

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Г. Г. МЕЛКОНЯН

ИЗ ИСТОРИИ
АРМЯНО-СИРИЙСКИХ
ОТНОШЕНИЙ

(III—V ВВ.)

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1970

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

*Եղբայրական ջերմ
Հ. Գ. Մելկոնյան*

Հ. Գ. ՄԵԼԿՈՆՅԱՆ

29/VIII - 72թ.

ՀԱՅ-ԱՍՍՐԱԿԱՆ
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

(III—V ԴԱՐԵՐ)

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԳՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1970

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

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

Ա Ռ Ա Ջ Ա Բ Ա Ն

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ասորի մատենագիրների գործերում վերականգանացել են Հին Արևելքի՝ ասորա-բաբելական մշակույթի, հրեական բարձրարվեստ գրական կոթողների ավանդները, ավանդներ, որոնք շաղկապվել են արդեն հելլենիստական նրբերանգ արվեստի հետ: Ասորական հեղինակների գործերում դրսևորվել է արևելյան ժողովուրդներին հատուկ վառ երևակայությունն ու անմիջականությունը:

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

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

Ասորերեն թարգմանությամբ են մեզ հասել նաև հունական գրականության բազում աշխատություններ, որոնց բնագրերն այժմ կորած են, ինչպես, օրինակ, Արիստոտելի «Զատագովություն»-ը, փիլիսոփա Մելիտոսի ճառը, արտասանած Անտոնին Կեսարի առաջ, փիլիսոփա Ամբրոսիոսի նամակը և այլն:

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

Վաղարշ Ա-ն Պարսկաստանի հարևան երկրների թագավորական գահերին է նստեցնում իր եղբայրներին ու ազգականներին, Հայաստանում՝ Տրդատ Ա-ին, Ատրպատականում՝ Բակուրին, Ադիաբենում՝ Մոնոբազին, Եգեսիայում՝ Փարնատասպատին: Քաղաքական իր այս քայլը նա ձգտել է ամրապնդել հարևան ժողովուրդների հետ տնտեսական ու մշակութային լայն կապեր հաստատելով:

Վաղարշի այս միջոցառումները, ինչպես ցույց են տալիս փաստերը, տվեցին իրենց արդյունքը. այս երկրներում հակահունական ու հակահռոմեական տրամադրությունների ուժեղացմամբ հույն առևտրականների, արհեստավորների և ընդհանրապես Մերձավոր Արևելքի դանազան քաղաքներում հաստատված հույն բնակչության համար դժվարին վիճակ ստեղծվեց, և նրանցից շատերը ստիպված լքեցին

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

Ասորական աղբյուրների վկայությամբ, ասորի առևտրականներ ու արհեստավորներ էին գործում նաև Հայաստանում: Հայոց լեզվի մեջ առևտրի ու արհեստների հետ կապված ասորերեն բառերի առկայությունը լավագույն ապացույցն է հայերի ու ասորիների այդ ասպարեզում ունեցած գործակցության:

Ասորիների հետ հայերի ունեցած տնտեսական լայն գործունեությունը հնարավորություն տվեց, որ քրիստոնեական վարդապետությունը հարավից առևտրական ճանապարհներով ևս թափանցի Հայաստան, քանի որ քրիստոնեություն ընդունած ասորի առևտրականներն ու քարոզիչներն առևտրական քարավանների հետ միասին նոր գաղափարախոսության սերմեր էին բերում: Նրանք, ինչպես կարելի է եզրակացնել մեր ձեռքի տակ եղած նյութերից, նոր վարդապետությունը առաջին հերթին քարոզել են իրենց հայրենակիցների՝ Հայաստանում ապրող հրեաների ու ասորիների շրջանում, և, հասկանալի է, իրենց շարքերը մտած նոր հավատացյալների օգնությամբ թափանցել են նաև հայ բնակչության մեջ, հող նախապատրաստելով ասորերեն լեզվի ու գրականության տարածման համար:

Ասորական և հայկական աղբյուրների վկայությամբ, IV դարի սկզբներին Հայաստանի տարբեր շրջաններում բազմաթիվ դպրոցներում հայ երեխաները հունարենից բացի սովորում էին նաև ասորերեն: Հայաստանի հարավային գավառներում իրենց գործունեությունը աշխուժացրած ասորի քարոզիչներն իրենց նախաձեռնությամբ հիմնել էին նոր դպրոցներ, որոնց մեջ քրիստոնեական վարդապետության հետ մեկտեղ, բնականաբար, դասավանդվում էին ասորերեն գրականությունն ու լեզուն:

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

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

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

* * *

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

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

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

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

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

1. Հայկական աղբյուրներ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ասորի գիտնականների ցույց տված աջակցութեան մասին:

V դարի հայ-ասորական քաղաքական ու մշակութային փոխհարաբերութիւնների ուսումնասիրման համար արժեքավոր աղբյուրներ են Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն Հայոց»-ը և Հայաստանի մարզպան Վահան Մամիկոնյանին նրա գրած «Թուղթ»-ը⁵:

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

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

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

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

Թե ե՞րբ է կազմվել նամակների այս հավաքածուն, հայտնի չէ: Հրատարակիչները հավանական են գտնում, որ դա ժամանակակից է Կանոնագրքին (VIII դար)⁸: Մ. Աբեղյանի ասելով՝ «Դա մի պաշտոնական խմբագրություն է, VII դարի մեջ կազմված, քանի որ V—VII դարերի թղթակցությունները դասավորված են առանձին խնամքով և միմյանց հաջորդում են ժամանակագրական կարգով. իսկ շարունակության մեջ գրությունները պատահականորեն են ժողովված և խառնիխուռն մեջ բերված»⁹:

տույն: Խորհնացին հիշատակում է նաև ասորական գրականության հայտնի դեմքերից Բարդանին, Ղերուհային, Բար Մումային և հայտնում, որ «Հայոց պատմություն»-ը շարադրելիս օգտագործել է վերոհիշյալ անձանց երկերը (նույն տեղում, տե՛ս էջ 120, 161, 201, 205):

7. Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901:

8. Նույն տեղում, էջ 5:

9. Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, 1944, էջ 362: «Գիրք թղթոց»-ի վավերականության շուրջը կասկած է հայտնել Ն. Ադոնցը. տե՛ս նրա Ампельный епископ Херсонский (к критике армянской книги посланий), «Христианский Восток», СПб, 1913, էջ 176: Նորագույն ուսումնասիրությունները հաստատել են «Գիրք թղթոց»-ի վավերականությունը. տե՛ս Ն. Տեր-Մինասյան, Նեստորականությունը Հայաստանում V—VI դարերում: М. Tallon, Livre des Lettres, Beirut 1955, p. 19.

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

Հայկական աղբյուրներից կարելի է նշել նաև VII դարի պատմիչ Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» գիրքը¹⁰: Հայագիտության մեջ ընդունված էր այս հուշարձանների հեղինակներ համարել IV դարի մատենագիր Զենոբին և VII դարի Հովհանին¹¹: Խալաթյանցը ենթադրում էր, որ այդ գործը կարող էր միայն VIII—IX դարերում ստեղծված լինել¹²: Ըստ Աշ. Աբրահամյանի՝ այս երկը «ոչ թե մեկ կամ երկու հեղինակի գործ է, այլ պատմական նյութերի ժողովածու. մի ժողովածու, որը պարունակում է՝ նամակներ, պատմություններ, ժամանակագրություններ, աղոթաբարբերից հատվածներ»¹³: Նա գտնում է, որ այս հավաքածուի կազմությանը Հովհան Մամիկոնյանից բացի այլ անձնավորություն չի մասնակցել: Հրատարակիչ ենթադրությունը, թե «Ժողովածուի հնագույն շրջանից մեզ հասած նյութերը հավանաբար գրված են եղել ասորերեն և ասորերենից էլ թարգմանվել հայերեն»¹⁴, դեռ ապացուցման կարիք ունի:

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

10 Յ. Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատությանը և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1941:

11 Գ. Զարբհանալեան, Պատմութիւն հայոց դպրութեան, Վենետիկ, 1886, էջ 411:

12 Գ. Խալաթեան, Զենոբ Գլաղ, Համեմատական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1893, էջ 1:

13 Յ. Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, էջ XXV:

14 Նույն տեղում, էջ XVII:

2. Ասորական աղբյուրներ

Ասորագիտությունը Եվրոպայում փաստորեն սկսվում է XVIII դարի սկզբից, երբ առաջին անգամ ասորական որոշ աղբյուրներ գիտական շրջանառության մեջ դրվեցին ժողովրդի մոտ Ասսեսմանի կողմից¹⁵:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London, 1855: W. Cureton, Ancient Syriac Documents, Amsterdam, 1967: W. Wright, Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum, t. I—I.1, 1870—1872.

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

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

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

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

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

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

3. Բյուզանդական աղբյուրներ

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

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

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

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

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

²² Գիրք, որ կոչի Ագոն, Կոստանդնուպոլիս, 1824:

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

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

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

²⁶ Եվսեբիոսի Պատմությունը ծանոթ էր առաջին հայ մատենագիրներին, այն ասորերենից հայերեն էր թարգմանվել և որպես սկզբնաղբյուր օգտագործվել մեր պատմագրութեան մեջ: Տե՛ս Եսեբիոսի Կեսարացույ Պատմութիւն եկեղեցուց, նոր թարգմանութեամբ Աբրահամ Ճարեան, Վենետիկ, 1877: Եսեբի Պամփիլեայ Կեսարացույ ժամանակակից, Վենետիկ, 1818: Եվսեբիոսի «Ժամանակագրություն»-ը հասել է մեզ միայն հայերեն թարգմանությամբ:

²⁷ Սոկրատայ Սոկրատիկոսի Եկեղեցական պատմութիւն, աշխատասիրութեամբ Մ. Տէր-Մովսէսեան, Վաղարշապատ, 1897, էջ 1:

²⁸ Նույն տեղում, էջ Ծ:

²⁹ Sozomenus, Kirchengeschichte, Berlin, 1960.

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

4. Գրականության տեսություն

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

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

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

³⁰ Վենետիկ, 1889:

գրքերից մի քանիսը՝ «Աղամայ կտակն, Ճիւն օրհնութեան, Փիփիանն, Գորտոսակն, Կիրակոսակն, Ղոսիմովն, Պետրոսի Տեսիլն, Դիաթիլն, Աստվածածնի պատմութիւնն, Սեբիոսն, Փիւռհոնացիքն, Մանկութեան աւետարանն, Մանեայ մեկնութիւն աւետարանի, Լուսաւորչի Տեսիլն, Զանթաքչելի մատեանն և Գրիգորիսի և Բարսղի հարցմունք»։ Ուշագրավ է այն, որ գրչագրում այս վերնագրերի թվարկումից հետո ավելացված է, թե «այս են անուանք ութևտասն սուտ գրոց որ եկեալ ի հերձուածոզ Ասորոց և ոչ յուղղափառաց Ասորոցն»³¹։

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

Տաշյանի արժեքավոր աշխատութիւններից է նաև «Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ ասորի եպիսկոպոսի» ուսումնասիրութիւնը³⁴, որտեղ նա ֆրանսիացի անվանի ասորագետ Լագարդի «Քաղուածոյք ասորականք» աշխատութիւն կապակցութիւններ վերլուծում է Ագաթանգեղոսի պատմութիւնը և «Վարդապետութիւն» բաժնում ցույց տալիս ասորական գրականութիւնի հետքերը։

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

31. Նույն տեղում, էջ 20։

32. Վիեննա, 1898։

33. Նույն տեղում։

34. Վիեննա, 1891։

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

Հայ-ասորական հարաբերութիւնների, հատկապես գրաւական կապերի վերաբերյալ իրենց աշխատութիւններում եվրոպացի բանասերներից ու պատմաբաններից ոմանք ասորիներին՝ Հայաստանում ունեցած ազդեցութիւնը գերազնահատում են։ XIX դարի ֆրանսիացի խոշոր գիտնական էդնեստ Ռընանը գրել է Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների միջև եղած գրական կապերի մասին մի աշխատութիւն, որի մեջ անդրադարձել է նաև հայ-ասորական գրական առնորի շուրջը անդրադարձել է նաև հայ-ասորական գրական առնորի միջև արաբական արշավանքները ասորիները ինչպես Պարսկաստանում, այնպես էլ Մերձավոր Արևելքի երկրներում մշակութային խոշոր դեր են խաղացել, իսկ ասորերենն էլ այդ ժողովուրդների, հատկապես հայերի համար դարձել է պաշտամունքային լեզու։ Ճիշտ է, գրում է նա, հայկական գրերի ստեղծումից հետո Հայաստանում հակասորական տրամադրութիւններ առաջացան, սակայն դա չխանգարեց, որ Մովսէս Խորենացու նման խոշոր պատմիչը հայ ժողովուրդի պատմութիւն վաղագույն շրջանի վերաբերյալ տվյալներ որոնեք ասորական մատյաններում, որովհետև, ըստ նրան, «Հայոց պատմութիւն հետ կապված առաջին ժամանակի, «Հայոց պատմութիւն հետ կապված առաջին ժամանակագրութիւնների հեղինակները ասորիներ են եղել»³⁷։ մանակագրութիւնների հեղինակները ասորիներ են եղել»³⁷։ մանակագրութիւնների հեղինակները ասորիներ են եղել»³⁷։ մանակագրութիւնների հեղինակները ասորիներ են եղել»³⁷։

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

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

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

շացնել երկու ժողովուրդների մշակութային կապերի միջև և դրանք շարունակվեցին մինչև մեր օրերը³⁸։

Եթե V դարում Հայաստանում տեղ դառած հակասորական տրամագրությունները չկարողացան երկու ժողովուրդների մշակութային կապերի միջև խզում առաջացնել, ապա պատճառն այն էր, որ հայ եկեղեցին V դարի վերջերից Մերձավոր Արևելքում ուժեղացրել էր իր հեղինակությունը և արդեն հայերն էին օգնության ձեռք մեկնում ոչ նեստորական ասորիներին։ Ռընանի տեսակետը որոշ չափով ձիշտ է III—IV դարերի համար, բայց ոչ V դարի, որովհետև Հայաստանում այդ ժամանակաշրջանից ասորերենն արդեն գործածությունից հետզհետե դուրս էր մղվել։ Խորենացու կողմից ասորական աղբյուրների օգտագործումը դեռ չի նշանակում, որ նա հայոց պատմության վաղագույն շրջանի մասին նյութեր քաղել է միայն ասորական աղբյուրներում։ Որպես խոշոր գիտնական, նա դիմել է բոլոր այն աղբյուրներին, որոնք կարող էին լույս սփռել հայոց պատմության մութ հարցերի վրա, ի թիվս դրանց և ասորական աղբյուրներին։

Հայ-ասորական գրական կապերի մասին գրել է նաև Ֆրանսիացի հայագետ Լանգլուան իր «Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության աղբյուրների մասին» աշխատության մեջ։ Նա գտնում է, որ հայերը ասորիների հետ ունեցած գրական կապերի շնորհիվ է, որ կարողացան ստեղծել հայերեն գրեր ու սկիզբ դնել հայ գրականությանը³⁹։ Այդ կապերը գուցե ինչ-որ չափով արագացրին հայոց գրերի ստեղծման ընթացքը, սակայն դրա համար հիմք չհանդիսացան։ Հայաստանում կարիք էր զգացվում համահայկական մշակութի ստեղծման միջոցով միավորելու երկրի ֆեոդալական անջատ ուժերը և խուսափելու հայրենիքին սպառնացող վտանգից։ Բացի այդ, հայ եկեղեցու դիրքերը խախուտ էին, անհրաժեշտ էր դրանք ամրապնդել։ Երկրի, ժողովրդի կյան-

քում առաջացած այս երկու կարևոր աղբյուրներն էին ահա, որ հայ գործիչներին մղեցին հայ գրերի ստեղծման գործին։ Հասկանալի է, որ ասորական, ապա նաև հունական մշակութի խոշոր կենտրոնների հետ հայերի ունեցած սերտ կապերը նպաստեցին այդ բանի հաջողությանը։

Հայ գրերի ծագման մասին վերջերս լույս տեսավ Ա. Փերիխանյանի շատ արժեքավոր ուսումնասիրությունը, որի մեջ նա, հիմնվելով Գառնիում հայտնաբերված արձանագրության վրա, փորձում է գիտական լուրջ փաստերով նոր լույսի տակ քննել Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից հայկական, վրացական և աղվանական գրերի ստեղծման պատմությունը⁴⁰։

Հայ-ասորական գրական կապերի հարցը քննել է նաև բելգիացի գիտնական Ֆելիքս Նեվը։ Իր «Քրիստոնյա Հայաստանը և նրա գրականությունը» աշխատության մեջ նա եկել է այն եզրակացության, որ ասորական և հայկական գրական ու պատմական հուշարձանների միջև նմանություններ կան։ Երկուսն էլ, գրում է Նեվը, հիմնականում ունեն ժամադրված են «չոր, միօրինակ» և «շատ հաճախ դրանց մեջ բացակայում է քննադատական միտքն ու պատմիչի դեմքը»⁴¹։

Այս նմանություններն, իհարկե, հատուկ են այդ ժամանակի ոչ միայն հայկական կամ ասորական գրական երկերին, այլև քրիստոնեական գրականությանն ամբողջությամբ վերցրած, և պայմանավորված են քրիստոնեական վարդապետության աղղեցությամբ։ «Զորության» ու «միօրինակության» կարելի է հանդիպել միայն վարքագրական որոշ երկերում, իսկ ժամանակագրությունները, պատմական աշխատությունները, ինչպես, օրինակ, Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմություն»-ը, Կորյունի «Վարք Մաշտոցի»-ն,

³⁸ Նույն տեղում։

³⁹ V. Langlois. Etude sur les sources de l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris, pp. 296—297.

⁴⁰ А. Периханян, К вопросу о происхождении армянской письменности, „Персидеазиатский сборник“, II, Москва, 1966, стр. 103.

⁴¹ F. Neve, L'arménie chrétienne et sa littérature, Louvain, 1886.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Վաղարշապատ, 1896:

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

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

Գր. Խալաթյանցը իր «Եղիշէի աղբիւրների առթիվ» հոդվածում ցույց է տալիս, որ Եղիշէն ևս օգտվել է ասորական վկայաբանություններից, և այդ առթիվ հատկապես նշում «Շմավոնի» վարքի հայերեն թարգմանությունը: Հեղինակը գտնում է, որ Եղիշէն «սոցանից օգտվել է (այսինքն՝ ասորական վարքերից) փոխ առնելով հատուածներ, նկարագրական նիւթեր, յարմարեցնելով նոցա իւր պատմութեան»⁴⁸:

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

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

⁴⁷ Աբրահամու Խոստովանողի Վկայք Արևելից, էջմիածին, 1921:

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Ն. Ակիսեան, Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրղի (Կիրակոսի) եւ մօր նոր Աննայի, Ազաթանգեղոսի աղբիւրներէն, «Հանդէս ամսօրեայ», 1948, № 3—6, էջ 139:

⁵² Լարուբեայ, Թուղթ Աբգարու, Վենետիկ, 1868:

թղթի դեր՝ հայ եկեղեցու «առաքելականությունը» հաստատելու համար: Ոչ միայն «Աղգայի վարդապետություն» կամ «Աբգարի զրույց»-ի մասին, այլև ընդհանրապես հայ-ասորական գրական ու պատմական կապերի մասին շատ արժեքավոր ուսումնասիրություններ է գրել ֆրանսիացի ասորագետ Գյուվալը: Նա իր բազմակողմանի հետազոտություններով մեծ ծառայություն է մատուցել հատկապես ասորագիտության և ասորական թագավորության հետ կապված որոշ հարցերի լուսաբանմանը⁵³:

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

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

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

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

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

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

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

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

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

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

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

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

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

Եդեսիայի իշխանությունը պատմությանը հայտնի է

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

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

⁴ Նույն տեղում, էջ 388:

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

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

նաև Օսրոենի իշխանությունն անունով: Եվրոպացի պատմաբաններինք Բայերը, հիմնվելով Տեյլ-Մահրացու և Պրոկոպիոսի վիպությունների վրա, գալիս է այն եզրակացություն, որ Օսրոեն անունը առաջացել է այս թագավորության հիմնադիր Օրհայից (կամ ինչպես պարսկերենում է՝ Օսրոյից կամ Խոսրովից)⁶:

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

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

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

⁷ R. Duval, Histoire d'Edesse, pp. 107—108: Ասորագետներ Ասեսմանին, Գուլիուսը, Ռոզեն Մյուլլերը ենթադրում են, որ Ուրհան հունական քոթ-հոռե «հոսանք» (բառի արաբական ար-րահա (الرحا)) ձևն է և այդպես է անվանվել Եդեսիայի ջրառատության պատճառով: Եդեսիա քաղաքի նախկին անունն էր Ուրհա, որը ծագում է Օսրոյից:

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

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

շրջանի մեկ այլ հռոմայեցի պատմիչ Պլինիոսը ասորիներին կոչում է «Ուռհայի արաբներ, որոնք ապրում են Եփրատից երեք շեն» հեռավորության վրա և իրենց քաղաքներն են Եդեսիան ու Կարրահենը (Հարրանը)¹⁰:

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

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

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

Եդեսիայի թագավորության գահին տիրել են տարբեր ազգության ներկայացուցիչներ, և դա, հավանաբար, պայմանավորված է եղել երկրի վրա հարևան պետությունների ազդեցությամբ: Այսպես, ասորական երկու ժամանակագրություններից պարզ երևում է, որ Եդեսիայում իշխել են և՛

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

¹¹ Codex Justinianus, XI, 62, 8, ed. Krüeger, 1959, p. 448:

Կարծում ենք, որ Օսրոենի թագավորության վերացումից հետո, երբ վարչական փոփոխություն է կատարվում, և Օսրոենը որպես առանձին իշխանություն վերացվում է և միացվում կայսրությանը որպես Արևելյան նահանգ, այլևս չի գործածվում նաև Օսրոեն անունը: Միայն Հուստինիանոսի վարչական փոփոխություններից հետո Միջագետքի մի մասը վերանվանվում է Օսրոեն, այս անգամ արդեն իբրև վարչական միավոր:

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

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

¹³ Gutschmid, Untersuchungen. S. 28: R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 113. Այդ կապակցությամբ հետաքրքրական է Շ. Մանանդյանի այն ենթադրությունը, որ Սանատրուկ անունով թագավոր Հայաստանում թագավորել է ոչ թե մեր թվականության 11 դարի վերջերին այլ 75—110 թթ., անս Բննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատ. Բ, Երևան, 1957, էջ 19.

