտես 66
Համայակ Մամիկոնյան 377
Հյուրշման Ի. 35, 252
Հյուգո Վ. 17
Հյուզինգ Գ. 22
Հովհաննոս կայսր 318
Հովհան Դամասկացի 54
Հովհան Եկեղյացի 148, 149, 380
Հովհան Մամիկոնյան 199
Հովհան Մայրիվանեցի 47, 49, 52, 53
Հովհան Ներքինի 407, 408
Հովհան Ոսկեբերան 77, 235, 343
Հովհան, քահանա 198, 247, 291
Հովհան Օձնեցի 225, 226
Հովհաննես Արճիշեցի 388
Հովհաննես արքեպիսկ. 292
Հովհաննես Դրասխանակերտցի 335
Հովսեփ Պաղնացի 148, 149, 377, 380
Հովսեփ Վայոցձորեցի 158, 161, 162, 211
Հռիփսիմյաններ 13, 241, 287, 292—296, 363
Հռոփանոս 148, 190, 191, 243, 245, 259
Հրոզնի Բ. 20
Հուդա 9, 48, 74, 155
Հուլավու խաներ 10
Հուլիանոս կայսր 72, 73
Հուլիոս Կեսար 88, 89
Հուսիկ, քահանայապետ 107—109, 117, 122, 134, 142
Հուստինիանոս կայսր 32
Հևեշի Գ. 59

Ձիձիգուրի Շ. 410
Ղազար Փարպեցի 138, 151, 157, 160, 164, 165, 174—176, 180, 181, 193, 194, 208—213, 219, 221, 223, 225—232, 241, 243, 246, 249, 261, 374, 375
Ղլոնյան Ա. 225
Ղուկաս, ավետարանիչ 145
Ղևոնդ, հայրապետ 111, 114

Մաթևոս Ջուղայեցի 77, 90, 132, 133
Մաիժան սպարապետ 299
Մալխասյան Ստ. 11, 142—144, 178, 201, 233
Մակար Երուսաղեմցի 111, 114
Մակդերմոտ Բ. 11
Մահմեդ 10, 24, 44
Մամիկոնյաններ 29, 142, 143
Մանանդյան Հ. 11, 33, 84, 142, 143, 166, 193, 198, 202, 204, 205, 219, 261
Մանի 91—93, 101
Մանվել Կոմնենոս 198
Մաո Ն. 102, 113, 198, 287, 358, 360, 361, 370, 406, 409
Մասուդի 92
Մարկիանոս 213, 338
Մարկոս, կրոնավոր 111
Մարկվարտ Հ. 178, 193, 201, 203, 219, 220, 262, 276—278, 311, 373, 406, 409
Մարտիրոսյան Հ. 58—60, 62
Մարքս Կ. 42
Մաքսենտիոս կայսր 89
Մաքսիմիանոս կայսր 316
Մելիք-Թանգյան Ն. 225
Մենեվիշյան 252
Մեշչանինով Ի. 390
Մեսխա Շ. 296
Մեսրոպ Վայոցձորեցի 151
Մետրոդորոս Սկեպսացի 32, 120
Մերիբանես (Միրիան) 307, 315—317
Մեֆոդի (Մեթոդիոս) 271, 411
Միրիան 292, 295, 296, 298—302, 304, 306, 307, 312, 314, 315, 363
Միհրդատ Եվպատոր 85
Միհրներսեհ 228
Մխիթար Գոշ 131
Մխիթարյան Ա. 225
Մկրտիչ քահանա 388
Մյուլլեր 252, 253, 264, 373
Մնացականյան Ա. 249
Մովսես եպիսկ. 352, 353, 358
Մովսես Խորենացի 11, 18—20, 27, 31, 32, 38—41, 44, 45, 80, 94, 108, 111, 118, 132, 138—140, 146, 151, 152, 155, 157, 159, 160, 164, 165, 168—170, 174, 175, 180—186, 189, 193, 216, 218, 230, 233, 234, 236, 237, 241, 245, 246, 250, 251, 298, 302—304, 320, 324, 330, 334, 337, 338, 364, 375
Մովսես Կաղանկատվացի 289, 290, 325, 327, 330, 334
Մսերյան Լ. 388
Մուգաֆֆա 216
Մուշեղ եպիսկ. 284
Մուշեղ Մամիկոնյան 103, 307

Յակուբի 216
Յան Հուս 160, 416
Յուստի Ֆ. 35, 200, 214

Նահապետյան Գ. 141, 142, 203
Ներոն 16, 72
Ներսեհ 207, 215, 301—306, 308—310, 316
Ներսես Մեծ, կաթողիկոս 107, 110, 111, 117, 124, 126, 161, 243, 317, 418
Ներսես Շնորհալի 251
Նիկիփոր Դվինեցի 292, 363
Նյոլդեքե Թ. 146, 200, 207, 210, 212—214, 217
Նորայր Բյուզանդացի 112, 200, 201
Նունե 287, 290—295, 313—315, 337, 351, 363—367