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

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

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

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

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

¹⁵ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. Ե, գլ. 1Բ, էջ 292:

¹⁶ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, դիրք Բ, գլ. 1Գ, էջ 157:

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Mšihā-Zekha, Histoire d'Adiabène, p. 77.

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

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

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

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

Երբ կայսերական լեզուները մտնում են Եղեսիա, վաղես կայսեր առաջին գործն է լինում աքսորել քաղաքի եպիսկոպոս Բարսեսին և շարժման ղեկավարներին: Եփրեմը մի փոքր առաջ վախճանվել էր: Հրապարակը թողնվում է արիստականներին, որոնք հայտնի էին իրենց հռոմեասիրությամբ:

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

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

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

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

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

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

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

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

2. ԱՌԵՎՏՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

Հայ-ասորական առևտրական կապերի հնագույն շրջանի մասին որոշակի տեղեկություններ չունենք: Առավել կամ պակաս շափով այդ հարաբերությունների մասին կարելի է խոսել մ. թ. ա. III դարից սկսած, երբ Մոփքի Հայկական թագավորությունը սերտ կապեր էր հաստատել իր անմիջական հարևան ասորիների հետ: Առևտրի և արհեստների զարգացմամբ կարելի է բացատրել այնպիսի կարևոր քաղաքների առաջացումը, ինչպիսիք էին Արշամաշատն ու Արկաթիակերտը²⁴:

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

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

²⁴ Я. Манандян, О торговле, стр. 85.

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

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

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

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

²⁵ Г. Тирациян, О торговых связях Армении с Сирией в античное время. «Палестинский сборник», Вып. IV, 1959, стр. 78.

²⁶ Я. Манандян, О торговле, стр. 117.

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

²⁸ Նույն տեղում, էջ 35:

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

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

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

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

²⁹ Я. Манандян, О торговле, стр. 117.

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

հույներ, հռոմայեցիներ, պարթևներ և այլ ժողովուրդների ներկայացուցիչներ³¹:

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

* * *

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

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

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

³³ Ղեբուքնա Եղիսացի, Թուղթ Աբգարու, Երուսաղէմ, 1868, էջ 35:

րի զարգացմանը. սկսվել էր ստրկատիրական կացութաձևի ճգնաժամը:

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

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

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

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

226 թվականին Պարսկաստանում իշխանության գլուխ են անցնում Սասանյանները:

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

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

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

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

³⁶ Н. В. Пигулевская, Города Ирана, стр. 221.

³⁷ Նույն տեղում, էջ 219—221.

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

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

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

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

³⁹ Я. Манандян, О торговле, стр. 85.

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

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

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

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

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

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

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

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

Հայաստանում պարսիկների կատարած ավերածութիւններն էին պատճառը, որ V դարի հայ պատմիչների մոտ քաղաքները որպէս բնակելի վայրերի որոշակի կատեգորիա չեն հիշատակվում⁴⁵։

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

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

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

⁴⁷ Գիրք Թղթոց, էջ 70.

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

⁴⁵ Г. Саркисян, Тигранакерт, стр. 135.

⁴⁶ Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, էջ 142.

ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՅ

ԱՆԱՊԱՏԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄԸ ՄԻՋԱԳԵՏՔՈՒՄ ԵՎ
ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

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

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

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

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

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

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

² Գործք Առաքելոց: Թուղթ Աբգարու:

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

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

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

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

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

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

Ասորի պատմիչի այս մեկնաբանությունները ցույց են

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

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

⁵ նույն տեղում:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Ե. Տեր-Միքսեան, Հնդհանուր եկեղեցական պատմություն, հատ. Ա, էջմիածին, 1908, էջ 280:

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

⁶ Sozomenus, Kirchengeschichte, I, 12.

⁷ Նույն տեղում:

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

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

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

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

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

* * *

Ասորական և բյուզանդական աղբյուրների վկայությամբ IV դարի սկզբներին անապատական շարժումը Եգիպտոսից՝ Պաղեստինի և Ասորիքի վրայով մուտք գործեց Միջագետք¹⁴: Եգիպտոսից Միջագետք էր եկել Ավգին անունով մի անձնավորություն և Մծբինի մոտակայքում գտնվող Այզալա կամ Իզլա լեռան վրա հիմնել անապատական առաջին կազմակերպությունը:

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

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

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

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

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

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

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

ներից մեկը: Հոռմի և Պարսկաստանի համաձայնությունները երկու երկրների առևտրականներն իրենց քարավաններով իրավունք ունենին մտնել աշդոտեղ և ապրանքներ վաճառել: Ավգինն իր համախոհների հետ, ամենայն հավանականությամբ, առևտրական քարավաններով եկել է այս քաղաքը և ծավալել իր գործունեությունը:

«Ավգինը և նրա գործակիցները,—գրում է վարքագիրը,—թափառում էին Մծբինից դուրս եկող ճանապարհների վրա, ջուր տալիս ծարավ անցորդներին և կամ գնում էին մոտակա գյուղերը, օգնում աղքատներին, բուժում հիվանդներին»¹⁶: Նրանց համբավը տարածվում է ամենուր, զանազան երկրներից մարդիկ գալիս են Ավգինի մոտ աշակերտելու¹⁷: Ավգինի համակիրների թիվը հետզհետե ավելանում է, նրանք իրենց գործունեությունն են ծավալում արդեն Մծբինի սահմաններից դուրս:

Անապատական գաղափարախոսության ներկայացուցիչ IV դարի ասորական գրականության խոշոր դեմքերից Ափրաատը իր ճառերում¹⁸ (որոնք հայ գրականության մեջ սխալմամբ Հակոբ Մծբնացուն են վերագրված) արտացոլել է անապատականների դավանած սկզբունքները: Այդ ճառերն ընթերցելիս տեսնում ենք, որ հեղինակի համակրանքը շքավորների կողմն է. նա բողոքում է, որ ունևորներն իրենց մարմնի վրա կրում են թանկարժեք զգեստներ և շրջում երիզապատ գահույնների վրա նստած, իսկ զրկյալները թափառում են կիսամերկ ու անօթեան: Սակայն այս երկու խմբի մարդկանց մեջ, շարունակում է նա, զրկյալներն իրենց մարդկային

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

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ W. Wright, The homilies of Aphraates, the persian sage, vol. I, London, 1869. Հայերեն հին թարգմանությունը, «Գիրք, որ կոչի Զգոն արարեալ սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ հայրապետին Մծբին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչին սակս մանկանց նորոյս Սիրովնի», Կոստանդնուպոլիս, 1824:

առաքինություններով անսահման բարձր են կանգնած մյուսներից, որովհետև շքավորներն իրենց վերջին պատառից չեն մոռանում բաժին հանել կարոտյալ ու թշվառ ընկերներին, իսկ ունևորները մտածում են գտնել «զոք նկուն քան զինքն, զի կլանել մարթայցեն»¹⁹:

Նույն ճառում հեղինակը գրում է, որ ունևորներից չեն տարբերվում նաև այն հոգևորականները, որոնք աստիճան ստանալով մտածում են «բազմիլ ի բարձն առաջին», որ նրանք նմանվում են փարիսեցիներին ու զպիրներին, որոնց դեմ պայքարել էր ինքը քրիստոնեության հիմնադիրը: Այս հոգևորականները թեև քարոզում են «սիրեցէ՛ք զմիմեանս», բայց լի են «ցասմամբ բարկութեան, ատելութեան», թեև ուսուցանում են «եթէ առնու ոք զքոյդ, դու մի՛ պահանջէր», բայց գործում այն սկզբունքի համաձայն, թե «երբ դու զքոյն պահանջես և առնուս ևս վարձս վաշխի»²⁰:

Ճանաչիրը զայրանում է, երբ տեսնում է, որ այս հոգեվորականները բարձր ու վեհ գաղափարներ են քարոզում՝ առանց հավատալու դրանց, որ այդ բոլորը արվում է կեղծավորությամբ ու անձնական շահերից ելնելով: Խոսքն ուղղելով նման մարդկանց, նա ասում է. «Զի՞արդ ուսուցանես ինձ, թէ ցածի՛ր. մինչ դու պարծուկ լիրբ, և անամօթ ես: Եւ զի՞արդ ուսուցանես ինձ, թէ թո՛ղ զաշխարհս, մինչ դու անկեալ, խեղդեալ կասի մէջ մեր: Եւ զի՞արդ ուսուցանես ինձ, թէ անդորրացո՛ աղքատաց մինչ դու անխնայ հալածես զաղքատս զընկերս քոյս»²¹:

Ափրաատը վրդովվում է, որ ոմանք փառավոր տների մեջ նստած ուտում են ուրիշի վաստակը: Այս երևույթից արևկոծված նա բացականչում է. «Զի կերիցեն իւրաքանչիւր զվաստակ ձեռաց և մի յառ յապուր աւարէ անտի»²²:

Հեղինակի ուշադրությունից չեն վրիպել նաև ժողո-

¹⁹ «Զգոն» գիրք, էջ 352:

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ Նույն տեղում:

²² Նույն տեղում, էջ 267:

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

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

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

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

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

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

Շատերը խուսափելով այս հալածանքներից, ապաստան էին գտնում Հայաստանում:

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

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

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

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

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

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

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 324:

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

²⁶ Փաւստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, գպր. Ե, գլ. ԻԵ, էջ 276:

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

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

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

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

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

սեանք սաբելեանք և մակեդոնեանք զրաված էին բոլոր երկիրը և օրըստօրէ եկեղեցիներուն տիրելու վրայ էին»³⁶:

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

Եվստաթիոսի կողմից «Եվիպպիոսի որդիների» սիրալիբ ընդունելությունը պատահական չէր: Դա կապ ուներ աշխարհայացքի ընդհանրության հետ³⁹:

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

³⁶ Ա. Սուրեան, Ս. Բարսեղ և իր երկասիրությունը, «Բազմավէպ», 1873, էջ 118:

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

³⁸ Նույն տեղում, էջ 35:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 33:

³³ Василий Великий, Творения, т. VI, Москва, 1872, стр. 242.

Սոկրատ, Եկեղեցական պատմություն, էջ 206; Migne, Encyclopédie théologique, Paris, 1847, t. 13, p. 945.

³⁴ Migne, Encyclopédie théologique, p. 946.

³⁵ Նույն տեղում, էջ 945:

Բորբորիտոն կամ բարբարիտոն անունը մինչև այժմ պատմագիտություն մեջ կապվում էր հունարեն բորբորոս (տիղմ, աղբ) և կամ բարբարոս բառերի հետ⁴⁰: Ուսումնասիրողները ենթադրել են որ բորբարիտոն բառը ոչ թե աղանդավորական շարժման անվանում է, այլ անարգական մակդիր, որ եկեղեցական հայրերը օգտագործել են այդ շարժումը վարկաբեկելու նպատակով⁴¹: Այս ենթադրությունը, սակայն, ինչպես կտեսնենք, չի հաստատվում: Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ձեռագրերում այս աղանդը հանդես է գալիս որպես աղանդ բորբարիտոնաց, բորբարիտոնաց, բորբարիտաց, բորբարոսաց⁴², իսկ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում՝ որպես բարբարիանոս, «բարբարոսական աղանդն»⁴³: Թվում է, թե այս անունը մեր պատմիչները կամ գրիչները (գուցե հունական աղբյուրների ազդեցության տակ) աղավաղել են: Բոլոր դեպքերում Կորյունի բնագիրը անվանագրության ճիշտ ձևն է պահպանել, քանի որ, ամենայն հավանականությամբ, աղանդի հորջորջումը կապ չունի հունական «բորբորոս» (տիղմ, աղբ) բառի հետ. դա ասորական բարբարիտ բառակապակցությունն է, որ նշանակում է «անապատի որդի» կամ «անապատի որդիներ»: Շատ հավանական է, որ անապատական շարժման մասնակիցները Միջագետքում ու Ասորիքում հայտնի էին Բարբարիտ անունով, որը հետագայում հույն հեղինակները գիտակցորեն կամ անգիտակցաբար բարբարոս կամ բորբորոս բառերի հետ են կապել: Այս ենթադրությունը հաստատող նման այլ փաստի հանդիպում ենք հունական աղբյուրներում: Այսպես՝ Ասորիքում, Պալմիրայի անապատներում

⁴⁰ «Արարատ», 1895, № Ա, էջ 5: Հ. Անտոյան, Հայերեն արձատական բառարան, հատ. Ա, Երևան, 1927 էջ 1179: Ստ. Մեյլիֆ-Բախշյան, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երևան, 1953, էջ 55:

⁴¹ Նույն տեղում:

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

⁴³ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 68:

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

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

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

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

⁴⁵ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. 2, գլ. Ժ2, էջ 340:

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

Փավստոսի տվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ Հայաստանում ևս անապատականներն ունեին բազմաթիվ հետևորդներ՝ իրենց կազմակերպություններով: Փավստոսի վկայություններում ուշագրավն այն է, որ այս անապատականների ղեկավարները մեծ մասամբ օտարազգիներ էին՝ ասորիներ, որոնք Հայաստանում գտնում էին բազմաթիվ համակիրներ: Նույն պատմիչը գրում է, որ Նպիփանը հեռանալով Մոփաց գավառից՝ «եթող անդ բազում եղբարս միաբանս միահաւանս հավատացեալս կրօնաւորս քրիստոնէիցն, լեառնականս ճգնաւորս միանձուռնս»: Նրանց թիվը հասնում էր հինգ հարյուրի, որոնցից ումանք, շարունակում է Թուղանդը, «բնաւ ամենևին այլ ինչ կերակուր չէր ճաշակեալ... ի մանկութենէ իւրեանց, բայց լոկ բանջար և ջուր, և զհամ գինուց գիտէին ոչ զիարդ լինի»⁴⁷:

Թե ինչով էին զբաղվում այս անապատականները Հայաստանում, Փավստոսը ոչինչ չի գրում: Ինչպես եկեղեցական հայրերից շատերի գործերում, այնպես էլ Փավստոսի մոտ հանդիպում ենք նրանց շարքաշ կյանքի դրվատմանը:

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

Զինվորական ծառայությունից կաթողիկոսության կոչված Ներսեսը, որին եկեղեցին պատվել է «մեծ» մակդիրով,

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

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

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 340—341:

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

⁴⁸ Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, էջ 66, 68:

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

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՄԱՐ ԱՎԳԻՆԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ՎԱՐՔՆ ՈՒ ՀԱԿՈՒ ՄԾԲՆԱՅԻՆ

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ նույն տեղում, էջ 435:

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

եղրակացնելով գրել է, որ այն շարադրվել է մի դար ավելի ուշ՝ «զկնի թէնդորեոսոս եպիսկոպոս Կիւրիոյ, ի սկիզբն մատենին՝ որ յաղագս վարուց սրբոց ճգնատրաց կողմանցն Անտիոքայ ասորոց»⁶:

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

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

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

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

Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանությունը ասորերեն բնագրի հետ համեմատելիս տեսնում ենք, որ բնագրի Մար Ավգին անվան փոխարեն թարգմանությունը տալիս է Մարուգե: Մար (mar) ասորերեն նշանակում է «տեր»: Մար-ը Ավգե անվան հետ միանալով (Մարավգե, Մարաւգե) դարձել է Մարուգե⁹: Ուրեմն ոչ միայն այս թարգմանության մեջ, այլև ընդհանրապես հայկական աղբյուրներում հիշատակված Մարուգեն կամ Մարուգե ճգնավորը նույն Մար Ավգինն է, Հակոբ Մծբնացու ուսուցիչը: Հայաստանում հիմնականում գործել էր Հակոբը և բնական է, որ հենց նա էլ այնտեղ ճանաչում էր գտել:

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

Այժմ ծանոթանանք, թե ինչ է պատմում Մար Ավգինի

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

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

⁶ նույն տեղում:

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

⁸ Codex Londoniensis, № 1217.

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

Ասորերեն բնագիր¹¹

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

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

Հայերեն հին թարգմանություն¹²

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

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

մի, եղ ընդ անարաք սրբոյն: Եւ ասէ, ի տեալեանն, ոչ է պարտ տեսնել քեզ զտապանն, առ զտախտակդ ըստ փափագանաց զոց. եւ զարթեալ ի քնոյն: Եւ առեալ զտախտակն մեծաւ գոհութեամբ գոհանայր զտեառնէ Եւ յուղի անկեալ գնայր յերկիր իւր: Եւ եկեալ առ սուրբն Մարուգէ ի փնայարն, ուր բնակեալն էր սուրբն: Եւ պատմեաց նմա զլեռնէն, ուր էր տապանն: Եւ առեալ զտախտակն ի ձեռս իւր եւ համբուրէր, եւ արհնէր զերկայնամտութիւնն Աստուծոյն:

Երկու բնագրերը համեմատելիս տեսնում ենք, որ նրանք միմյանցից որոշ չափով տարբերվում են: Սակայն ամենակնառու տարբերությունը կապված է լեռան անվան հետ: Ասորական բնագրում գրված է, որ Նոյան տապանը ջրհեղեղից հետո նստել է Կարդու լեռան վրա, իսկ հայերեն թարգմանությունում մեջ լեռը կոչված է Արարատ: Հասկանալի է, որ խոսքը Կորդվաց աշխարհի Արարատի մասին է, և ոչ Մասիսի: Անունների այս տարբերությունը բխում է Աստվածաշնչի երկու տարբեր թարգմանությունից: Աստվածաշնչի հատկապես Հին Կտակարանի ասորերեն հնագույն թարգմանության մեջ, որ հայտնի է «Պեշիտտո» անունով, գրված է. «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան և յեօթն ամսոյն ի լեռան Կարդու¹³»: Մինչդեռ «Յոթանասնից»-ի թարգմանությունում մեջ ասված է. «Եւ նստաւ տապանն յեօթներորդում ամսեանն ի քսան և յեօթն ամսոյն ի լերինս Արարադայ»¹⁴:

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

¹⁴ Աստվածաշունչ (Յոթանասնից), Մենդոց, Ը, 4: Ս. Երեմյանի «Հայաստանը ըստ Աշխարհացոյց»-ի աշխատության մեջ կարդում ենք. «Թման-դյուղ-Գէ-Հոփսիմյանց վարքում կոչվում է Թըմնիս... այժմ՝ Բեթմանին կամ Հեշտանե. այժմյան Զուղի-դաղ (հին Արարատ, Արարտու, Նիբուր) գագաթի հարավային փեշերին: Ըստ տեղական ավանդության, Նոյի տապանը կանգ է առել այդ գագաթի վրա, և Նոյը իր ազգով բնակու-

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

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

Պատմությանը հայտնի է, որ հայերը տեղեկության III ժողովից (431 թ.) հետո «Յոթանասնից»-ի հետևողությամբ վերանայում են իրենց եկեղեցիներում օգտագործվող Աստվածաշնչի օրինակները՝ գործածությունից հանելով մինչ այդ եղածները: Ահա այս պատճառով էլ «Պեշիտտո»-ում Կարդալ ձևով հանդես եկող լեռը հայերեն թարգմանության մեջ («Յոթանասնից»-ից կատարված) հանդիպում է Աբարաա ձևով:

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

Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, գլ. ժ, էջ 37

«Զայնու ժամանակաւ զնաց մեծ եպիսկոպոսն մծբնացոց, այր սքանչելի ծերունի, վաստակասէր ի գործս ճշմարտութեան, որում անուն Յակոբ... չիրմէ քաղաքէ անտի գալ հասանել ի լեռինս Հայոց, ի լեռնն Աբարադայ¹⁵ ի սահմանս այրայրատեան տէրութեան ի գաւառն Կորդուաց...»

«Սա եկեալ ցանկացեալ փափաքեալ մեծաւ տենչանօք աղաչէր զԱստուած՝ տեսանել զփրկական տապանն նոյեան շինուածոյն...»

Թյուն է հաստատել թմանում: Այս վայրի անունով ամբողջ Կորդուք գավառը կոչվել է թմանիտիս (Ταρωνίτις-Ստրաբոն, XI, 14, 5), Երևան, 1963, էջ 53:

¹⁵ Ըստ Մալխասյանի Փավստոսի մոտ Սարարազ ձևը կարող է կասկածելի լինել. «ԻԼԵՐԻՆՍԱՐԱՐԱՏԱՅ» տրոհել են ի լեռին սարարատայ, փոխանակ ի լեռին Աբարատայ: Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, թարգմ. Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1947, էջ 316: Այս սխալը նախատիպար է հանդիսացել նաև մյուս տեղերի համար:

«Եւ ինքն ի նմին աշխատեալ դեգերէր՝ զխնորելին տեսանել առանց յապարուբեան»:

Արդ իբրև էր նա խոնձեալ ի վեր ի զժուարին տեղուցն մօտ ի կատարն, և կարի վաստակեալ էր, ննջեաց նա. և եկն հրեշտակ Աստուծոյ, և ասէ ցնա. Յակոբ, Յակոբ: Եւ նա ասէ Աւասիկ, տէր: Եւ ասէ հրեշտակն. Ահա ընկալաւ տէր զաղաչանս քո, և կատարեաց զինդրուածս քո. այդ, որ կա ընդ սնարս քո, է ի փայտից տապանակին. ահա բերի քեզ, անտի է այդ. զի այլ մի ևս չաւելցես տեսանել զայն, զի տէր այդպէս կամեցաւ: Եւ մեծաւ խնդութեամբ յոտն կանցեալ, բազում զոհութեամբ երկիր պագանէր տեառն, և տեսանէր զտախտակն՝... Եւ առեալ զառնայր անտի, հանդերձ շնորհատուր պարգևելովն և որք ընդ նմայն երթեալք իւրովն ճանապարհորդ լինէր»:

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

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

«Իսկ սուրբն Յակովբ անյապաղ արար զգնան իւր ի լեռնն»:

Եւ իբրև հնա ի ստորոտ լեռինն հրեշտակ տեառն առաջնորդէր նմա. և աշխատեալ աւուրս ինչ, յաղաթս եկաց եւ ննջեաց: Եւ առեալ հրեշտակին տեառն տախտակ մի եղ ընդ սնարաւ սրբոյն: Եւ ասէ ի տեսլեանն ոչ է պարտ տեսանել քեզ զտապանն, առ զտախտակը ըստ փափագանաց զոց: Եւ զարթեալ ի քնոյն: Եւ առեալ զտախտակն, մեծաւ զոհութեամբ զոհանայր զտեառնէ եւ յուղի անկեալ գնայր յերկիր իւր»:

ապա այդ զրույցն ասորեակաս գրականութեան մեջ հանգի-
պում է միայն Մար Ավգինի Վարքում:

* * *

Մար Ավգինի Վարքը արժեքավոր է և իր հետաքրքրա-
կան տեղեկութուններով՝ քարոզչական նպատակներով
Հայաստան եկած ասորի գործիչների մասին: Դժբախտաբար
այդ հատվածի միայն ասորերեն բնագիրն է պահպանվել,
հայերեն թարգմանությունը մեզ չի հասել: Մար Ավգինի
վարքագիր Միքայելը այս հատվածում պատմում է Հակոբ
Մծբնացու և այլ «եղբայրների» Հայաստան կատարած երկ-
րորդ այցելության մասին: Նա պատմում է, որ Հակոբ Մըծ-
բնացին, Մար Ավգինը և այլ «եղբայրներ» գալիս են Հա-
յաստան՝ Կարդու լեռան ստորոտը, որտեղ Հակոբ Մծբնացին
վանք էր կառուցել: Սրանք վանքի մոտակայքում գտնվող
գյուղերում ու քաղաքներում քարոզչական աշխատանք են
ծավալում: Որոշ ժամանակ այստեղ մնալուց հետո, նրանք
քարոզելով շարունակում են իրենց ճանապարհը և հասնում
Սարգուգա քաղաքը, որը վարքագրի ասելով կառուցել էր
Մինիների (Սենեքերիմ) որդի Շարասարը (Սանասարը)¹⁶:
«Շարասարը, — կարդում ենք Վարքում, — նինվեում իր հորը
սպանելուց հետո փախել ու եկել հաստատվել էր այս վայ-
րում ու հիմնել Սարգուգա քաղաքը: Այստեղ էլ իր հոր
պաշտամունքին նվիրված տաճար էր կառուցել¹⁷:

Մծբնից եկած այս քարոզիչները ինչպես Հայաստանի
այլ շրջաններում, այնպես էլ Սարգուգայում քարոզում էին
իրենց վարդապետությունը, կործանում հեթանոսական տա-
ճարները և դրանց փոխարեն կառուցում քրիստոնեական
եկեղեցիներ կամ աղոթատեղիներ, որտեղ, պատմում է Մի-
քայելը, մկրտվելու էին գալիս քրմեր (Kurma), ազատներ
(beni Khara), ծառաներ (beni beithon), գյուղացիներ (beni

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

¹⁷ Նույն տեղում:

Karita)¹⁸: Այստեղ Մար Ավգինը և Հակոբ Մծբնացին երե-
խաներին են հավաքում ու հիմնում դպրոց: Այս փաստը հա-
մոզիչ կերպով ցույց է տալիս, որ IV դարի սկզբներին Հա-
յաստանի հարավային շրջաններում արդեն դպրոցներ էին
գործում:

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

Նույն Սենեքերիմի որդիների Հայաստան փախչելու
մասին տեղեկություններ կան նաև Աստվածաշնչում, որի
«հայկական» թարգմանության Եսայիի մարգարեության
գրքում կարդում ենք. «Եւ դարձաւ անդրէն գնաց Սենեքերիմ
արքայն Ասորեստանեայց, եւ բնակեաց ի նինուէ: Եւ մինչդեռ
երկիր պագանէր ի տան իւրում Նասրաքայ կոոց իւրոց,
Ադրամելէք եւ Սարասար որդիք նորա սպանին զնա սրով,
եւ ինքեանք գնացին փախստական ի Հայս»²⁰: Աստվածա-
շնչի նույն թարգմանության մեկ այլ գրքում (Դ. Թագա-
վորութեանց) գրված է. «Եւ շուեաց գնաց, եւ դարձաւ Սենե-
քերիմ արքայ Ասորեստանեայց՝ եւ բնակեաց ի նինուէ: Եւ
եղև միշդեռ երկիր պագանէր ի տան Նասրաքայ աստուածոյ

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 447:

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

²⁰ Եսայի, գլ. Լէ, 38 (հայկական թարգմանություն):

իւրում Աղրամելէք եւ Սարասար որդիք նորա հարին զնա սրով, եւ ինքեանք զերծան յերկիրն Արարադայ. եւ թագաւորեաց Ասորգան որդի նորա ընդ նորա»²¹: Յերկիրն Արարադայ ասելով հեղինակը նկատի է ունեցել ոչ թե Արարադայն երկիրը կամ թագավորութիւնը, այլ Կորդվաց աշխարհը: Այս ենթադրութիւնը հաստատուում է ասորերեն Հին Կտակարանի «Պեշիտտո» կոչված հին թարգմանութեան միջոցով: «Պեշիտտո»-ի համապատասխան բաժնում Արարադի փոխարեն նորից գրված է երկիրն Կարդու (Atra Kardu)²², այսինքն ձիշտ այնպես, ինչպես Մար Ավգինի ասորերեն Վարքում:

Արդո՞ք Խորենացու վկայութիւնը և ընդհանրապես այս տեղեկութեան հետ կապված հայկական հին ավանդութիւնը բխում են Աստվածաշնչից: Այս կապակցութեամբ Աբեղյանը գրում է. «Այս երկու պատմութեան նույնութիւնը շատ բացահայտ է. և պարզ է, որ մեր վեպի առաջին ճյուղը կազմված է Աստվածաշնչի ազդեցութեան տակ: Բայց նույնութիւնը միայն այս էական մասում է, այն էլ ոչ բոլոր պատմումների մեջ: Առասպելաշեն ժողովուրդը ս. Գրքի այս միջադեպն առել, իր ձևով մշակել, հայացրել է մեջը խառնելով հայոց պատմական կյանքի դեպքեր, ինչպես և շատ կենցաղական, վիպական, դրուցազնական դժեր, այնպես որ, եթե չլինեին Սենեքերիմ և Երուսաղեմ անունները, ինչպես և երկու եղբայրների՝ իրենց հորը կուստան մեջ սպանելը, դժվար կլինեին այս երկու պատմութիւնը նույնացնելը»²³: Անդրադառնալով Սանասարի հետ Սասունցիների ծագումը կապելու զրույցին, բազմավաստակ գիտնականը գրում է. «Չհերքելով որ մի գիտնական մարդու հարմարեցրած զրույց ևս կարող է անցնել ժողովրդին, մենք ոչ մի հիմք չունենք, սակայն, ասելու, թե Խորենացին կամ Մար Աբասն են այս զրույցը

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

Այս բոլորից հետո Աբեղյանը եզրակացնում է, որ «մեր վեպի առաջին ճյուղի հնութիւնը հասնում է մինչև Խորենացու ժամանակը»²⁵:

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

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

²¹ Գ թագաւորութեանց, գլ ժԹ, 36—37 (հայկական թարգմանութիւն): Սասունցի Դավիթ, Երևան, 1939, էջ XXVI:

²² Նսայի, գլ. Լէ, 38 («Պեշիտտո» թարգմանութիւն):

²³ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հատ. Ա, Երևան, 1966, էջ 381:

²⁴ Նույն տեղում:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 383:

այնմիկ աղբիւր Յակոբայ»²⁶: Փալստոսը նույն զրույցի մասին խոսում է իր աշխատութեան մեկ այլ տեղում ևս, և այս տարբերակը որոշ նմանութիւն ունի այն զրույցին, որ հանդիպում է Մար Ավգինի Վարքի հայկական թարգմանութեան վերջում: Այսպես.

Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, գլ. Ժ, էջ 40

Մար Ավգինի Վարքի հայերեն հին թարգմանութեան

«Գայր հասանէր ի լեանն երկաթաճառն և կապարաճառն, և որ ընդ նմայն էին, ընդ Ռշտունիս: Եւ բաժանէր լեանն բարձր, ուստի երևէին գաւառքն բովանդակ, որում անունն Ընձաքիարս կոչէին: Իբրև հուպ եղև յայն լեանն ի ստորոտ լերինն, քանզի բազում ատուրք էին զի շէր ինչ բնաւ ամենկին ճաշակեալ, և ծարաւեաց խիստ ծարաւով: Եկաց յաղօթս առ տէր, զնէր ծունր, և եղ զգլուխ իւր ի վերայ երկրի, և բխեաց աղբիւր, ուստի արբ ինքն և որք ընդ նմայն էին»:

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

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

²⁷ Այս հարցի կապակցութեամբ կարևոր է Հովսեփ Օրբելու հետևյալ գիտողութիւնը. «Ժողովրդի պատկերացումով հերոսն իր ուժերը քաղում է կենսատու տարրերի հետ շփվելուց: Շատ հետաքրքիր է և այն զուգարուութիւնը, որ անց է կացնում Կ. Վ. Տրեվերը՝ Անթեոսի և Սանասարի միջև: Զրոյ հարուստ, բայց վարելահողով աղքատ Հելլադայի կյանքի պայմաններում, Անթեոսը իր զորութիւնն ստանում է հողից, իսկ Հայաստանի կյանքի պայմաններում, որի բարեկեցութիւնն ամբողջովին կախված է ջրից, Սանասարի ուժի աղբյուրն է հանդիսանում ջուրը» Հ. Օրբելի, Սասունցի Դավիթ, Երևան, 1939, էջ XXVI:

2. ՀԱԿՈՒ ՄԾԲՆԱՅԻՆ ԵՎ ՄԱՆԱՃԻՂ ԻՇԽԱՆԻ ՄԱՍԻՆ՝

Ասորական գրականութեան մեջ Հակոբ Մծբնացու մասին հիմնականում տեղեկութիւնները պահպանվել են Մար Ավգինի ինչպես և Թեոդորետոսի գրած Հակոբ Մծբնացու վարքերում²⁸: Մատենագրական ծավալուն այս գործերում մեծ մասամբ տրված են հրաշապատում զրույցների նկարագրութիւններ, որոնք զուրկ են գեղարվեստական կամ պատմական արժեքից: «Այսպես՝ Մար Ավգինի Վարքի հարցուրից ավելի էջերում Մծբնացու մասին կան պատմական արժեք ներկայացնող քիչ տեղեկութիւններ. այն, որ ծագումով հրեա Հակոբ Մծբնացին IV դարի սկզբներին միացել է Մար Ավգինի հիմնած անապատական կազմակերպութեանը, որ իր ուսուցչի գիտութեամբ կել է Հայաստան: Պատմական որոշ արժեք ունի նաև հիշատակութիւնն այն մասին, որ Մծբնի եպիսկոպոսի մահից հետո նրա աթոռին է նստում Հակոբ Մծբնացին և 325 թվին մասնակցում է Նիկիայում գումարված առաջին տիեզերական ժողովին: Եվ վերջապես այն, որ 338 թվին Մծբնի վրա Շապուհ Բ-ի կատարած արշավանքի ժամանակ նա դառնում է քաղաքի ինքնապաշտպանութեան ղեկավարը և կազմակերպիչներից մեկը և այլն: Այս տեսակետից շատ ավելի աղքատ է Թեոդորետոսի գրչին պատկանող Հակոբ Մծբնացու Վարքը, որտեղ հեղինակն իր հերոսին մեծարելու ցանկութեամբ տարված, պարզապես տվել է իբր թե նրա գործած բազում հրաշքների մանրամասն նկարագրութիւնը, որտեղ պատմական արժեք ներկայացնող փաստերը հազվադեպ են:

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

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

²⁹ „Эдесская Хроника“, стр. 90.

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

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

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

1	2	3
«Յայնժամ ելեալ այրն աստուծոյ ի վերայ պա- րըսպին շրջէր: Եւ ելեալ յաստանէ սքանչելի ե- ղէմ յանդիման Շապուհ նստաւ. եւ զտախտակն առեալ եւ ի վերայ ոյխոյ իւրոյ: Եւ երևեացաւ Շապ- ուհ իբրև զթագաւոր, որ զգեցեալ էր ծիրանիս: Եւ	«Ապա յետ այսորիկ լուր լուաւ յերկրէն Հա- յաստանէ սքանչելի ե- ղաց զնաց առ մեծ իշ- խանն աշխարհատէրն մեծ ժառայն արքային Հայոց առ Մանաճիհր Ռըշտունի, և եկն թափեցաւ յաշ-	«Յանցանք Մանա- ցեհրի առ մեծն Յա- կոբ եւ մահ: «Երթալ Մանա- ճիհր Հայոց Հարա- ւային զնդան և կի- լիկեցոց զօրօք ըզ- կողմամբք Ասորես- տանի, ճակատ տուե-

1	2	3
---	---	---

զարք հրեշտակաց բա-
ղումք շուրջ զնովա իբրև
զզարս մարդկան երե-
վէին:

Եւ տեսալ Շապուհ
արքայի յոյժ խոռվեցաւ
լոգի իւր: Եւ յերկուրի
մեծի եւ ի զողման եղեալ,
սրտմտութեամբ եւ բար-
կութեամբ լցեալ. հրամա-
յաց կոչել զայնոսիկ որք
առաջնորդք եղեն զալըս-
տեան նորա. եհատ ի վե-
րայ նոցա վճիռ մահու եւ
ինքն փութանակի հան-
դերձ զարարք իւրովք
զնաց յերկիր իւր:

«Եւ Մանաճիհր՝ Ռշտու-
նի առեալ գերի յերից-
անց եւ ի սարկաւազաց
զեղջեիցն որ շուրջ զնո-
վան էին, եւ այլ բազու-
մըս յաշխարհականաց,
եւ զնաց յերկիր իւր. եւ
տարեալ եղ զնոսա ի բան-
դի, որ էր մերձ ի սահ-
ման Ռշտունեաց, որ կո-
չի Մանազկերտ: Եւ զայլ
սքանչելի զարութիւն զոր
եցոյց աստուած ի ձեռն
երկրորդ Եղեկայի: Զի
որպէս նա աղաթիւք իւ-
րովք փրկեաց զԵրուսա-
ղէմ, եւ սա աղաթիւք իւ-
րովք ապրեցոյց զքաղա-
քըն: Եւ ես ասեմ իսկ
զեր ի վերոյ բան զնա: Զի
բռնաւորն և ամպարիշտն
որ փրբացեալն էր ամ-

ալ ընդ Բակուր Բը-
ղեշխի՝ սատակէ ըզ-
նա, և զօրս նորա և
զպարսիկս օգնակա-
նըս նմա հալածա-
կանըս առնէ. և զոր-
դին Բակրոյ զձեռայ
ձերբակալ արարեալ՝
հանդերձ երկաթի
կապանօք առաքէ
խորովու, և զգաւա-
որս իշխանութեան
նորա սրով զատի
յանխնայ, ոչ միայն
զմարտիկս, այլ և
զուսիկ շինականս.
Եւ բազում գերիս ա-
ռեալ ի կողմանցն
Մծբնայ, ընդ որս և
սարկաւազունս ութ
զմեծի հպիսկոպո-
սին Յակովբայ: Զու-
րոց զհետ եկեալ
Յակովբայ՝ համոզէ
զՄանաճիհր արձա-
կել զգերութիւն ուս-
կին, իբրև գոչ ինչ
մեղուցելոց. որում ոչ
հաւանեալ Մանա-
ճիհր՝ պատճառէ՝
զարքայ:

Եւ Յակոբու զեմ
եղեալ առ արքայ, ա-
ռաւել ևս զարի
Մանաճիհր, և ի
սաղրելոյ գաւառա-
կանացն՝ զութեսին
սարկաւազունս նորա
որք ի կալանսն էին,

բարտաւանութեամբ, բազմահար մեքենայիւք իւրովք ոչ կարաց յաղթել որ կործանեալ էր պարիսպն ի ջրոյ անտի:

Եւ ես հանդերձ այլովք ընդ այս զարմանամ քանզի անէծք նորա անլապաղ կատարէր: Ոչ խընդրեաց հոր արկանել ի վերայ, որպէս երանելին չեղիս: Զի լուեալ էր ի տեառնէ որ ասէր գՅակովբոս և գՅովհաննէս յորժամ խնդրէին այսպէս, եւ ասէ ո՛չ գիտէք որոյ հոգւոյ էք, վասն այնորիկ ոչ սատակեաց զբանակն անարիւնաց: Այլ անգարութիւն ճանճիցն խոցտեալ փախոց զնոսա:

Եւ յետ այսր ամենայնի եղելոյ յարուցեալ զնաց զկնի շարին Մանաճրի իշխանին Ռըշտունեաց. եւ խնդրեաց յերիցունսն եւ նա ոչ ընկալաւ զնա եւ ոչ առ յանձն կատարել զխնդիրսն: Այլ ըստ ամենազարբարոց իւրոց ամենաթշուառն եւ թշնամին արդարութեան հրամայեաց ի պտոյտս ջուրցն ծովահնդիկ աննել:

Եւ սուրբն Յակովբ տեսեալ զշարին արկածսն, խոռվեցավ եւ ել զնաց լի տրտմու-

ղուղին: Իսկ նա զնացեալ անտի մեծաւ տրտմութեամբ՝ ըստ հրամանի պատուիրանին տեառն իւրոյ թօթափէր զփոշի ոտից իւրոց ի վերայ նոցա: Գայր հասանէր ի լեառն երկաթահատացն և կապարահատացն, և որ ընդ նմայն էին, ընդ Հոբշտունիս: Եւ բաժանէր լեառն բարձր, ուստի երևէին գաւառքն բովանդակ, որում անունն Ընձաքիարս կոչէին: Իբրև հուպ եղև յայն լեառն ի ստորոտ լերինն, քանզի բազում աւտրք էին զի չէր ինչ բնաւ ամենակին ճաշակեալ, և ծարաւեաց խիստ ծարաւով: Եկաց յաղօթս առ տէր, զնէր ծունր, և եղ զզուլիս իւր ի վերայ երկրի, և բըխեաց աղբիւր ուստի արբինքն և որք ընդ նմայն էին: Եւ եղև այս ըստ անաջին օրինակին, որպէս արար ի Սարարագ լերինն, սոյնպէս և առ ուտին Ընձաքիարս լերինն ի ծովեզրն Հոբշտունեաց ծովուն, որ ըստ առաջնոյն օրինակի կոչի և այս աղբիւր Յակոբայ մինչև ցայսօր ժամանակի:

Եւ ելանէր քահանայապետն Աստուծոյ Յակոբ ի գլուխ լերինն Ընձա-

հրամայէ ի ծով ընկենու: Զոր լուեալ մեծին Յակոբու՝ դառնայ ի տեղի իւր լի բարկութեամբ որպէս Մովսէսն յերեսաց Փարաւոնի: Եւ ելեալ ի լեառն ինչ, յորմէ երևէր գաւառն ամենայն, անէծ զըՄանաճրի և զգաւառնորին: Եւ ոչ ինչ յամեցին դատաստանքն Աստուծոյ հասանել ի վերայ և նման շերտովի պէս պէս ցատովք սաստակի Մանաճրի. և պտղաբերութիւն ջրաւորաց զաւառին դարձաւ յարտադրուով, եղևալ ի վերայ նոցա երկինք պղնձի ըստ Գրոց, և ծովն հակառակեալ յինքն ընդունէր զըսահմանս անդաստանացն: Զոր լուեալ մեծին Վրթանայ և արքային Խոսրովայ՝ ցատուցեալ հրամայեն արձակել զգերեալսն, և առ նույն այր մաղթել ապաշխարութեամբ, զի դարձցի սրտմտութիւն Տեառն. զոր յետ ելից Յակովբայ յաշխարհէս՝ ժառանգ

թեամբ յերկրէն Մանաճրի: Գայր հասանէր յերկրին Աղձնեաց, ի ձորն երկաթահատաց, եւ անդ հանգեաւ: Եւ ծարաւեալ վասն զի ժամանակ ամարանոյ էր, եւ արեղակն խարշէր զամենայն ինչ

բիարս, և նզովէր զաշխարհն զի մի պակասեսցէ անտի խոռվութիւն մինչև ի սպառս:

տապով իւրով, եւ հանեալ ջուր ի տեղւոջ նշանատր առ ի զովացումն իւր եւ որ ընդ նմայն էին: Եւ ելեալ ի բարձրավանդակ տեղի եւ դարձեալ տեսանէր զերկիրն Ռըշտունեաց, եւ անէծ զՄանաճրի և զգաւառն Ռըշտունեաց: Եւ ինքն շուեալ զնաց յերկիր իւր, եւ անդ լինէր: Եւ բազում ճգանց եւ աշխատութեան հանդիպեալ երանելին, եւ բազում նշանս արարեալ, եւ այնպիսի վարուք կեցեալ զամենայն աւտրս կենաց իւրոց: Եւ յետ սակաւ ժամանակի ննջեաց եւ փոխեցավ յաշխարհէ յայսմանէ յերկիրն կենդանեաց յաթիւմանս փափաքելի: Եւ զկնի մահուան նորա պակասեաց զաւրքն հոռոմոց ի քաղաքէ անտի. եւ եկեալ արքայն պարսից առնուլ զքաղաքն, ոչ պատերազմաւ այլ սիրով: Իսկ Մանաճրի ըստ արժանոյն ընկալեալ զպատուհաս, որդեալից եղևալ սատակեցաւ: Եւ սուր ոչ պակասեաց յերկրէն նորա, որպէս ասաց երանելին և կատարեցաւ: Զի զերիս ամս յրդիք նորա ոչ ծնանէին: Եւ երկիրն ամլացաւ ի պտղաբերութենէ: Եւ պէսպէս եւ ազգի ազգի ցասամբ պաշարեալ էր երկիրն յաներեւոյթ սրոյն յանիծից առնն աստուծոյ:

որդի Մանաճրի զեղեցիկ ապաշխարհութեամբ, ուժգին արտասուօք և հառաչմամբ, նորին բարեխօսութեամբ զտեալ զբժշկութիւն գաւառին»:

Եւ անդարդեալ ի գեղեցկութենէ եւ մերկացեալ ի վայելչութենէ և յարհնութենէն: Քանզի նման էր դրախտին երկիրն Ռշտունեաց մինչ շեւ եկեալ էին ի վերայ նորա անէծք սրբոյն Յակովբայ: Իսկ յորժամ անէծքն բարձան ի նմանէ, բարեզարդութիւնն այնուհետև ծաղկեցաւ, զոր ոչ ոնէին ակնկալութիւն զի պաշարեաց զնոսա ստուգութիւնն: Եւ յետ այնորիկ ազդեղև արանց խարազնագեաստից, ի հոգոյն սրբոյ եթե ոչ իցէ հնար արհնիլ երկրիդ ձեռում, եթե ոչ երթիցուք ի հանգիստ սրբոյն Յակովբայ: Եւ խնդրեսցուք ի նշխարաց սրբոյն մասն ինչ: Եւ բերեալ յաշխարհ ձեր որով արհնիք դուք եւ աշխարհ ձեր: Եւ լուեալ զայս կնոջն Մանաճհրի, եւ որդոցն նորա, այնպապաղ փութով գնացին առանց յերկուանալոյ բազում ընծայիւք: Եւ հասեալ ի տեղին բազում անդաշնաբ և ուժգին հառաչմամբ արտասուալիբ պաղատանաբ անկանէին առաջի սուրբ և աստուածբնակ ոսկերացն պատուական նշխարաց սրբոյն Յակովբայ: Ազալէին ի ձեռն նորա զբազումողորմն աստուած զի շնորհեսցէ նոցա թողութիւն բառնալով զանէծս դատապարտութեանն տալով նոցա զփափագելի գանձն: Եւ յետ այնորիկ լուա աստուած մաղթանաց մեղուցեցուն. և ընկալաւ զհայցուածս նոցա բարեխաւութեամբ սուրբ Հայրնայեանին. և պարգեւեաց նոցա զխնդրելին: Եւ առեալ մասն ինչ ի նշխարաց սրբոյն ժառանգաւորք եկեղեցւոյն. զճկոյթ աշոյ ձեռինն այնորիկ, որով զշնորհսն բաշխէր: Եւ բժշկութիւն կատարէր տալով նոցա: Եւ նոցա անեալ գնացին խնդութեամբ: Եւ բերեալ յաշխարհն իրեանց շինեցին վկայարան յանուն նորա ի գլուխ գաւառին յաշխարհին իրեանց: Եւ զնույնն եղբայրանոցս կարգեցին, որով անգտեցան ի նզովիցն և արձակեցան յանիծիցն բարեխաւութեամբ և աղաւթիւք սրբոյն Յակովբայ: Եւ մինչև ցայսար ոչ պակասին շնորհք բժշկութեան ի տեղոցէն յայնմանէ ի փառս և ի գովութիւն աստուծոյք:

Ինչպէս տեսնում ենք, համաձայն Փալստոսի, Հակոբ Մծբնացին իմանալով զավառատեր ու Հայոց արքայի մեծ ծառա Մանաճիհր Ռշտունու զազանաբարո, վատ և անզգամ

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

Փալստոսի այս տողերը ընթերցելիս մեզ համար անորոշ և անհասկանալի են մնում, թե ինչու և որտեղից լսելով Ռշտունյաց Մանաճիհր իշխանի շար ու անզգամ լինելու մասին Հակոբ Մծբնացին գալիս է Հայաստան, ինչու Մանաճիհրը ծովահեղձ է անում ութ հարյուր կալանավորներին ի հեճուկս Հակոբ Մծբնացու, ովքե՞ր էին այդ կալանավորները:

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

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

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

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

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

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

Խոսրով Գ-ն, ինչպես դժվար չէ եզրակացնել Փավստոսի վկայություններից, գտնվում էր Վրթանես եպիսկոպոսապետի, Մամիկոնյանների և նախարարական այն խմբի ազդեցության տակ, որոնք համակիր ու կողմնակից էին հռոմեական կայսրության հետ գործակցելուն: Սասանյան Պարսկաստանը չէր կարող իհարկե հանդուրժել Հայաստանի քաղաքականության այդ ուղղությունը և սկսում է ներքին երկպառակություններ ու ապստամբություններ կազմակերպել: Պարսիկների դրդամբ էր, որ ապստամբություն բարձրացրեց Աղձնյաց Բակուր բղջիւրը, և դավաճանության դիմեց Բզնունյանց իշխան Դատաբենը³²:

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

31 Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 140:

32 Նույն տեղում, էջ 147:

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Զգօն, էջ 3—4:

3. ՀԱԿՈՒՄ ՄԾԲՆԱՅԻՆ ԵՎ ՆԻԿԻՌ ԺՈՂՈՎՐ

Մար Ավգինի Վարքի ասորերեն բնագրի համաձայն, Հակոբ Մծբնացին որպես Մծբին քաղաքի եպիսկոպոս, մասնակցել է 325 թ. Նիկիայում գումարված առաջին տիեզերական ժողովին: Հակոբ Մծբնացու մեծությունն ու հեղինակությունը ընդգծելու միտումով Վարքի հեղինակ Միքայելը այս դեպքը ճոխացրել է բազմաթիվ գրույցներով³⁶: Հետաքրքրականը, սակայն, այն է, որ այս գրույցները շատ փոքր տարբերությամբ հայտնի են Փավստոս Բուզանդին, և գուցե նա այդ հարցում որպես աղբյուր ձեռքի տակ ունեցել է Մար Ավգինի Վարքի հայերեն թարգմանությունը:

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

Մար Ավգինի Վարք, հայերեն հին բարգ., էջ 34	Փ. Բուզանդ, դպր. Գ, էջ 41	Մ. Խորենացի, գիրք Բ, գլ. 20, էջ 239
---	---------------------------	-------------------------------------

1	2	3
«Սա ի սինհոդոսին Նիկիայ, առ Կոստանդիանոսի կայսեր Զրնովմայեցոց, որ ի սակս Արիոսի Ազխանդրացոյ, ի կողման եգիպտոսի: Յժև հարքն մեր առաջի կայսեր:	«Բայց այս Յակոբ գործէր սքանչելիս մեծամեծս. և սա զիպեցա ի մեծ Սինհոդոսին ի Նիկիա, որ եղև յամս Կոստանդիանոսի կայսեր Զոռոմոց, ուր ժողովեցան երեք հարեւս և ուրևտասն եպիսկոպոսք, վասն անիծեալ ազանդոյն Արիանոսի աղէքսանդրացոյ, որ էր ի նահանգէ	«Ընդ այն ժամանակս երևեցաւ Արիոս աղէքսանդրացի, որ ուսոյց շարաշար ամբարշտել, ոչ գոլ գիրգի հաւատար Զոր և ոչ ի բնութենէ և չեութենէ Զօր, և ոչ ծնեալ ի Զօրէ յառաջ քան զյարիտեանս, այլ օտար զոմն և արարած և

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

վել սֆանջելիք եւ յայտնել ծածկելալ: Եւ տեսանէր սքանչելին Յակովբ զի զգեցեալն էր արքայն քուճ ի ներքոյ ծիրանեացն և պատմունանին: Եւ հրեշտակ աստուծոյ պահապան էր նորա: Եւ զարմացեալ ասաց յայոց եպիսկոպոսացն: Եւ յոչ հավատալ նոցա: Եւ նա ասէ որ զիտէք զծածոնկս ասացէք: Զինչ որ ի ներքոյ ծիրանեացն է թագաւորին: Եւ մատուցեալ շաշափէր եւ ցուցանէր զքուրծն ի ներքոյ ծիրանեացն. զցանկութիւնն զոր ունէր ի սէրն Քրիստոսի: Եւ տեսեալ թագաւորին զհրեշտակ աստուծոյ որ սպասաւորէր սրբոյ եպիսկոպոսին եւ անկեալ երկիր եպագ նմա: Եւ արկ զաթոռ նորա ի վերոյ քան զբազմաց որ ի ժողովն էին: Բայց ոսկերք նորա շրնորհեցան քաղաքին Աւղմացոց³⁷ ընդ այլ մծբրնացիսն, փախուցեալ անտի ի պատերազմացն յունաց եւ պարսից, փառաւորելով զճայր եւ զորդի և զսուրբ հոգին այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից ամէն»:

անտի Եգիպտոսի: Արդ ամենայն եպիսկոպոսքն նստէին առաջի Կոստանդիանոսի. և ի Հայոց էր անդ Արիստակէս, որդի Գրիգորի սֆանջելոյ՝ առաջին կարողիկոսին Հայոց մեծաց: Սկսաւ երևել սքանչելեօք նշանաց Հոգւոյն սրբոյ այնմ Յակոբայ ծածկեալ զործք զարմանալի թագաւորին: Եւ տես զի արքայն Կոստանդիանոս քուճ զգեցեալ էր ի ներքոյ իւրոց ծիրանեացն և պատմունանին և հրեշտակն կայր պահապան սպասաւորել նմա: Զարմացեալ եպիսկոպոսն Յակոբ, ասաց յայոց բազմութեան ժողովոյն եպիսկոպոսացն զիրս հրեշտակին, որ ոչ հաւատալին իրացն: Իսկ նա պնդեալ վիճէր և ասէր, որովհետեւ զուր զիտէք զիրս ծածկեալս, նախ զայդ յայտ արարէք, զինչ է այն որ զգեցեալն է թագաւորն ի ներքոյ պատմունանին: Որ ինքն ի մէջ կացեալ, ի ձեռն Հոգւոյն սրբոյ յայտնէր զխոնարհութիւն կրօնազգեսց աստուածասիրութեան նշանակ թագաւորին Կոստանդիանոսի. և զընեսեալ առաջի ամենեցուն

կրտսեր, և յետ ժամանակի զոյացեալ. որ ըստ արժանեաց իւրոց ամբարիշտս այս Արիստ ի գարշելիսն ընկալաւ զստակումնն: Վասն որոյ եւ հրաման յինքրնակալէն Կոստանդիանոսէ՝ ժողով լինել բազմութեան եպիսկոպոսաց ի Նիկիա Բիւթանացոց: Բայց և ոչ սուրբն Գրիգոր հաւանեցաւ երթալ զի մի՛ զառաւել պատիւ վասն խոստովանողական անունն ի ժողովոյն ընկալցի. որպէս զի այնպէս փափագանօք և մեծաւ փութով կոչէին: Այլ նոքա առաքեն փոխանորդ իւրեանց զԱրիստակէս, հանդերձ ճշմարիտ խոստովանութեամբ, երկոցունց գրով: Որոյ երթեալ հասանէ մեծին Ղևոնդի. և հանդիպի յայնմ ժամու, զի մկրտէր զԳրիգոր զճայր Գրիգորի աստուածաբանի. որ իրն եւ ի ջրոյն՝ լոյս շորչ փայլատակեաց

³⁷ Պետք է լինի Ամղացոց, անկասկած գրչագրական սխալ է:

րնդ ծիրանեօքն քուրճ զգեցեալ էր առ սէր շերմեռանդ հաւատոցն՝ որ առ Քրիստոս ունէր: Ապա ետես թագաւորն Կոստանդիանոս զհրեշտակն սպասաւոր երեսացն Յակոբայ, և անգաւ առաջի ոտից նորա, և մեծապատիւ մեծապարդ և մեծարեաց զնա: Եւ արկ զաթոռ նորա ի վերոյ քան զբազմումս ի նոցանէ, որք ի սինհոգոսին յայն էին: Բայց ոսկերք նորա շնորհեցան քաղաքին Աւղացոց, ընդ այլ Մծբրնացիսն ի փոխել նորա անտի անդր ի մարտս պատերազմայն Յունաց թագաւորացն ընդ թագաւորին պարսից»:

ի բաղմութենէն ետես, այլ միայն Ղևոնդիոս, որ մկրտտէրն, և մերն Արիստակէս, և Եւթաղ Եղեսիայ, և Յակոբ Մծբնայ, և Յոհան Պարսից եպիսկոպոսք, որք նույն շաղօք ուղևորէին ի ժողովն»:

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

4. ՇԱՂԻՏԱՅԻ ԱՍՈՐԲԵՐԵՆ ՎԱՐՔԻ ՄԱՍԻՆ

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

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

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

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

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

³⁹ Նույն տեղում, էջ 441—442:

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

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

Շաղիտայի գործունեության նկարագրությանը մենք հանդիպում ենք նաև Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմության» մեջ: Նա պատմում է, որ Շաղիտան Դանիել քորեպիսկոպոսի աշակերտն էր, ասորի այն Դանիելի, որին Հայոց Տիրան թագավորը խեղդամահ արեց: «Շաղիտայս,— գրում է Փավստոսը, — այր սուրբ էր լեալ աշակերտին մեծին Դանիելի և ի տղայութենէ իւրմէ սնեալ էր համակ յանապատս, և ընդ անապատատորս խոտաճարակ լեալ էր⁴²»: Ներսէս կաթողիկոսի մահից հետո նա գնում է Կորդվաց գավառը և «զբազում մոլորեալս դարձուցանէր նշանօք և արուեստիւք», շրջում «ի շէնս» և բժշկում հիվանդներին:

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

Շաղիտայի մասին գրել է նաև Մովսէս Խորենացին, բայց նրա տվյալները այս հարցում ևս չեն համընկնում ասորական սկզբնաղբյուրների և Փավստոսի տվյալների հետ: Նա պատմում է, որ Արշակի թագավորության Յ-րդ տարում Ներսէսը եպիսկոպոսապետ է դառնում և Կեսարիայում ձեռնադրվելուց հետո վերադառնում ու լայն գործունեություն է ծավալում: Նրա հրամանով կառուցում են «աղքատանոցս ի խորշս և ի գերծ տեղիս, զի փոխանակ հիւանդանոցացն Յունաց լինիցին ի միթարութիւն մարմնոց վշտացելոց»⁴³: Բացի աղքատանոցներից ու հիվանդանոցներից նա հրամայում է «յամենայն զիւղս վանս շինել, զի լինիցին օտարանոցք, և տեղի սննդեան որբոց և ծերոց, և անունողաց տաժումն»⁴⁴: Վանքե-

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

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

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 280:

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

⁴⁵ Նույն տեղում:

Գ Լ Ո Ի Ե Ի

ԳՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ԳՐԵՐԻ ԳՅՈՒՏՆ ՈՒ Ե ԴԱՐԻ ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

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

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

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

² Նույն տեղում, էջ 44:

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

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

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

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

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

Սակայն խառնում չհանդիպելով Դանիելին, աղբյուրների տվյալների համաձայն, Մեսրոպը գնում է Եղեսիա, վերջինիս եպիսկոպոս Բաբելասի մոտ:

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

³ Ն. Ակինյան, Հայերէն Այբուբենի գիտքը, № 9—12, «Հանդէս ամսօրեայ», 1938, էջ 296:

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

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Ն. Ակինյան, Հայերէն այբուբենի գիտքը, էջ 293—294:

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

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

Ակինյանի ենթադրութեամբ, գրիչների կատարած սխալի պատճառով Պակիրդասն է, որ դարձել է Բաբելլաս⁹, որովհետև ըստ ասորական կաթողիկոսների գավազանագրքի այդ ժամանակաշրջանում, 398—409 թթ., եպիսկոպոսական աթոռին Պակիրդասն էր նստած: Ակինյանի այս առաջարկությունն ավելի հավանական է թվում, երբ նկատի ենք առնում Կորյունի այն վկայությունը, թե «ի դպրութենէն Հայոց մինչ ցվախճան սրբոյն՝ ամբ երեսուն և հինգ» (404 թ.)¹⁰:

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

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

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

Հայկական գրերի գյուտի ժամանակաշրջանում և նրանից հետո լայն ծավալ են ստանում հայ եկեղեցու փոխհարաբերությունները ասորական և բյուզանդական եկեղեցիների հետ: Եթե սկզբնական շրջանում հայ եկեղեցին առավել կամ պակաս սերտ կապեր ուներ ասորական եկեղեցու և ընդհանրապես ասորի գործիչների հետ, նեստորականության հանդես գալուց հետո պատկերը արմատապես փոխվում է:

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

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

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

⁹ Ն. Ալիճեան, Հայերեն այբուբենի գիտքը, էջ 296: Տե՛ս նաև Երվանդ Տեր-Մինասյան, Հայոց գրերի թվականի և այլ հարակից խնդիրների մասին, «Բանբեռ Մատենադարանի», № 7, Երևան, 1964, էջ 25:

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

¹¹ Նույն տեղում, գլ. է, էջ 46:

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

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

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

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

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

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

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

տերերի համաձայնության ստրուկներին չպետք է ընդունել վանքերը¹⁴:

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

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

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

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

¹⁵ Գիրք թղթոց, էջ 42:

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

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

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

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

17 Նույն տեղում, էջ 74:

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

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

2. ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ԱՍՈՐԵՐԵՆ ԵՎ ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՌԱՋԻՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

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

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

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

19 Դիրք թղթոց, էջ 52:

20 Նույն տեղում, էջ 48:

աակայն դժբախտաբար այդ վկայությունները հաստակ չեն և տեղիք են տալիս տարբեր մեկնաբանություններին:

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

Ինչպէս տեսնում ենք, թեև Կորյունը գրում է Սահակ կաթողիկոսի թարգմանական աշխատանքների մասին, բայց անորոշ է թողնում այն, թե ի՞նչ էր նա թարգմանում: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մասին ավելի որոշակի վկայություն կա Փոքր Կորյունի մոտ. այս բնագրից իմանում ենք, որ հայերեն գրերի գյուտից հետո Եզնիկն ու Հովսեփը ուղարկվում են Եգիպտոս, որպէսզի «յասորի բարբառոյն Սուրբ Գիրս նոր թարգմանեսցեն ի հայ լեզու»²²:

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

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

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

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

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

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

²² Պատմութիւն վարուց, Վենետիկ, 1894, էջ 32:

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

²⁴ Նույն տեղում:

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

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

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

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

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

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

²⁸ Յոթանասնից է կոչվում Հին Կտակարանի վաղագույն հունարեն թարգմանությունը:

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

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

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

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

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

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

Գրքերի մի այլ օրինակը: Գր. Խալաթյանցը երկու այս ձեռագրերը համեմատում է և իր գրքի առաջաբանում գրում. «Թէև միևնույն խմբագրութիւն են ներկայացնում, բայց ունին և բաւական մանր տարբերութիւններ, որովհետև այլ և այլ օրինակներին են եղել ընդօրինակուած: Էջմիածնայ օրինակի գրութաւոր տարբերութիւնը Երուսաղէմի օրինակին այն է, որ նա, ինչպես ասացի ենթարկուած լինելով Եօթանասնից թարգմանութեան արտաքին ազդեցութեան, ունի նախադրութիւն կամ Առաջաբան, Յանկ գլխոց Ա և Բ գրոց և Գլխահամար, որոնք բնաւ պակասում են Երուսաղէմի օրինակում»³²:

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

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

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

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

Աստվածաշնչի ասորերեն առաջին թարգմանութեան, հատկապես Հին Կտակարանի մասին ասորական աղբյուրներում կան բազմաթիվ ավանդութիւններ: Ավանդութիւններից մեկի համաձայն, Հին Կտակարանի «Պեշիտտո» (Peshitto մեկի համաձայն, Հին Կտակարանի «Պեշիտտո») օրինակը թարգմանվել է մեր թվականաշնչանակում է «պարզ») օրինակը թարգմանութեան նույն թարգմանութեան դարում: Է դարի ասորական գրականութեան անվանի մատենագիր Հակոբ Եղեսացին տեղեկացնում է, որ «Պեշիտտոն» թարգմանվել է եբրայերենից Աբգար թագավորի օրոք (13—50 թթ.): Աբգարը մարդիկ է ուղարկել Երուսաղէմ, որոնք Հին Կտակարանը եբրայերենից ասորերեն են թարգմանել և իրենց հետ բերել³⁵: Թ դարի հեղինակ Հադիտա քաղաքի եպիսկոպոս Յեշուզադ Մերվացին իր «Աստվածաշնչի մեկնութիւն» աշխատութեան մեջ գրում է, որ «Հին Կտակարանի «Պեշիտտոն» թարգմանել է Ազա անունով մի քահանա, որն այդ նպատակով էլ գնացել է Սամարիա»³⁶:

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

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

³³ Նույն տեղում, էջ Թ:

³⁴ Նույն տեղում, էջ Ժ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ավետարանների երկրորդ ասորերեն տարբերակը հայտնի է «Առանձին Ավետարաններ» անունով⁵⁰: Այս «Առանձին Ավետարանները» (Evangelion Mepharreshê) պահպանվել են ասորական երկու ձեռագրերում, որոնցից առաջինը գտել և հրատարակել է անգլիացի ասորագետ Կյուրբտոնը⁵¹, իսկ մյուսը հայտնաբերել և հրատարակել է Ագնես Լվիզը⁵²: Բուրկիտտը, որը վերջինիս հրատարակիչներից էր, այս երկու բնագրերն էլ համեմատել է իրար հետ և նշել, որ երկուսն էլ նույն խմբագրությանն են պատկանում: Նա եկել է այն եզրակացության, որ «Առանձին Ավետարաններ»-ի ասորերեն տարբերակը հունարենից թարգմանվել է մեր թվարկության Բ դարի վերջերին Անտիոքում, որովհետև, ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, այս «Առանձին Ավետարաններ»-ը գործածվել են Անտիոքում և նրա շրջակայքում⁵³: Պատմությունից գիտենք, զրում է անգլիացի մասնագետը, որ Բ դարի վերջերին Եդեսիա քաղաքի եպիսկոպոս Պալուտը իր եպիսկոպոսական աստիճանը ստացել էր Անտիոքի Սերապիոն եպիսկոպոսից: Ըստ երևույթին, շարունակում է Բուրկիտտը, այդ ժամանակ էլ այն թարգմանվեց ասորերեն: Բուրկիտտը համեմատում է «Դիատեսարոն»-ից հասած վկայակոչումներն ու «Առանձին Ավետարաններ»-ի ասորերեն բնագրերը և եզրակացնում, որ վերջինիս թարգմանիչը ծանոթ է եղել և կամ իր ձեռքի տակ ունեցել է «Դիատեսարոն»-ի օրինակը, որովհետև «Առանձին

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Ասորերեն Mepharreshê նշանակում է «առանձին»:

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

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

⁵³ C. Burkitt, Texts Studies, VII^{no} 2, Cambridge, 1901.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Նույն տեղում, էջ 42:

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

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

Ավետարանի վրացական թարգմանությունը, գրում են մասնագետները, մեզ տանում է դեպի հայկականը, իսկ հայկականն էլ՝ դեպի ասորականը, որպես այդ տեսակետը հաստատող փաստ վկայակոչելով Մարկոսի Ավետարանի Ա և ԺԱ գլուխներում պահպանված բազմաթիվ ասորաբանությունները⁶³:

Եվրոպացի բանասեր Լիոնեն ջանում է հակառակն ապացուցել. Մարկոսի Ավետարանը հայերեն է թարգմանվել «Կեսարական»-ի ոչ թե ասորերեն, այլ հունարեն օրինակից, և նույն Մարկոսի Ավետարանի Ա գլխից նա մատնանշում է հունարեն օրինակին բնորոշ 59 հատկանշական ընթերցվածները⁶⁴:

Հայ ուսումնասիրողներից Մ. Գարագաշյանը գրում է, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը եբրայականի հետ բաղադատելիս «Զարմանօք դիտեցաք, զի թէպետ եւ թարգմանութիւն մեր զհետ երթայ բազում հաւաստեաւ և ճշդիւ զթարգմանութեանն Եօթանասնից, ուրեք խոտորեալ ի նմանէ, մերձեայ եբրայական բնագրին: Ապաքէն կարևոր խնդիր է թէ ուստի՞ իցէ խոտորմունս այս հայերէնին ի թարգմանութենէ անտի Եօթանասնից»⁶⁵:

Ս. Կոզյանը իր «Մակաբայեցոց Բ գրքին հայերէն թարգմանութիւնը» աշխատությունում եկել է հետևյալ եզրակացության. «Հայը թէ Աղեբսանդրեան, թէ Վեցիջեան, թէ Ղուկիանեան ընթերցուածներ կը ներկայացնէ»⁶⁶, ապարդիւն է պնդել, թէ արտաքնապէս միոյն այս կամ միւսին վրայէն կաղապարուած է: Մակաբայեցոց հայերէն թարգմանութեան սկզբնագիրը

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 311:

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

⁶⁵ Մ. Գարագաշյան, Աստվածաշունչ մատեն Հին և Նոր Կտակարանաց, Կ. Պոլիս, 1835:

⁶⁶ Այս ընթերցվածների մասին տեղեկություններ տալիս է Ն. Ակինյանը:

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

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

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

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

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

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

1. Մաշտոցը Անտիոքի հետ հարաբերութիւն մեջ էր:

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

Պ. Էսապայանը պատասխանում է այն գիտնականներին, որոնք հայերեն Աստվածաշունչի մեջ հունականի ազգեցութիւնը նկատի ունենալով՝ միակողմանի եզրակացութիւններ են

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

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

⁶⁹ Նույն տեղում: Հավատացած ենք, որ Սահակն ու Մեսրոպը եփեսոսի ժողովից հետո նոր Կոստանդնուպոլսի օրինակը վերանայելիս իրենց ձեռքի տակ ունեցել են «Առանձին Ավետարաններ»-ի մի տարբերակը:

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

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

Եփրեմ Ասորու «Համաբարբառի մեկնութիւն» հայերեն թարգմանութիւն առկայութիւնը էսապայանի ենթադրութիւն օգտին է խոսում: Միանգամայն հավանական է, որ հայերը ասորիների նման, մինչև Եփեսոսի ժողովը, գործածել են Տատիանոսի «Համաբարբառ»-ը (Դիատեսարոնը): Ժողովից հետո ինչպես ասորիները, այնպես էլ հայերը հրաժարվել են այդ օրինակից և գործածութիւն մեջ դրել արդեն հունարենի հետևողութիւնը պատրաստված թարգմանութիւնը: Այնուամենայնիվ, պետք է հավանական համարել, որ թարգմանիչներն իրենց ձեռքի տակ ունեցել են նաև «Համաբարբառ»-ը:

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

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

այդ է պատճառը, որ մի շարք ասորաբանություններ են մնացել Ավետարանների աշխարհային հայերեն թարգմանություն մեջ:

* * *

Արդ, եթե ընդունելու լինենք, որ Նոր Կտակարանի հայերեն առաջին թարգմանության նախատիպար օրինակը հանդիսացել է Տատրանոսի «Համաբարբառ»-ը, ապա Հին Կտակարանի հայերեն առաջին թարգմանությունը կատարվել է ասորերեն «Պեշիտտո» կոչված տարբերակից:

Ուսումնասիրության սկզբում մատնանշել ենք, որ Գր. Խալաթյանցը հրատարակել է Աստվածաշնչի հայերեն առաջին թարգմանությունից մեր ձեռագրերում պահպանված Մնացորդաց Ա. և Բ Գրքերը: Աստվածաշնչի հայերեն այս նորագույն հատվածները հրատարակելը բազմաթիվ է նաև եբրայերեն բնագրի հետ և գտել, որ դրանք իրար մոտ են: Սակայն ասորերեն բնագրի հետ համեմատելիս նա ձեռքի տակ ունեցել է ոչ թե Աստվածաշնչի ասորական «Պեշիտտո»-ն, այլ «Յոթանասնից»-ից կատարված ասորերեն թարգմանությունը⁷², և այդ պատճառով էլ անորոշության մեջ ընկնելով, խնդրի մանրակրկիտ հետազոտությունը և վերջնական եզրակացությունը թողել է ասորագետներին⁷³:

Այժմ Մնացորդաց Ա. և Բ Գրքերից մեկական փոքր հատված կհամեմատենք ասորերեն «Պեշիտտո»-ի համապատասխան մասի թարգմանության հետ՝ միաժամանակ կից տալով «Յոթանասնից»-ից կատարված հայերեն թարգմանությունը, որից տարբերություններն ու նմանությունները ավելի ակնհայտ կդառնան⁷⁴:

Աստվածաշնչի «Յոթանասնից» թարգմանությունը

Մնացորդաց Առաջին

գլուխ Ա⁷⁵

1
«Ազամ, Սէթ, Ենովս, Կայնան, Մազաղայէլ, Յարեղ, Ենովք, Մաթուսողայ, Ղամէք, Նոյ, Որդիք Նոյի՝ Սէմ, Քամ, Յարէթ: Որդիք Յարէթի՝ Գամեր, Մազուլ, Մազալի, Յովիզան, Եդեսան, Թոբէլ, Մոսոք եւ Թիրաս: Եւ որդիք Գամերայ՝ Աւաբազ եւ Հոփիաթ եւ Թորգոմա. եւ որդիք Յովիզանայ՝ Ելիսա եւ Թարսիս, կիտացիք եւ հոռուցացիք: Եւ որդիք Քամայ՝ Մէզրէմ, Փոսփ եւ Քանափոս եւ Մեսորեմ, Փուզ եւ Քանան. եւ որդիք Քուսայ՝ Սաբա, Եփլա եւ Սարբա եւ Հոբեմա եւ Սարակարա. եւ որդիք Հոբեմայ՝ Սաբա եւ Դեղան. եւ Քուս ծնաւ զՆեբրոզ. սա սկսաւ լինել հսկայ որսորդ ի վերայ երկրի: Եւ Մեսորեմ ծնաւ զԼուիլացիսն եւ զՆեփի-

Խալաթյանցի հրատարակած օրինակը Գլուխ առաջին Մնացորդաց (Ա.)⁷⁶

Ասորերեն «Պեշիտտո» Մնացորդաց Ա⁷⁷

2
«Ազամ, Սէթ, Ենովս, Կայնան, Մազաղայէլ, Յարեղ, Ենովք, Մաթուսողայ, Ղամէք, Նոյ, Որդիք Նոյի՝ Սէմ, Քամ, Յարէթ: Որդիք Յարէթայ. Գամեր, Մազուլ, և Մազալ, և Յաւան և Թովբէլ, (Մոսոք) և Թիրայ: Եւ որդիք Գամերա. Իշաբանա և Հոփիաթ և Թորգոմ: Որդիք Յաւանու. Եդիշան, Թարշիշ և Քեթիին և Դոդանայիմ: Որդիք Քամա. Քուս Մէզրէմ, Փոսփ և Քանափոս: Եւ որդիք Քուսայ. Սաբայ և Եփլաք, և Շէբաքայ և Հոբեմայ և Սերեկայ: Եւ որդիք Հոբեմայ, Սաբայ և Դեղան: Եւ Քուս ծնաւ զՆեբրոզ: Սա էր որ առաջին սկայ էր ի վերայ երեսաց երկրի: Եւ Մեսորեմ ծնաւ զԼուիլացիսն և զՆեփի-

3
«Ազամ, Շիթ, Ենովշ, Կայնան, Մազալէլ, Յարեղ, Մաթուշալեզ, կամեք, Նոյ, Շեմ, Քամ, Յարէթ: Որդիք Յարէթայ. Գամեր, Մազուլ, Մազի, և Յաւան և Թովբէլ, Մոլոք, և Թիրաս: Եւ որդիք Գամերայ, Իշաբանազ և Դիփաթ և Թորդամա: Որդիք Յաւանու. Եդիշայ, Թարշիշ Քեթիմ և Դոդանիմ: Որդիք Քամա, Քուշ և Մեսրիմ, Փութ և Քանդան: Եւ որդիք Քուշայ Սաբայ և Եփլայ և Սաբաքայ և Բաղամայ և Սերեկայ: Եւ որդիք Քուշ ծնաւ զՆեբրոզ:

72 Գր. Խալաթյանց, Գիրք Մնացորդաց ըստ հնագոյն հայ թարգմանութեան, էջ Ժ:

73 Նույն տեղում:

74 Հայերեն հին թարգմանությունները բերվում են այդ թարգմանությունից: «Պեշիտտո» օրինակը թարգմանել ենք մենք:

75 Գիրք Աստվածաշունչը, Վենետիկ, 1860, էջ 357, գլ. Ա, էջ 1—13:

76 Գր. Խալաթյանց, Գիրք Մնացորդաց, էջ 1, գլ. Ա, 1—13:

77 Ասորերեն Աստվածաշունչ («Պեշիտտո»), Ուրմիա, 1852, էջ 480 (ասորերեն): գլ. Ա, հատված 1—13: Ասորերենից թարգմանելիս աշխատել ենք ասորական անվանաձևերը նույնությամբ պահպանել:

զլաբիինացիս եւ զանախ-
մացիս եւ զնեփթաիմացիս
եւ զպատրոսիմացիս եւ
զքասղոնիիմացիս, ուստի
էլին անտի փղշտացիք,
եւ զքափթորիմացիս»:

թովմինացիսն և զը-
Փաթերովմինացիսն և (զ)
զՔէրովմինացիսն, ուստի
եղեն անտի Փոնիտացի-
քըն, և զԿափթովմացի-
սըն»:

Սա էր որ առաջին
սկայ էր ի վերայ ե-
րեսաց երկրի: Եւ
Մեսրիմ ծնաւ լու-
լուգիմացիսն զնն-
մամացիսն և զնեփ-
թովմացիսն զփաթ-
րովմացիսն և զը-
Քեսուղիմացիսն, ուս-
տի եղեն անտի փը-
լըշտացիքն զՔափ-
թովմացիսն»:

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

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

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

3. ԱՍՈՐԵՐՆՆԻՅ ԿԱՏԱՐՎԱԾ ԱՅԼ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

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

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

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

Եթե Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմություն»-ը V դարի առաջին քառորդում ասորերենից թարգմանվում է հայերեն, նշանակում է այդ աշխատությունը մինչ V դարը հունարենից արդեն թարգմանվել էր ասորերեն: Ըստ երևույթին, ինչպես վկայում են ասորական աղբյուրները, IV դարի երկրորդ կեսին, վկայելի ճիշտ Յ63 թ. հետո, երբ Եփրեմ Ասորու ղեկավարու- թյամբ հիմնադրվել էր Եդեսիայի դպրոցը, կատարվել են բազմաթիվ թարգմանություններ:

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

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

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

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

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

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

⁸² Եվսեբիոսի Կեսարացույ Պատմութիւն եկեղեցույ:

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

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

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

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

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

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

⁸⁷ Մադրաշա (madraša) կազմված է drš (ասոր. -դրը-«կցեցի») արմատից, իսկ մեմրա՝ amr (ասոր. -ամր-«ասել») արմատից. տե՛ս A. Baumstark, Geschichte der Syrischen Literatur, Bonn, 1922, pp. 39—40: Ա. Վարդանեան, կցուրդք, «Հանդէս ամսօրեայ», 1929, № 3, էջ 177: Ն. Ակիճեան, կցուրդք Ս. Եփրեմի Պորին Ասորույ, Վրեննա, 1957, էջ Թ: Եփրեմի կցուրդներում կան այնպիսիները, որոնք գրվել են գնոստիկյան գանազան ուղղությունների դեմ:

բնագրերը կորել են: Ն. Ակինյանն իր մի ուսումնասիրության մեջ ցույց է տվել հայերեն թարգմանության մեզ հասած կցուրդներում հանդիպող «ասորի ասութիւնք, մտածմունք, նոյնիսկ բառեր, որոնք կը մատնեն թէ ասորի բնագրէ կատարված է թարգմանութիւնս»⁸⁸: Բանասիրության համար ոչ նվազ արժեք ունեն նաև Եփրեմ Ասորու «մեմրաները» կամ «ասացուածքները», որոնք գրվել են այս կամ այն տոնակատարության առթիվ կամ քրիստոնեական բարոյականութեան հետ կապված հարցերի մեկնաբանության կամ պաշտպանութեան ցանկութեամբ⁸⁹: Այս «մեմրաները» ունեն կցուրդների պարզությունն ու գեղեցկությունը և դրանցից տարբերվում իրենց պատմողական բնույթով: Նույն ոճական սրբանույնն ունեն Եփրեմի այն շափածո գործերը, որոնք հայկական թարգմանութեամբ մեզ են հասել «Աղոթք» անունով: Աղոթքները վերնագրված են «Աղոթք Զօրաւոր սրբոյ հօրն Եփրեմի Խորին Ասորոյ ասացեալ խօսք ընդ Աստուծոյ» և իրենց կառուցվածքով հիշեցնում են Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան Ողբերգութեան»⁹⁰-ը:

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

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

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

⁹⁰ Գիրք Աղոթից ասացեալ սրբոյն Եփրեմի Խորին Ասորոյ, Երուսաղէմ, 1848, էջ 1:

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

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

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

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

⁹³ Ք. Քոռնեան, Հատընտիր ընթերցուածք ի մատենագրութեանց նախնեաց, Վիեննա, 1891, էջ 19:

⁹⁴ Ն. Բիւզանդացի, Կորին վարդապետ և Նորին թարգմանութիւնք, Տիբիս, 1900, էջ 18: Նորայր Բյուզանդացին տալիս է նաև ասորերենից հայերեն թարգմանված այն երկերի ցուցակը, որոնք հասել են մեզ:

ա. Պատմութիւն վարուց սրբոյն Քեղդեայ:

բ. Մարութայի պատմութիւն Արեւելեան Վկայից (թարգմանիչ՝ Աբրահամ Զենակացի):

գ. Նորին մեկնութիւնք շորեքտասան թղթոցն Պաղոսի, բացի թղթոցն առ Փիլիմոն. շորեքտասաներորդն է Գ. Կորնթացոց թուղթն:

դ. Նորին վեց ճառք յապաշխարութիւն Նինուէացոցն:

ե. Զգան ճառք:

զ. Կարունայ՝ վարդապետութիւն Աղէի:

է. Ս. Իգնատիոսի Անտիոքայ հայրապետի թուղթք:

ը. Ս. Կիրղի Երուսաղեմացոյ Կոչումն Ընծայութեան:

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

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

թ. Ս. Բարսղի կեսարացույ ճառք վասն Վեցարեայ արարչութեան:

ժ. Ս. Յովհաննու Ոսկերբերանի մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու. «Երեքտասան ճառք ի սկզբանէ»: (Յուցակից դուրս ենք թողել Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմութիւն»-ը և Եփրեմի գործերը): Տե՛ս նույն տեղում, էջ 28—30: Տաշլանը ուսումնասիրել և ցույց է տվել, որ «Վարդապետութիւն առաքելոց» կոչված անվավերական կանոնաց Մատնանը V դարի սկզբներին թարգմանվել է ասորերեն բնագրից: Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1893, № 12, էջ 380:

⁹⁵ E. Rahmani, S. confess. Guriae et Shamoniae, Rome, 1889. Հայկական թարգմանությունը հրատարակել է Գ. Տեր-Մկրտչանը՝ «Յիշատակ դատակնքաց Գորիա եւ Շմոնի վկայից, որ վկայեցին յՈւռհա», Վարչապատ, 1896:

⁹⁶ Գորիայի և Շմոնի և Եգեսիայում գրված այլ մարտիրոսների՝ Շարբիլի և Բարսամիայի, Հաբիբի վարքերը թեև վերագրվում են տարբեր ժամանակների, բայց իրար հետ կապված մի ամբողջություն են կարծես, նույն գրչի արտադրությունը:

⁹⁷ Գորիայի և Շմոնի վարք, էջ 9:

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

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

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

ՊԱՏՄԱԳՐԱԿԱՆ ԿԱՊԵՐ

1. ՄԱՐ ԱՔԱՍ ԿԱՏԻՆԱՆ ԵՎ ՆՐԱ ՄԱՏՅԱՆԸ

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

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

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

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

Նման կարծիքի է նաև ֆրանսիացի գիտնական Ռենանը, որը գտնում է, թե Մար Աբաս անունը քրիստոնեական է, և Մար Աբասը պետք է որ Երեսիայի դպրոցի ներկայացուցիչներից եղած լինի⁴:

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

² Նույն տեղում, գլ. Թ, էջ 31.

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

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

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

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

Խալաթյանցը համաձայն չէ Գարագաշյանի և էմինի այն տեսակետին, թե իբր նինվեի արխիվը կեղծիք է: Նա ենթադրում է, որ «խորենացին օգտվել է Մարաբաս Մծուրենցիով

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

¹² Մ. էմին, Մովսէս խորենացին և հայոց հին վէպերը, Թիֆլիս, 1886, էջ 26:

¹³ Նույն տեղում, էջ 26:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 28:

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

Սեբեոսի Պատմության մեջ Մար Աբասի և նրա մատյանի մասին կա հետևյալ վկայությունը. «Անդր հայելով ի մատեանն Մարաբայ փիլիսոփայի Մծուրենացույ, զոր եգիտ դրոշմեալ ի վերայ արձանի ի Մծբին քաղաքի, յապարանսն Սանատրուկ արքայի, հանդէպ դրան արքունական տաճարին, ծածկեալ յաւերածի արքունական կայենիցն»:

Քանզի գսինս տաճարին այնորիկ խնդրեալ ի դուռն արքային Պարսից, և բացեալ զաւերածն վասն սեանցն՝ ըսդիպան արձանագրին, դրոշմեալ ի վերայ վիմի զամս և զաւուրս հինգ¹⁶ թագաւորացն Հայոց և Պարթևաց յունարէն դպրութեամբ. զոր իմ գտեալ ի Միջագետս ի նորին աշակերտացն կամեցայ ձեզ դրուցակարգել. քանզի այսու ունէր վերնագիրն այսպէս. —

«Նս Ագաթանգեղոս գրիչ գրեցի ի վերայ արձանիս այսորիկ իմով ձեռամբս զամս առաջին թագաւորացն Հայոց, հրամանաւ քաջին Տրդատայ՝ առեալ ի Գիւանէ աբխունի»¹⁷:

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

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

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

¹⁶ Այս հինգ բառի կապակցությամբ գիտնականների մոտ կան տարաձայնություններ:

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

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

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

Մառն իր դատողությունն ավարտում է հետևյալ եզրակացություններով.

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

¹⁹ Այսինքն՝ Տրդատ Գ-ի:

²⁰ Н. Марр, О начальной истории Армении Анонима, К вопросу об источниках истории Моисея Хоренского, „Византийский Временник“, том I, вып. 2, 1894, стр. 263, 292.

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

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

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

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

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

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

²¹ Նույն տեղում, էջ 293—294:

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

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

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

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

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

2. Մար Աբասը Փառնավազյան Բագարատին նկարագրելիս որպէս կաղապար նկատի է ունեցել իշխանաց իշխան Բագարատին:

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

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

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

²⁴ Նույն տեղում, էջ 594:

²⁵ Ն. Ակիւնեան, Մատենագրական Հետազոտութիւններ, հատ. Գ, Վիեննա, 1930, էջ 286:

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

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

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

Մալխասյանցը շարունակում է, ավելացնելով, որ «շուրտրդ կետը մի անհիմն ու ծանր մեղադրանք է հորենացուն իբր թե սա ատելով հավատուրաց Բագարատին և համակրելով Սմբատ հոստովանողին՝ խարդախել է պատմությունը և Բագրատունյաց նախահայր է կոչել Շամբատ-Սմբատին, փոխանակ Բագարատին, ինչպէս ունի Սեբեոսյան Մար Աբասը: Եթե այստեղ մի խարդախում կա՝ այդ կատարել է ոչ թե հորենացին պատմության վերաբերմամբ, այլ ինքը՝ Մարկվարտը հորենացու վերաբերմամբ»²⁹:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 67:

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

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

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

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

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

³⁰ Նույն տեղում, էջ 108:

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

սակայն ոչ մի հիշատակություն նրա պատմական գործեր գրելու մասին³²:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Կարրիերը ոչ միայն իր զեկուցումը շարունակեց, այլև հրատարակեց կարշունի բնագրի հրատարակությունից: Դա կատա-

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

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

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

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

³⁹ Մարիբաս Կատինայի ասորի բնագրին բեկորներուն զիտը, 3. Տաշեան, «Հանդէս ամսօրեայ», 1897, № 1, էջ 2:

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

⁴¹ „Journal Asiatique“, 1903, p. 491.

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

⁴³ Նույն տեղում, էջ 254:

Միջագետքի աղբյուրները և հայկական ժողովրդական բանահյուսությունը:

2. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻՆ ԵՎ ԲԱՐԴԱԾԱՆԸ

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

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

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

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

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

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

ծնվում է երեսան, և նրան գետի անունով կոչում են Բար-Դաժան (այսինքն՝ Դաժանի որդի)⁴⁷:

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

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

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

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

⁴⁸ Եվսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն եկեղեցւոյ, դպր. դ, գլ. I, էջ 312:

⁴⁹ Նույն տեղում:

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

⁵¹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն հայոց, գիրք Բ, գլ. ԿԶ, էջ 201:

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

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

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

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

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

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

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

55. Նույն տեղում, էջ 201—202:

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

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

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

59. Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 201:

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

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

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

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

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

⁶³ նույն տեղում, էջ 165—166:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. «Ա.Դ.Ա.ՅԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ» ՄԱՍԻՆ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ Լաբուրնեայ, Թուղթ Աբգարու: Աբուբնա Եղեւսացի, Թուղթ Աբգարու թագաւորի Հայոց, և քարոզութիւնք Ս. Թաղէի առաքելոյ, երուսաղէմ, 1868:

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

⁷² Լաբուրնեայ, Թուղթ Աբգարու, էջ 46:

որոնք շատ ավելի ուշ շրջանից են և պակասավոր կամ համառոտված⁷³:

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Gutschmidt, Untersuchungen, S. 2.

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

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

Տիբսերոնը, Գուտմիդը, Լիպսիուսը, Դյուվալը՝ «Ադղայի վարդապետությունը» ավելի ուշ ժամանակի գործ համարող այս հեղինակները, առաջ են քաշում հետևյալ փաստարկները.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Եդեսիա քաղաքի օրհնված լինելու մասին զրույցը:

3. Հիսուսի նկարի զրույցը:

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

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

1. Աբգարի զրույցը: Սա Աբգար թագավորի կերպասագործն ու խուլյարն էր, որ փոխարինեց Ադղային: Աբգան նահատակվում է Աբգարի հաջորդի հրամանով⁷⁹:

2. Աբգարի հաջորդ Փլուտի կամ Պալուտի զրույցը, որը

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

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

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

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

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

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

Եթե Աղղան երկրորդ դարի գործիչ էր, ապա ո՞վ էր «Աղղայի վարդապետության» մեջ հիշատակվող Աբգար թագավորը կամ Աբգար Ուկաման:

Դյուվալը իր «Եղեսիայի պատմության» մեջ գրում է, որ մեր թվականության երկրորդ դարի սկզբներից Եղեսիայում իշխանության գլուխ է անցնում հայ-պարթևական մի ճյուղ, որը սկսվում է Իզատի որդի Աբգար է-ով: Հայկական ծագումով թագավորական այս տունը շարունակում է մնալ իշխանության գլուխ մինչև Մաղնու Բ-ն, և այս է պատճառը, գրում է հեղինակը, որ Խորենացին Աբգար Ուկամային հայացրել է⁸³: Իզատի որդի Աբգար է-ն Եղեսիայում իշխել է մեր թվականության 109 թ. մինչև 116 թ.: Դրանից հետո, երբ հռոմեական բանակները զրավում են Եղեսիան, թագավորական գահը երկու տարի թափուր է մնում: Ապա թագավորական իշխանությունը բաժանում են Իլուրը կամ Իլուզը և Իզատի որդի պարթամասպատը (118—122 թթ.): 122—123 թթ. թագավորում է միայն Պարթամասպատը, որին հաջորդում է Մաղնու է-ն (123—139 թթ.), ապա՝ սրա որդի Մաղնու Բ-ն (139—163 թթ.), որից հետո երկու տարի թագավորական իշխանությունն այլ ընտանիքի ձեռք է անցնում: Սրանից իշխանությունը ետ է խլում Մաղնու Բ-ի որդի Աբգար Բ-ն (165—167 թթ.)⁸⁴: Այսպիսով, երկրորդ դարի ընթացքում Օսրոենի գահի վրա հիմնականում իշխում են հայկական ծագում ունեցող Աբգարի որդիները, և հայկական ավանդության հիմքը, այսինքն՝ Աբգարի

⁸⁰ Աւետարան ըստ Մատթէոսի, գլ. Ժ, էջ 3:

⁸¹ Baumstark, Oriens christianus, 1901, p. 190.

⁸² J. B. Chabot, La chronique de Michel le Syrien, p. 110. Bedjan, Acta mart. et sanct., t. I, p. 95.

⁸³ R. Duval, Histoire d'Edesse, p. 113.

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 206—212:

հայացումը, գալիս է հենց այստեղից: Իսկ ինչ վերաբերում է Աբգար Ուկամային, ապա սա ոչ թե Աբգար Ե-ն է, այլ Աբգար Ը-ն, և հաշվումներն էլ կարծես համընկնում են, քանի որ III դարի սկզբներին Եդեսիայի եպիսկոպոսական աթոռն զբաղեցրել է Պալուսը, որին նախորդել է Ագգան, իսկ նրան էլ Ադդան:

* * *

Մովսես Խորենացին «Ադդայի վարդապետության» հետևավորությամբ մեծ տեղ է հատկացրել Աբգարի զրույցին, այն տարբերությամբ միայն, որ նրա մոտ Աբգարն ու իր գործակիցները հայացված են: Կանգ առնելով այդ հարցին վերաբերող աղբյուրների վրա, Խորենացին գրում է. «Դեբուբեյայ որդի Ափշադարայ դպրի գրեաց զամենայն գործս, որ ինչ յաւուրս Աբգարու և Սանատրիոյ, և եղ ի դիւանին յեդեսիայ»⁸⁵:

«Ադդայի վարդապետության» ասորերեն բնագրից ևս իմանում ենք, որ թագավորի դպիր Սենակի որդի Ղաբշադար⁸⁶ Լաբուբեյան սկզբից մինչև վերջ գրի առավ Ադդա առաքյալի գործերը, իսկ Հանանը՝ թագավորի հավատարիմ քարտուղարը, հաստատեց և գրեց թագավորի մատյաններում, որտեղ պահվում էին թագավորական հրամաններն ու օրենքները, ինչպես նաև առևտրական մուրհակները⁸⁷:

Խորենացին, ճիշտ է, իր ձեռքի տակ ունեցել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն» երկը և օգտվել այնտեղ մեջբերված Աբգարի զրույցից, բայց ինչպես ցույց են տալիս մանրամասնությունները, իր հիմնական աղբյուրը

⁸⁵ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. 12, էջ 161:

⁸⁶ Ղաբշադարը, կարծում ենք, հատուկ անուն չէ, այլ պաշտոն-ասորերեն դարգ նշանակում «ծառա», իսկ շադար՝ «ուղարկել», «պատգամավոր»: Եվ եթե որպես պաշտոն թարգմանելու լինենք, ապա բնագիրն էլ հասկանալի կդառնա, այսինքն «Սենակի որդի պատգամավոր Լաբուբեյան»:

⁸⁷ G. Phillips, The doctrine of Addai, p. 53.

«Ադդայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանությունն է, որ մեզ է հասել «Աբգարի զրույց» խորագրով: Բացի այս երկուսից, Խորենացին օգտվել է նաև Ադդայի մասին եղած ժողովրդական բանահյուսությունից:

Խորենացին գրում է. «Թագաւորէ Աբգար որդի Արշամայ ի քսաներորդ ամի Արշաւրի արքայի Պարսից: Այս Աբգարոս կոչէր աւագ այր, վասն առաւել հեզութեանն և իմաստութեանն. որում յետոյ և տիքն. զայս ոչ կարելով ուղղախօսել Յունաց և Ասորոց՝ կոչեցին Աբգարոս»⁸⁸:

Աբգարի հայր Արշամի անունը գրավել է ուսումնասիրողներից ոմանց ուշադրությունը, հատկապես «Ադդայի վարդապետության» ասորերեն բնագրի հրատարակությունից հետո, որովհետև այդ բնագրում և ընդհանրապես ասորական աղբյուրներում չի հիշատակվում Եդեսիայում իշխած Արշամ անունով թագավոր⁸⁹: Աբգարի հայրը Մաղնուն էր: Այս տարբերության հիման վրա կարրիերը եզրակացրեց, թե Խորենացին ուզածի նման փոփոխել է աղբյուրները և այս կամայական փոփոխությունները կատարել է Աբգարի հայկական ծագումը հաստատելու համար: Նա գիտե, գրում է Կարրիերը, որ Աբգարը իր նամակում իրեն անվանել է Աուկամա (Սև), բայց գիտակցորեն այն աղավաղել և դարձրել է Արշամ⁹⁰: Նույն կարծիքըն է հայտնել և Խալաթյանը⁹¹:

Բայց Խորենացին այդ փոփոխությունը կատարել է ոչ թե ինքնակամ, այլ «Ադդայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանության հետևողությամբ, որովհետև համապատասխան տեղում ոչ թե Աուկամա է, այլ Արշամ կամ Արշամ: Հետաքրքրական է, որ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմության» հայերեն հին թարգմանության ճիշտ նույն տեղում Աբգարը

⁸⁸ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. 12, էջ 142—143:

⁸⁹ Հմմտ. Մ. Խորենացի, Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը Ստ. Մալխասյանցի, ծանոթ. 153:

⁹⁰ A. Carrière, La légende d'Abgar, p. 380.

⁹¹ Г. Халатьянц, Об Абгаре, царе Эдесском, по Моисею Хоренскому, стр. 4.

կոչված է ոչ թե Աուկամա, այլ Արջամ: Ուստի այս փոփոխությունը չի կարելի հորենացուն վերագրել: Այն հայերեն թարգմանությունից է գալիս: Գիտենք, որ «Աղդայի վարդապետության» ասորերեն բնագիրը ուշ շրջանից է և մինչ այդ ենթարկվել է այլ խմբագրությունների: Գիտենք նաև, որ Եվսեբիոս Կեսարացին իր «Եկեղեցական պատմություն»-ը շարադրելիս օգտվել է մեզ չհասած մի տարբերակից: Մեզ հասած Եվսեբիոսի Պատմության հունարեն օրինակում Աբգարը կոչված է ոչ թե Աուկամա, այլ իշխան, որն անկասկած ասորերեն Rišana «իշխան» բառի թարգմանությունն է⁹²: Պետք է կարծել, որ այս Rišana-ն⁹³ եղել է ինչպես «Աղդայի վարդապետության», այնպես էլ Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմության» հայ թարգմանիչների օգտագործած բնագրում, որ հետագայում սխալ ընկալվելով կամ աղավաղվելով, դարձել է Արջամ կամ Արջամ:

4. ԹԱԿԵՈՍԻ ԵՎ ՍԱՆԴՈՒԽՏԻ ՎԱՐՔԻ ՄԱՍԻՆ

Մովսես Խորենացու վկայությամբ, «Ղերուբնայ որդի Ափշադարայ դպրի գրեաց զամենայն գործս, որ ինչ յաւուրս Աբգարու և Սանատրկոյ, և եղ ի դիւանին յԵղեսիայ»⁹⁴: Ուրեմն Ղերուբնան, կամ ինչպես ասորական գրականությանը հայտնի է՝ Լերուբնան, Աբգարի զրույցից բացի գրել է նաև «Սանատրուկի զրույցը»: Ասորական գրականությանը մինչ այսօր հայտնի չէ նման մի գործ: Հայկական ձեռագրերում պահպանվել է մի աշխատություն, որ ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Վկայաբանութիւն Թագէոսի Առաքելոյն, քարոզութեանն եւ գալստեանն ի Հայս եւ կատարմանն որ ի Քրիստոս»⁹⁵: Նույն

⁹² J. Payne-Smith, A compendious dictionary, p. 540.