Շահիձե Ա. 356, 372, 388, 389, 392
Շապուհ Ա 92, 94, 118, 215, 219, 297—302, 304, 306—308
Շապուհ Բ 208—210, 219, 318
Շապուհ Գ 208—210
Շապուհ Բագրատունի 194
Շմուել 156, 158
Շնիցեր Յա. 272
Շոու Բ. 277
Շուշանիկ 349—351, 353, 358, 366, 367, 382

Ռամսես Մերնամոն 20, 21
Ռուփինոս 291, 295
Ռև, վրաց արքայազն 292

Ջաղա 282
Ջանաշիա Ս. 312
Ջանաշվիլի Մ. 295
Ջավախիշվիլի Ի. 156, 288, 296, 312, 356, 357, 363, 371—378, 381, 382, 384—386, 389—393, 395, 396, 398, 410, 411
Ջաֆարզադե Ի. 388, 389
Ջուանշեր 326, 382

Պակիդաս եպիսկ. 189, 202—204
Պապ Թագավոր 33, 91, 107, 126, 135, 142, 317, 325, 418
Պապիաս Հիերապոլսեցի 73
Պատկանյան Ք. 214, 219, 252, 253
Պետերման 252
Պետրոս Պ. 202, 294, 311, 411
Պետրոս Իբերիացի 310, 312—315, 381, 397, 400—409
Պիվազյան Էմ. 39
Պլատոն 67, 72, 73, 245
Պլուտարքոս 279
Պխագապա 276
Պողարյան Ն. 231
Պորփյուր, Անտիոքի եպիսկ. 204
Պրոբոս կայսր 303, 307, 338
Պրոկղ պատրիարք 146, 151, 237, 239
Պևկեստաս 31

Ջամչյան Մ. 54, 178, 187, 193, 203, 204, 249, 252
Ջերնոզրեց Խրաբր 37, 271

Ղդիմպ, քուրմ 18, 44
Որմիզդ-Արտաշիր, պարսից արքա 43, 94, 128, 215, 293, 300—306, 308
Որմիզդ Բ, պարսից արքա 208