⁹³ Պետք է ասել, որ Խորենացին այլ աղբյուրների տվյալների հիման վրա տալիս է Աբգարի հոր ճիշտ անունը՝ Մաղնու. տե՛ս Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԻԳ, էջ 139:

⁹⁴ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԶ, էջ 161:

⁹⁵ Սոփերք Հայկականք, Ը, Վենետիկ, 1853:

այս աշխատության շատ համառոտ մի տարբերակը մեզ է հասել նաև հետևյալ վերտառությամբ՝ «Վկայութիւն սրբոյն Սանդիստոյ դստերն Սանատրկոյ արքայի»⁹⁶: Բացի այս վարքից, հայ գրականության մեջ պահպանված է նաև Թադեոս առաքյալի, Սանդուխտ կույսի և նրանց հետևորդների նշխարները գտնելու կապակցությամբ գրված մի աշխատություն «Գիւտ նշխարաց» վերնագրով⁹⁷: Այս գործն, անշուշտ, գրված է ավելի ուշ, և դրան կանդրադառնանք հետո:

Թադեոսի վարքը սկսվում է նահատակների փառաբանմանը նվիրված շատ գեղեցիկ մի ներբողով: Այս ներբողը, սակայն, իր ոճով ու կառուցվածքով չի մերվում ընդհանուր շարադրանքին և զգացվում է, որ դա այլ գրություն է, հավանաբար, հետագայում արհեստականորեն կցված վարքին: Ներբողին հաջորդում է «Աղդայի վարդապետության» կամ «Աբգարի զրույց»-ի շատ համառոտ բովանդակությունը⁹⁸: Սակայն այստեղ Աղդայի գործունեության հիմնական գծերն ու ոգին փոխվել են: Եթե «Աղդայի վարդապետության» մեջ Աղդան ուղարկվել էր Եղեսիա, գործել այնտեղ և Եղեսիայի եկեղեցին հիմնադրելուց հետո մահացել այդ քաղաքում, ապա վարքի մեջ նա ուղարկվում է Հայաստան, ճանապարհին ի միջի այլոց մտնում Եղեսիա և այնտեղից շտապ մեկնում Հայաստան: Ահա այս համառոտ տվյալներից հետո է, որ սկսվում է Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի վարքը: Ըստ այս վարքի, Թադեոսը քարոզում է Հայաստանում և տարածում քրիստոնեություն: Նորահավատների մեջ էր նաև Սանատրուկ թագավորի դուստր Սանդուխտը: Թագավորը երբ լսում է, որ

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 77:

⁹⁷ Նույն տեղում, էջ 85:

⁹⁸ Երևի նախկինում այս վարքը անմիջապես սկսվում էր «Աբգարի զրույց»-ի այս տարբերակով և դա էլ հիմք է հանդիսացել, որ այն վերագրվի կաթուրնային կամ Ղերուբնային: Գուցե այդպիսի տարբերակի օգտագործումը Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի վարքի սկզբում գիտակցորեն է կատարվել, որպեսզի «Աղդայի վարդապետության» հետ հավասարազոր արժեք ստանա:

դուստրը հրաժարվել է նախնիների հավատքից, իր մոտ է կանչում Սանդուխտին և համոզում, որ հրաժարվի քրիստոնեությունից, սակայն կույսը անդրդվելի է մնում: Հայրը ստիպված հրամայում է մահապատժի ենթարկել դստերը և Թադեոսին: Նրանց գործը շարունակում են Թադեոս առաքյալի աշակերտներ Զաքարիասն ու Զեմենդոսը⁹⁹: Մեր աղբյուրները այս երկուսի մասին տեղեկություններ չեն տալիս, միայն անվանաձևերից կարելի է ենթադրել, որ նրանք հայեր չէին, այլ, հավանաբար, հրեաներ:

Ո՞վ է գրել Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի նահատակության պատմությունը կամ Վարքը: Վարքի վերջում հանդիպում ենք հետևյալ ծանոթությունը՝ «Ես Սամուել եպիսկոպոս անարժան ծառայ Քրիստոսի, թարգմանեցի զվկայութիւն սուրբ առաքելոյն Թադէոսի, և զսրբոյ կուսին Սանդխտոյ, և ետու ամենայն Հայաստան աշխարհի»¹⁰⁰: Այս վկայության համաձայն, Թադեոսի և Սանդուխտ կույսի մասին այս աշխատությունը թարգմանություն է, և այդ թարգմանել բառը պատճառ է դարձել, որ հրատարակիչը որոնի Սամվել «թարգմանչին» ու գա այն եզրակացության, որ վերոհիշյալ Սամվել եպիսկոպոսը կարող էր այն ասորի Շմուել եպիսկոպոսը լինել, որը Սահակ Պարթևի կենդանության օրոք, պարսիկների ու մի խումբ պարսկասեր հայ նախարարների օգնությամբ, նստեց Հայոց կաթողիկոսական աթոռին:

Նախ պետք է ասել, որ Շմուելը չէր կարող նման աշխատություն թարգմանել, որովհետև այս գրության բովանդակությանը ծանոթանալիս տեսնում ենք, որ այն գրվել է ի հակակշիռ Շմուելի և նրա ասորի հաջորդների՝ Հայաստանում ծավալած գործունեության: Ինչպես նշել ենք, ասորիները պարսիկների հովանավորությամբ այն ժամանակ ձգտում էին հայ եկեղեցին իրենց ենթարկել: Դրան հակառակ, Սահակ կաթողիկոսի և Մեսրոպ Մաշտոցի գլխավորությամբ ստեղծվել

էր գործիչների մի խումբ, որն ամեն կերպ աշխատում էր ասորիների այդ ձգտումները խափանել: Ամենայն հավանականությամբ, այս խմբի անդամներից մեկը ասորիներին հակադրելու համար էլ հենց գրում է վերոհիշյալ աշխատությունը: Ըստ Վարքի, Թադեոս առաքյալը կամ Ադգան հայ եկեղեցու հիմնադիրն է, իսկ Եդեսիա նա մտել է միայն ճանապարհին: Այս ձևով շեշտվում էր, որ հայ եկեղեցին ոչ միայն մայր եկեղեցի է, այլ նաև առաքելական, ուստի ասորիների բոլոր փորձերը հայ եկեղեցին իրենց ենթարկելու անհիմն են: Բնական է, որ այսպիսի սկզբունքներով շարադրված աշխատության ոչ հեղինակը, ոչ նույնիսկ թարգմանիչը չէին կարող ասորի լինել:

Երբ մոտիկից քննում ենք այս աշխատությունը, տեսնում ենք, որ այստեղ թարգմանության հետքեր չկան. այն շունի ասորական վարքերի համար բնորոշ գծերը և իր կառուցվածքով ու գեղարվեստական պատկերներով հարազատ է V դարի հայ գրականությանը: Այնպես որ գրվածքի վերջում հանդիպող թարգմանեցի բառը մեր այս եզրակացությունը ոչ մի կերպ չի կարող խախտել: Թարգմանել բառը, որ ասորերեն է, բացի մեզ համար սովորական իմաստից, նշանակում է նաև «ավանդել, մեկնել, ճառել, պատմել և այլն»¹⁰¹: Այս դեպքում թարգմանելը գործածված է «ավանդել» կամ «պատմել» իմաստով¹⁰²: Ուրեմն Սամվել եպիսկոպոսը¹⁰³ ոչ թե այս երկի թարգմանիչն է, այլ հեղինակը, որ Սահակ կաթողիկոսի կամ Մեսրոպի աշակերտներից կամ գործակիցներից էր:

¹⁰¹ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հատ. Ա, Վենետիկ, 1836, էջ 798:

¹⁰² Այս մասին տե՛ս նաև Է. Պիվազյան, Մովսես Խորենացու «Պատմության» մի կարևոր հատվածի թարգմանության մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 2, 1963, էջ 268:

¹⁰³ V դարի առաջին կեսից մեզ հայտնի են երկու Սամվելներ. մեկը Մեսրոպ Մաշտոցի վրաստանում ծավալած գործունեության ժամանակ վրաստանի արքունի տան եպիսկոպոսն էր, մյուսը՝ Սամվել քահանան, որը, սակայն, եպիսկոպոսական աստիճան չունի:

⁹⁹ Սոփերք, Ը, էջ 56:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, էջ 58:

Մովսես Խորենացին իր «Հայոց Պատմութեան» Բ գրքի Լ—ԼԳ գլուխներում բերում է «Աղղայի վարդապետութեան» համառոտ բովանդակությունը, իսկ ԼԴ գլխում՝ շարադրում Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի Վարքի նույնպես համառոտ բովանդակությունը: Նա գրում է. «Գտանի որ ինչ առ սոցա ժամանակալ՝ յառաջագոյն գրեալ յայլոց, զգալուստ առաքելոյն Թադէի ի Հայս, և հաւատալ Սանատրկոյ, և թողուլ զհաւատսն յերկիւղէ նախարարացն Հայոց, և կատարումն առաքելոյն և որք ընդ նմա՝ ի գաւառին Շաւարշան, որ այժմ կոչի Արտազ, և պատառումն քարին և յիրեարս գալ և ընդունել զմարմին Առաքելոյն, և առնուլ անտի աշակերտացն և թաղել ի դաշտին. և մարտիրոսանալ դստերն արքայի Սանդխտոյ հուպ ի ճանապարհն. և աստ ուրեմն յայտնել նշխարաց երկոցունց, և փոխել յառապարն: Այս ամենայն, որպէս, ասացաք, յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ՝ ոչ ինչ կարեւորագոյն համարեցաք ոճով երկորդել»¹⁰⁴:

Խորենացին նկատի է ունեցել, որ այս Վարքը գրված էր իրենից առաջ և ծանոթ էր շատերին, ուստի բավարարվել է միայն ընթերցողին համառոտ բովանդակությունը ներկայացնելով՝ առանց մանրամասն երկրորդելու:

Աբեղյանը Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վերաբերյալ, ի հակադրություն Մալխասյանցի, որն «Աբգարի գրույց»-ը, Սանդուխտ կույսի ու Թադեոսի վկայության ծագումը կապում է V դարում հայերի ասորական կողմնորոշման հետ՝ ուղղված հունասերների դեմ, մատնացույց է անում, որ Մովսես Խորենացին, հունական և ոչ ասորական կողմնորոշման տեր մի մարդ, Հայոց հայրապետական աթոռն անվանում է «աթոռ սրբոյ առաքելոյն Թադէոսի» և այդ ավանդությունները (վկայաբանությունների բովանդակությունը) մեծ սիրով գրի առնում իր գրքում¹⁰⁵: Աբեղյանը գտնում է, որ «այդ վկայաբանությունների նպատակը եղել է լուկ Հայոց եկեղեցու

սկզբնավորության հնացումը, իսկ պատմական հիմքն այն է, որ Գրիգորի քարոզությունից առաջ, ինչպես հայտնի է, քրիստոնեությունը որոշ չափով տարածված է եղել Հայաստանում»¹⁰⁶, որ «5-րդ դարի կեսերից և նույնիսկ ավելի վաղ սկսվում են պատրիարքական աթոռների գերադասության, նրանց հնություն կամ ծագման վերաբերյալ փառասիրական վեճերը: Բնականաբար, հայ աթոռակալներն ու հայ եկեղեցականները ձգտել են Հայոց եկեղեցու ծագումն ավելի հնացնել և կապել որևէ «առաքյալի» կամ առաքյալների անվան հետ: Ասորիների մեջ արդեն 3-րդ դարում առաջ էր եկել Եղեսիայի Աբգար թագավորի ավանդությունը, որը գրված կա կաբուբնա հեղինակի անունով»¹⁰⁷:

Իսկ ինչ վերաբերում է Աղղայի կամ Թադեոս առաքյալի «ընդ Արեւելս» գնալուն ու Քրիստոսի ավետարանը քարոզելուն, ապա Աբեղյանի ենթադրությամբ դա «Աղղայի վարդապետության» հայերեն թարգմանչի կատարած փոփոխությունն է, զի նրան ծանոթ է եղել բուն հայկական ավանդությունը Թադեոս առաքյալի մասին¹⁰⁸:

Մալխասյանցը հակադրվելով Աբեղյանին գրում է, թե «այդ ինչ բուն հայկական ավանդություն է»¹⁰⁹, որ հայտնի չէ եղել ոչ մի հեղինակի, մինչև Ագաթանգեղոսի գրության ժամանակը, Կորյուն, Եզնիկ, Եղիշե չգիտեն այդպիսի բան: Ագաթանգեղոսն էլ չգիտե, թեպետ նա պարտավոր էր գիտենալ, որովհետև «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի» մասում, որ գրեթե գրքի կեսն է կազմում, պատմվում է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, թե Քրիստոսի համբարձումից հետո նրա աշակերտները ցրվեցին զանազան երկրներ քարոզելու և մի առ մի

¹⁰⁶ Նույն տեղում:

¹⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 343:

¹⁰⁸ Նույն տեղում:

¹⁰⁹ Այս հարցի շուրջը տե՛ս նաև Ե. Տեր-Մինասյան, Ե դարի հայ եկեղեցու պատմության և գրականության մի քանի հանգուցային հարցերի շուրջ, «Էջմիածին», 1962, Ե—Զ, էջ 47: Նա հայտնում է, որ սա հին ավանդություն է:

¹⁰⁴ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԴ, էջ 157:

¹⁰⁵ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, հատ. Ա, էջ 341:

թվարկում է, թե տասներկու առաքյալներն ու յոթնասուն աշակերտներն ինչ աշխարհներ գնացին քարոզելու (հոգվածներ 686 և 689), բայց այստեղ ոչ Հայաստան անունը կա երկրների շարքում, և ոչ Քաղեոսի անունը: Կարող էր բուն հայկական ավանդություն գոյություն ունենալ՝ եթե Ագաթանգեղոսը և Գրիգոր Լուսավորիչն անգամ չգիտեին այդ: Եվ որ ավելի զարմանալին է այդ բուն հայկական ավանդությունը թարգմանված է: Այս փաստարկումներից հետո նա եզրակացնում է, որ «Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը բուն հայկական ավանդություն չէ կարող լինել, քանի որ նա թարգմանված է ուրիշ լեզվից. հավանորեն ասորերենից ինչպես և Լաբուրենայի պատմությունը»¹¹⁰:

Այսպիսով, Մալխասյանը պնդում է, որ Քաղեոսի վկայաբանությունը հորինվել է ասորիների կամ ասորական կողմնորոշման համակիր մարդկանց կողմից ի հակադրություն Հայաստանում հունասերների ազդեցության:

Վերևում նշվեց, որ խնդրո առարկա վկայաբանությունը թարգմանություն չէ և ասորի գրիչի չի պատկանում, քանի որ Քաղեոսի և Սանդուխտ կույսի Վարքում ասորական եկեղեցին նսեմացված է: Դրա փոխարեն բարձրացված է հայ եկեղեցու հեղինակությունը, և Աբեղյանի հարցադրումը ավելի համոզիչ է: Ինչպես «Աղղայի վարդապետությունը», այնպես էլ Քաղեոսի վկայաբանությունը նույն բանին են ձգտում. մեկը ձգտում է ասորական եկեղեցու առաքելականությունն ու հնությունը հաստատել, իսկ մյուսը՝ հայ եկեղեցու:

Չարմանալու ոչինչ չկա: Հայկական նման ավանդություն կարող էր գոյություն ունենալ, որովհետև ոչ միայն Մերձավոր Արևելքի շատ ժողովուրդներ, այլև բազմաթիվ քաղաքներ նման ավանդություն ունեցել են և Աղղային կամ Քաղեոսին համարել իրենց եկեղեցու հիմնադիրն ու առաջին քարոզիչը: Ասորական գրականության վաղագույն հուշարձաններից Մար Մարիի

¹¹⁰ Ստ. Մալխասյանց, Մատենադիտական դիտողություններ, Երևան, 1961, էջ 158:

Վարքում բազմաթիվ նման զրույցներ են պահպանված¹¹¹, թե ինչպես Աղղան կամ իր աշակերտները քարոզել ու գործել են տարբեր տեղերում: Ասորական այս աշխատության մեջ պատմվում է նաև Հայաստանի զանազան վայրերում քարոզած Աղղայի աշակերտների մասին¹¹²: Այնպես որ, Մար Մարիի Վարքում եղած վկայությունները խոսում են Մալխասյանցի դեմ՝ հօգուտ Աբեղյանի:

Քաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի ավանդությունը ձևավորվել է Հայաստանում, և արդեն գրի առնված այս վկայաբանությունը ծանոթ էր նաև Փավստոս Բուզանդին: Նրա Պատմության մեջ կարդում ենք. «Ի քարոզութենէն Քաղեոսի Առաքելոյ և նորուն յելից և ի մարտիրոսութենէն մինչև ի կատարումն վարդապետութեանն Գրիգորի, և իւրոյ հանգրստեանն, և յառաքելասպան Սանատրկոյ արքային մինչև յաւամայ հնազանդելն հաւատոցն, և ի նորուն հանգստեան արքային Տրդատայ զանցեալ իրացն զառաջնոցն զվարսն լաւացն, և որ զնոցուն հակառակ ընդդիմակաց, այն ամենայն ի ձեռն այլոցն գրեցան»¹¹³:

Փավստոսի վկայությունից պարզորոշ երևում է, որ նա գիտեր Քաղեոս առաքյալի վերաբերյալ ավանդությունը և գրել է հենց այդ մասին, մինչդեռ «Աղղայի վարդապետության» հետ նրա ծանոթության մասին պատմության մեջ ոչ մի ակնարկ չկա:

Իսկ խորենացին իր «Հայոց պատմությունը» շարադրելիս ձեռքի տակ ունեցել է ոչ միայն «Աղղայի վարդապետության» հայերեն հին թարգմանությունն ու Քաղեոս առաքյալի վկայաբանությունը, այլև Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» համապատասխան բաժինը: Նա հիանալի վարպետությամբ այս բոլորը միահյուսել է, միաձուլել և ընթերցողին ներկայացրել հայկական ավանդությունների լույսի տակ:

¹¹¹ Bedjan, Acta mart. et sanct., t. I, p. 45.

¹¹² Նույն տեղում, էջ 53:

¹¹³ Փ. Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, դպր. Գ, գլ. Ա, էջ 17:

Այժմ կանգ առնենք «Ազգայի վարդապետութեան» վերջում կցված մի հատվածի քննութեան վրա, որը ուշ է միացվել այս գրույցին: Այդ հավելվածն ամփոփում է ավելի հնագույն շրջանի դեպքեր ու իրադարձութիւններ և դեռ միացված չի եղել «Ազգայի վարդապետութեան» այն բնագրին, որից օգտվել է Եվսեբիոս Կեսարացին, իսկ հայ թարգմանչի օգտագործած օրինակում այն տեղ է գտել, ուստի պիտի ենթադրել, որ այս հատվածը IV դարի վերջերին արդեն կցված էր «Ազգայի վարդապետութեան»: Այս հատվածում, ինչպես հետազոտողներն են ցույց տվել, արտացոլված է մեր թվականութեան II դարի վերջերին և III-ի սկզբներին տեղի ունեցած պատմական եղելութիւնները, և որովհետև իտրենացու պատմածով մեր Սանատրուկ թագավորն էլ ժամանակակից էր այս իրադարձութիւններին, ուստի նախ տեսնենք, թե ինչ է գրված այդ հատվածում: Այնտեղ պատմվում է, որ Աբգարին¹¹⁴ հաջորդած նրա որդիներից մեկը, հոր փոխարեն թագավորելով, հայրենի առաքինութեան հետևորդ չեղավ, այլ կուռքերի մեհյանները կրկին բացեց և սկսեց հալածել քրիստոնյաներին: Այդ ժամանակ էր, որ նա մարդ ուղարկեց Ազգայի հաջորդ Ազգայի մոտ, որ սա իր համար ոսկյա խույր պատրաստի, ճիշտ այնպիսին, ինչպիսին նախկինում իր հայրերի համար է պատրաստել: Ազգան պատասխան ուղարկեց, թե «ես չեմ թողնի Քրիստոսի ծառայութիւնը, որ ինձ է հանձնվել Քրիստոսի աշակերտի կողմից, և քեզ նման անհավատի համար խույր չեմ պատրաստի»: Երբ թագավորը լսեց, որ նա իրեն չի ենթարկվում, մարդ ուղարկեց, որպեսզի նրա սրունքները կտրեն: Մարդը եկավ և կտրեց Ազգայի սրունքները, երբ սա եկեղեցում վարդապետում էր: Ազգան անմիջապես մահացավ, ուստի չհասցրեց իրեն հաջորդ նշանակել¹¹⁵: Ազգայի մահից հետո նրա աշակերտներից

¹¹⁴ Այստեղ խոսքն Աբգար Թ-ի մասին է, որը թագավորել է մեր թվականութեան 179—214 թթ.: Նրա որդի Սեվերիանոսը հաջորդել է նրան 214 թ.:

¹¹⁵ G. Phillips, The doctrine of Addai, p. 49.