Սահակ Զարեհավանցի 122
Սահակ Պարթև 109, 112, 113, 117, 118, 121, 131, 143, 145, 147—149, 151, 153—162, 176, 177, 180—188, 208, 213, 216—218, 220—230, 232, 235, 237, 239, 243, 244, 250, 277, 283, 329, 330, 350, 375—378, 416
Սահակ Վանեցի 150
Սամվելյան Խ. 38
Սամուել եպիսկ. 283, 285, 382, 383
Սասանյաններ 35, 43, 91—93, 117—119, 130, 208, 212, 215, 296, 300, 301, 305, 308, 309
Սավրոմակ 318
Սարգիսյան Բ. 11, 35, 112, 183, 226, 252, 253
Սարդուրի Ա 19
Սարդուրի Բ 12
Սարկավագ Իմաստասեր 194
Սեբեոս 120, 151, 210, 216
Սելևկյաններ 33, 34, 43, 44
Սենեկա 73
Սենեքերիմ, Ասորեստանի թագավոր 29
Սեն Մարտեն 7, 172, 173, 252
Սեյս Ա. 19
Սիմեոն բար Կոսեբա 85
Սմբատ Զարեհավանցի 47
Սյունեսիոս Կյուրենացի 339
Սնոու Ջ. 139
Սոկրատ 341
Սոզոմենոս 309, 341
Ստարկովա Կ. 20
Ստեփանոս Ասողիկ 211
Ստեփանոս Նախավկա 144, 145
Ստրաբոն 26, 27, 32, 42, 70, 281, 282
Ստրիտերեգ Վ. 342
Ստրուվե Վ. 22
Սրապյան Ա. 112
Սրապյան Խ. 54
Սրվանձտյան Գ. 54, 247
Սուրենյան Պահլավ 118
Սուրմակ երեց 156—158, 227
Սուքիասյաններ 335
Սևակ Գ. 55, 56, 256—259
Սպարտակ 85, 86
Վազգեն բդեշխ 350
Վալերիանոս կայսր 297, 298, 304, 307, 308, 344, 404, 405
Վալլա Լ. 197
Վախթանգ Գորգասալ 382
Վախթանգ Բագրատիոն 295
Վախուշտի 360
Վահագն Վիշապաքաղ 15, 16
Վահան Ամատունի 226, 377
Վահան Մամիկոնյան 227
Վահրիճ 177, 192, 193, 223, 229, 230, 243
Վաղարշ Բ 32, 281, 395
Վաղես կայսր 311, 338
Վաչե սպարապետ 136
Վասակ Մամիկոնյան 117
Վասակ Սյունի 138, 155, 160, 211, 329, 337, 382
Վարդան Այգեկցի 49
Վարդան Արևելցի 217, 218, 242, 243, 248, 249, 251, 261, 262, 263
Վարդան, Մաշտոցի հայրը 140, 142, 144—147, 243
Վարդան Մամիկոնյան 350, 417
Վեհմիհրշապուհ, մարզպան 160
Վիրգիլիոս 73
Վռամ (Վահրամ) Ա 215, 300—303, 306, 309
Վռամ (Վահրամ) Բ 96, 97, 215, 303, 306, 309
Վռամ (Վահրամ) Գ 215, 303, 306, 309
Վռամ (Վահրամ) Դ 199—202, 205, 210, 212, 214, 216, 218
Վռամ (Վահրամ) Ե 200, 201, 203—208, 215, 216, 376
Վռամ Կրման տե՛ս Վռամ (Վահրամ) Դ
Վռամշապուհ 116, 131, 147, 155, 156, 177, 178, 181, 184, 185, 189, 194, 199, 201, 208, 209, 219—223, 229—231, 243, 278, 329, 408, 416
Վրթանես եպիսկոպոսապետ 111, 114, 136, 137
Վրիկ 142, 143
Վրիվ 227
Վուլֆիլա 129, 220, 265, 326, 340—344, 413, 415
Տաբարի 206—210, 216
Տակիտոս 197
Տաղավարյան 252, 253, 257, 258
Տաշյան Հ. 35, 65, 225, 335
Տեր-Ղևոնդյան Ա. 102
Տեր-Մինասյան Ե. 137, 203, 204, 225, 227
Տեր-Միքելյան Ա. 11
Տեր-Մկրտչյան Գ. 179, 202, 203, 217
Տեր-Մկրտչյան Կ. 112, 225
Տերտուլիանոս 73, 81, 88, 122
Տիգրան Ա 32
Տիգրան Բ, Մեծ 29, 32, 35, 66, 120, 128, 420
Տիգրան Գ 32
Տիգրան Դ 32
Տիգրանյան Ս. 225
Տիմոթեոս եպիսկ. 111
Տիր 34—38, 47, 48, 50, 64
Տիրան թագավոր 108, 142
Տիրացյան Գ. 20
Տրդատ Ա 33
Տրդատ Բ 305
Տրդատ Գ 11—13, 16, 33, 35, 90, 95, 98—105, 115, 116, 119, 120, 130, 135, 147, 169, 196, 213, 228, 241, 292, 296, 298, 303—305, 307, 310, 317, 319, 321, 324, 325, 337, 351, 363
Տրեբելլիոս Պոլլիոն 297
Տուրնեբիզ Ֆ. 11
Ցինցադե Կ. 296
Ցուլյա Գ. 315
Ցուկեր Ֆ. 20
Փառեն 108
Փառնավազ 360, 368, 369, 373
Փառնավազյաններ 298, 299, 307, 308, 316
Փավստոս Բուզանդ 80, 111, 116, 131, 133, 134, 136, 138, 142, 143, 228, 290, 307, 336, 337, 418
Փարսման 299
Փերաձե Գ. 287, 293, 363
Փերիխանյան Ա. 20, 187, 261—263, 395, 396, 401
Փիլոստորգիոս 341, 344
Փոտ պատրիարք 171
Փսամետիքոս 419, 421
Քասունի Ե. 11, 32
Քարթլոս 359—361
Քսենեփոն 39, 41
Օգոստինոս Հիպոնացի 81
Օկտավիանոս կայսր 88
Օտտոն Ֆրեյզինգենցի 197
Օրբելի Հ. 137
Օրիգենես 122
Օրմանյան Մ. 104, 105, 219, 225, 226
Օքսենտիոս 341—344
Օքրոմենդիշվիլի Խ. 369
Ֆեքքեր Պ. 112, 115
Ֆիլին Ֆ. Պ. 30
Ֆնտգլյան Գ. 112, 113, 142—146, 179, 200, 203, 205, 225, 234
Ֆորտունատով 264
Ֆրայ Ռ. 23, 200
Ֆրեյման Ա. 394, 395
Ֆրիստեն Օ. 335

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Մուտք 5

ՄԵՀԵՆԱ–ՀՄԱՅԱԿԱՆ ԳՐԵՐ

Նախաբան 9
Մխացող մեհյաններ 11
Անհետ գրեր 17
Աքեմենյան աշխարհի գիրը 23
Երկու lingua Franca 28
Տիր 34
Մեհենական դպրություն 38
Համայական նշաններ 47
«Նշանագիրը իմաստնոց» 54

ԿԿՂԵՑԱ–ԱՋԳԱՅԻՆ ԳԻՐ

Նախաբան 69
Մաքառում և գիրք 71
Պենտակոստեի տեսիլը 73
Առաքելական լեզու 77
Առաջին պատվիրակների լեզուն 80
Թուլլատրելի և պետական կրոն 84
Երկու Ագաթանգեղոս 91
Գրիգորից մինչև Ներսես 99
Մինչմաշտոցյան գրականություն 110
Երկրորդ պատվիրակների լեզուն 121
V դարի միտումները 125
V դարի մատենագրությունը 127
Մաշտոց 140
Գյուտի պատմության սկզբնաղբյուրը 149
Առաջին մեկնիչները 164
Գյուտի շարժառիթները 165
Գյուտի հանգամանքները 176
Գյուտի թվականը 199
Վերջին ավանդ 220
Գյուտի առաջին փոխակերպումը 222
Գյուտի երկրորդ փոխակերպումը 233
Ինքնահաստատում 237
Գյուտի երրորդ փոխակերպումը 242
Հայոց Սինան 244
Միջնադարյան և հետագա մեկնություններ 251
Նոր մեկնություններ 253
Հեղինակային գիր 264
Գաղափարի ներթափանցում 273
Երրորդության հանճարը 275

ԿԿՂԵՑԱ–ԼՈՒՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ԳՐԵՐ

Նախաբան 281
Առաքելություն Վիրք և Աղվանք 282
Երկու ավանդույթ 286
Դերի կինը և Նունեն 291
Միրիան 296
Բակուր Մեծ 310
Դավանանքն էլ քաղաքականություն է 315
Երկրորդ Լուսավորիչ 320
Ղպտական տարբերակ 322
Աղվանական գիրը 324
Պատմություն և ավանդություն 327
Ալանական գիր 332
Via Armeniaca 344
Ժառանգավորման ակտ 351
Հողմնահարում 359
Լուսավորչի պատվիրակը 363
Նոր ժամանակներ 368
Բանաքննություն 373
Անվերնագիր 412
Փակագծի մեջ 416
Ցանկ նշված գրականության 422
Անձնանուններ 434

ԱՐՏԱՇԵՍ ԱԶԱՏԻ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

ՄԱՇՏՈՑ

Հրատ. խմբագիր Ժ. Մ. ԱԲՈՆՑ
Գեղ. խմբագիր Հ. Ն. ԳՈՐԾԱԿԱՀՅԱՆ
Տեխ. խմբագիր Հ. ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ
Սրբագրիչ Ռ. Ս. ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

ИБ № 703

Հանձնված է շարվածքի 22.05.1981 թ.։ Ստորագրված է տպագրության 5.02.1982 թ.։ ՎՖ 06037 Չափը 60×90¹/₁₆։ Թուղթ № 1։ Տառատեսակ «գրքի սովորական» բարձր տպագրություն։ Տպագր. 27,75 մամուլ։ Հրատ.-հաշվարկ. 24,1 մամուլ։ Տպաքանակ 8000։ Հրատ. 5583 Պատվեր № 447։ Գինը 1ռ. 90կ։
ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 375019, Երևան, Բարեկամության փ., 24 գ։
Издательство АН Арм. ССР, 375019, Ереван, ул. Барекамутян, 24 г.
ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության տպարան, 378310, ք. Էջմիածին։
Типография Издательства АН Арм. ССР, 378310, г. Эчмиадзин.

ՆԱՏՎԱԾ ԿՐՈՊԱԿՆԵՐ

Էջ	Տող	Տպված է	Պետք է լինի
16	ն. 17	պալիպսեստ	պալիմպսեստ
22	վ. 9	շուտ	շատ
27	վ. 19	արտիճների	յարտուցների
31	ն. 5	յարտուցների	քաղաքակրթության
91	վ. 5	քաղաքակրթության	Ալբանական դասը
94	վ. 8	Ալբանական գասը	սգով
136	վ. 20	սգով	սակավ
168	վ. 15	սակավ	ավետարանության
289	վ. 9	ավետարանությամբ	վարքը
315	ն. 2	վանքը	գործ են
342	վ. 3	գործը չեն	հունա-սեմիտական
391	վ. 16	հունա-սեմիտական	և զուտ վրացերենը չեր ծվարի
	ն. 11	և ծվարի	ժամանակակից
392	վ. 2	ժամանակագրական	ոճը
393	ն. 6	ոճը	Мефоди
411	վ. 18	Мефоди	