Պալուտը գնաց Անտիոք և այնտեղից եպիսկոպոս Սերապիոնից եպիսկոպոսական աստիճան ստացավ¹¹⁶:

«Ազգայի վարդապետութեանը» կցված այս հատվածին ծանոթ էր նաև Մովսես Խորենացին, որի մոտ պահպանում է միայն Պալուտի Անտիոք գնալն ու եպիսկոպոսական աստիճան ստանալը: Բերում ենք իտրենացու համապատասխան հատվածը. «Իոնյայէս և որ ինչ վասն կատարմանն Ազդէի»¹¹⁷ աշակերտի առաքելոյն յԵդեսիայ յորդոյն Աբգարո՛ւ գտանի յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ:

Որ իբրև թագաւորեաց յետ մահուան հօրն՝ ոչ եղև ժառանգորդ հայրենի առաքինութեանն, այլ եբաց զտաճարս կոոցն և կալաւ զպաշտօն հեթանոսութեանն: Եւ յղեաց առ Ազդէ¹¹⁸, զի արասցէ նմա խոյր բեհեղեայ անգուածով ոսկոյ, որպէս յառաջագոյն առնէր հօրն նորա: Եւ պատասխանի ընկալաւ, թէ «ոչ արասցեն ձեռք իմ խոյր գագաթան անարժանի, որ ոչ երկրպագէ Քրիստոսի Աստուծոյ կենդանոյ»: Եւ իսկոյն հրամայեաց միում ի զինակրացն՝ կտրել զոտս նորա սրով: Որոյ երթեալ և տեսեալ զնա, զի նստէր յաթոռ վարդապետութեանն՝ էած սուսերաւ և ի բաց կտրեաց զսրունս նորա. և նոյն ժամայն աւանդեաց զհոգին: Զայս ծայրաքաղ արարեալ համառօտ յիշատակեցաք, որպէս զառ ի յայլոց պատմեալ նախկին»¹¹⁹:

Ազգայի վարդապետութեան» այս վերջին հատվածը, ինչպես ասել ենք, այնքանով է հետաքրքրական մեզ համար, որ իտրենացին մեր Սանատրուկ թագավորին ներկայացնում է որպես Աբգարի որդու ժամանակակիցը: Նա պատմում է, որ երբ Աբգարի որդին Եդեսիայում իր ապարանքի վերնատանը մարմարե սյուն էր կանգնեցնել տալիս և ինքն էլ ներքևից հրամայում էր, թե ինչպես պետք է դա անել, սյունը դուրս

¹¹⁶ Նույն տեղում, էջ 50:

¹¹⁷ Այստեղ Ազդէն գրչական սխալ է. պետք է լինի Ազգէ:

¹¹⁸ Ազգայի մասին է:

¹¹⁹ Մ. Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԼԳ, էջ 157—158:

պրծավ բռնողների ձեռքից, ընկավ նրա վրա, ոտքերը ջախջախեց և սպանեց նրան:

Աբգարի որդու մահից հետո, շարունակում է պատմիչը, Եղեսիայի բնակիչներն իսկույն պատգամավոր ուղարկեցին Սանատրուկի մոտ, խնդրեցին ուխտով պայման դնել, որ նա իրենց քրիստոնեական հավատին չդիպչի, իսկ իրենք նրան կհանձնեն քաղաքն ու թագավորական գանձերը: Սանատրուկն ընդունեց պայմանը, բայց հետո դրժեց այն, նույնիսկ Աբգարի տան բոլոր զավակներին սրով կոտորել տվեց, բացի աղջիկներից, որոնց հեռացրեց քաղաքից, որ գնան Հաշտյանքում բնակվեն:

Խորենացու և Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության մեջ Սանատրուկի վերաբերյալ պահպանված հակասական տեղեկությունները պատճառ են դարձել Սանատրուկ թագավորի իշխանության ժամանակաշրջանի վերաբերյալ պատմագիտության մեջ արտահայտված երկու հակադիր կարծիքների: Հեղինակների մի խումբը (Գաթրըճյան, Խալաթյանց, Գ. Ասլան, Սանտալչյան և ուրիշներ) գտնում է, որ Սանատրուկը թագավորել է մ. թ. II դարի վերջերին: Գուտշմիզտը, Boissevain-ն ու ուրիշներ եկան այն եզրակացության, որ Սանատրուկը Եղեսիայի թագավոր էր մինչև 109 թ.: Այդ բանն հաստատելու համար Boissevain-ը դիմում է և այլ աղբյուրների: Այսպես, նա գտնում է, որ Կասսիուս Դիոնի հատվածը, որի մեջ հիշատակված են Սանատրուկը և նրա որդին, Վաղարշը ոչ թե Սեպտիմոս Սեբրոս կայսեր (192—211 թթ.) ժամանակին է վերաբերում, ինչպես պատմագրության մեջ ենթադրվում էր, այլ Տրայանոսի (98—117 թթ.) վերջին տարիներին, և, հավանորեն, 116 թվականին¹²⁰: Հ. Մանանդյանը համամիտ լինելով այդ կարծիքին, կոնկրետացնում է և գտնում, որ Սանատրուկը Հայաստանում թագավորել է 75—110 թթ. միջև¹²¹: Հ. Մանանդյանը հայկա-

կան աղբյուրներում Սանատրուկի վերաբերյալ տեղեկությունները քննում է և գալիս այն եզրակացության, որ դրանք «պատմական են ու արժանահավատ», միայն թե, շարունակում է նա, «հայկական աղբյուրները տալիս են մի քանի նաև այլ վկայություններ, որ համարվում են վիճելի ու անվստահելի»¹²²: Իբրև օրինակ նա նշում է, որ «Վկայաբանութիւն սրբոյն Թադէոսի և Սանդխտոյ կուսին» անվավեր, բայց բավական հին գրվածքի մեջ հիշատակված է նույն այս Սանատրուկ թագավորը՝ իր դուստր Սանդուխտին և Թադեոս առաքյալին սպանողը: «Առասպելային այս հին ավանդությունը հետաքրքիր է և այն տեսակետից, որ այստեղ ևս, ինչպես և հունա-հոմեական աղբյուրներում, Սանատրուկ թագավորի ժամանակը դրվում է մեր թվականության առաջին դարի երկրորդ կիսում»¹²³:

Հ. Մանանդյանը ճիշտ է, երբ գրում է, թե հայկական աղբյուրները պատմական են և արժանահավատ, բայց տեսանք, որ «Աղգայի վարդապետությունը» կամ «Աբգարի գրույց»-ը, ինչպես նաև Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը իրենց մեջ խտացրել և արտացոլում են ոչ թե մեր թվականության առաջին դարի, այլ երկրորդ դարի վերջի և III-ի սկզբների դեպքերն ու իրադարձությունները, ուստի Սանատրուկի թագավորության տարիների տեղափոխումը առաջին դարի իրականության չի համապատասխանում: Boissevain-ի այն ենթադրությունը, թե Կասսիուս Դիոնի հատվածը, որի մեջ հիշատակված են Սանատրուկը և նրա որդին, Վաղարշը, վերաբերում է Տրայանոս կայսեր (98—117 թթ.) վերջին տարիներին, համոզիչ չէ: Ավելի ճշմարտապատում կլինի, ինչպես պատմագրության մեջ մինչ այդ ընդունված էր, այն թողնել իր տեղում, այսինքն պահել Կոմմոդոս (180—192 թթ.) և Սեպտիմոս Սեվերոս (193—211 թթ.) կայսրերի թագավորության տարիներին: Ճիշտ է, Կասսիուս

¹²⁰ U. Boissevain, Ein verschobenes Fragment des Cassius Dio, Hermes, Bd. 25, 1890, pp. 329—339:

¹²¹ Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն, հատ. Բ, մասն Ա, էջ 14:

¹²² Նույն տեղում, էջ 18:

¹²³ Նույն տեղում:

Գիտնի տվյալները¹²⁴ հստակ չեն, սակայն նրա նշած Սանատ-
րուկի որդի Վաղարշը (194—216 թթ.) Վաղարշ Բ-ն է:

* * *

Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի Վարքի մասին գրելիս հետաքրքրական է նաև կանգ առնել մեկ այլ երկի վրա, որ գրված է վերոհիշյալ նահատակների և նրանց հետևորդների «նշխարների գյուտի» կապակցությամբ և վերնագրված է «Գիտ նշխարաց Թադէոսի առաքելոյ և Սամուելի և Իսրայելի և այլոց, որ բազում ժամանակս կային ծածկեալ և էին ամբողջ. և յայտնեցան առն ուրումն ճգնաւորի և սքանչելատեսի որ ի մանկութեան վարժեալ էր արժանաւոր կարգօք Կիրակոս անուն»¹²⁵:

Այս Կիրակոսը պատմում է, որ ինքը միայնակյաց էր և բնակվում էր Սանատրուկ լեռան ստորոտում, Շավարշանի մոտ գտնվող քարայրում: Նրան տեսիլքում երևում է մի աղջիկ, որ ցույց է տալիս լուսեղեն աթոռի մեջ բազմած Թադեոս առաքյալին և ասում «Մի՛ երկնչիր, ես քեզ ցույց կտամ նըշխարների թաղված տեղը»: Կիրակոսը շարունակում է, թե աղջիկը «եցոյց ինձ արձան մի անտաշ յարևելից կողմանէ, և ասէ. Աստ գտանես. և յերկիւղէն զարթեայ»: Տեսիլքի մի քանի անգամ կրկնվելուց հետո Կիրակոսը գնում է նշված տեղը, փորում և գտնում է Թադեոսի աշակերտներ Իսրայելի և Զաբարիայի, ապա և Թադեոսի ու Սանդուխտի նշխարները:

Բարեբախտաբար, այս աշխատության մեջ նշված է և «գյուտի» ժամանակը. «Եւ եղև գիտ նշխարացն ի շնորհաց սուրբ հոգւոյն յաւուրս հոգէզարդ, աստուածասէր և ճգնազգեաց տեառն Յովհաննու Հայոց կաթողիկոսի, և քաջանուն և նախանձախնդիր աստուածային պատուիրանացն Վահանայ Մամիկոնենից տեառն Հայոց մարգպանի և սպարապետի»¹²⁶:

Ահա այս վկայությունից հաստատ իմացվում է, որ «նշխարների գյուտը» տեղի է ունեցել հայ գրականության հայտնի դեմքերից Մանդակունի հայրապետի և Վահան Մամիկոնյանի մարգպանության ժամանակաշրջանում, այսինքն 485 թվից հետո:

Թադեոս առաքյալի և նրա հետևորդների ենթադրյալ նշխարների հայտնաբերումն հենց այդ ժամանակ պատահական չէր: Հայ եկեղեցին այդ շրջանում բարեկամելով իր գրությունը, սկսել էր զբաղվել միջեկեղեցական հարցերով: Մանդակունի հայրապետի օրոք է, որ առաջին անգամ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները և նեստորական եկեղեցու հարցերը հատուկ ուշադրության առարկա են դառնում Հայաստանում: Այդ կապակցությամբ պետք էր բարձրացնել հայ եկեղեցու հեղինակությունը և դրա կարևոր միջոցներից մեկը հայ եկեղեցու առաքելական լինելու հարցի առաջ քաշելն ու ընդգրծումն էր: Թադեոս առաքյալի, Սանդուխտ կույսի և նրանց հետևորդների «նշխարների գյուտի» առթիվ կազմակերպված ժողովրդական մեծ տոնախմբությունները ձգտում էին երկրի ներսում ևս ամրացնել հայ եկեղեցու դիրքերը:

¹²⁴ Dio Cassius, LXXV, 9, 6.

¹²⁵ Սոփերք Հայկականք, Ը, էջ 86:

¹²⁶ Սոփերք Հայկականք, Ը, էջ 96:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻՑ՝ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍԸ
ԸՍՏ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

1. ԳՐԻԳՈՐԻ ՎԱՐՔԸ

Հայագետ Լագարդը «Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien»¹ գրքում հրատարակել է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» տարբերակը և նրան կցել մի ուսումնասիրություն: Նա եկել է այն եզրակացության, որ Ագաթանգեղոսի Պատմությունը գրվել է ասորերեն և մնացյալ բնագրերը ասորերենից թարգմանություններ են²:

Հ. Տաշյանն իր «Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ ասորի Եպիսկոպոսին եւ ուսումնասիրութիւն Ագաթանգեղեայ գրոց»³ երկում ցույց է տվել, որ Լագարդի հրատարակած հունական տարբերակի ասորական հետքերը շնչին են ու աննշան, և ենթադրել է, որ ճիշտ չէր լինի Ագաթանգեղոսի սկզբնագիրը համարել ասորերեն գրված. այն առաջին անգամ գրվել է հայերեն: Իր այս տեսակետը հաստատելու համար նա վկայակոչում է VIII դարի հեղինակ արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի մի նամակը⁴, որտեղ կենսագրական տեղեկություններ կան

¹ Göttingen, 1888.

² Նույն տեղում, էջ 127—129:

³ Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1891:

⁴ Նամակն առաջին անգամ հրատարակել է Լագարդը Բրիտանական թանգարանի № 860-ի ասորերեն ձեռագրից (Add. 12154). Analecta syriaca, Leipzig, 1858:

Գրիգոր Լուսավորչի վերաբերյալ: Այս նամակի մասին Տաշյանը գրում է. «Այս նամակիս արժէքն ոչ այնչափ այն է՝ որ նոր ծանօթութիւն ու նոր լոյս կը սփռէ Ագաթանգեղեայ պատմութեան վրայ, այլ այն, որ ըստ բաւականի նպաստամատոյց կ'ըլլայ մեզ Ագաթանգեղեայ աղբերաց քննութեանը»⁵: Հայկական ու ասորական այս երկու բնագրերը իրար հետ համեմատելով նա գտնում է, որ երկուսն էլ ունեն ընդհանուր նմանություններ, միայն այն տարբերությամբ, «որ ասորոյն միահամուռ գրածը շնչք գտներ ի միասին մէկտեղ առ հայ Ագաթանգեղեայ, այլ ընդհատեալ ուրիշ հատածներով»: Տաշյանը շարունակում է. «Հայն ավելի պատմական աղբիւրը կը ներկայացնէ, իսկ ասորին վկայաբանական աղբիւրէն քաղած կերեայ: Զայս կը ցուցընէ նաեւ այն պարագայն՝ որ Գէորգայ հատածին համապատասխանող մասերը հայ Ագաթանգեղեայ քով գրեթէ տասն էջերու մէջ բաժանուած են իրարմէ մէջընդմէջ ընդհատելով այնպիսի պարբերութեամբք, որոնք պատմական նկարագիր ունին եւ որոնց մէջ կան այնպիսի մասեր (զոր օրինակ Հայոց վարչական և աւատական հանգամանաց նկատմամբ տեղեկութիւններ), զորոնք մատենագիր մը դիւրավ յանձնէ կարկատել չէր կրնար»⁶: Տաշյանը եզրակացնում է. «Գէորգայ տեսածը չէր այժմու յունարէն Ագաթանգեղոսն, որ լոկ թարգմանութիւն է հայոյն, վասն զի արդեն ցայժմ ըսուածներէն ակնյանդիման է՝ որ այն ասորին յէականս երբեմն կը տարբերէր յԱգաթանգեղեայ, և կամ ըսենք՝ չէր այն ասորի բնագիրն արդի բաղադրեալ Ագաթանգեղոսին, այլ նախնական Ագաթանգեղոսներէն մին»⁷:

Ն. Մառը, որ դարիս սկզբներին հրատարակեց Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» արաբերեն տարբերակը, այդ առթիվ գրած իր ուսումնասիրության մեջ առաջ քաշեց այն միտքը, որ Ագաթանգեղոսի առաջին խմբագրությունը կատար-

⁵ Յ. Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ, էջ 10:

⁶ Նույն տեղում, էջ 27:

⁷ Նույն տեղում, էջ 38:

վել է Մեսրոպի և նրա աշակերտների ձեռքով V դարում: Նա գտնում է, որ հունարեն Ագաթանգեղոսը թարգմանված է ուշ շրջանի խմբագրությունից, իսկ արաբերենը ուշ ժամանակի հայկական խմբագրությունից⁸: Ագաթանգեղոսի Պատմության սկզբնագիրը, Մառի կարծիքով, չի հասել մեզ: Տաշյանին հակառակ, նա ենթադրում է, որ արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի ձեռքին եղել է Ագաթանգեղոսի նախնական բնագրի մի հունարեն թարգմանությունը⁹:

Գեորգի նամակը քննել է նաև Պետերսը և հանգել է այն տեսակետին, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Գեորգի համար աղոտ, նույնիսկ երկբայական անձնավորություն է¹⁰:

Գեորգը Հակոբ Եղեսացու ժամանակակիցն էր և մոտիկ կապեր ուներ ասորի այդ խոշոր գիտնականի, գրողի ու պատմիչի հետ: Գեորգը 686 թվին եպիսկոպոս է ձեռնադրվում և դառնում միաբան արաբների կրոնական առաջնորդ Ասորիքի Ակուլա (այժմ՝ Կուֆա) քաղաքում: Գեորգը եղել է իր ժամանակի բազմակողմանի կրթություն ստացած անձնավորություններից մեկը. այդ մասին են վկայում մեզ հասած նրա գործերից Արիստոտելի «Օրգանոն»-ի ասորերեն թարգմանությունը, մեկնություններն ու նամակները¹¹:

Խնդրո առարկա նամակը նա գրել է հուլյների 1025 թ. (714 թ.): Անաբ կամ Իննաբ քաղաքի քահանա ասորի Յեշուն գիմել էր Գեորգին, խնդրելով պատասխանել իր մի քանի հարցերին: Գեորգը նրա ինը հարցերին պատասխանեց ինը գլխից բաղկացած մի նամակով, որի Ե գլուխը կամ Ե հարցը Գրիգոր Լուսավորչի մասին է:

Այդ գլխի առաջին բաժնում Գեորգը Գրիգոր Լուսավորչի մասին կենսագրական տեղեկություններ է տալիս օգտվելով,

⁸ Н. Марр, Крещение Армян, Грузин, Абхазов и Аланов ср. Григорием, СПб, 1905, стр. 162—163.

⁹ Նույն տեղում, էջ 158:

¹⁰ P. Peeters, S. Grégoire l'Illuminateur, dans "Le calendrier lapidaire de Naples," Analecta Boll., t. 60, 1942.

¹¹ P. de Lagarde, Analecta syriaca, Leipzig. 1891.

ինչպես ինքն է գրում, Գրիգորի վարքից¹²: Երկրորդ բաժնում նա այդ վարքից հատվածներ է արտագրել: Երրորդում՝ փորձել է տարբեր վկայությունների միջոցով ճշտել Գրիգոր Լուսավորչի ապրած ժամանակը: Չորրորդ բաժնում Գեորգը գրել է հայերի և ասորիների պատարագի արարողության, ծիսական տարբերության մասին:

Գեորգի նամակին ծանոթանալով տեսնում ենք, որ Գրիգոր Լուսավորչի մասին նրա հաղորդած տեղեկությունների և Ագաթանգեղոսի վկայությունների միջև կան էական տարբերություններ, որոնցից կարելի է նշել հետևյալները.

1. Ագաթանգեղոսի մեզ հասած հայկական օրինակում Գրիգոր Լուսավորիչը ծագումով պարթև Անակի որդին է, որը պարսից արքունիքի թելադրանքով եկել էր Հայաստան և սպանել Հայոց Տրդատ Գ թագավորի հայր Խոսրով Բ-ին: Գեորգի ձեռքի տակ եղած աղբյուրի համաձայն, Գրիգոր Լուսավորիչը ծագումով հույն է և Հայաստան էր եկել Դիոկղետիանոս կայսեր հալածանքներից փախչելով: Հետաքրքրական է, որ Գրիգորի հունական ծագման մասին վկայություն կա Ագաթանգեղոսի նաև Գարիտի հրատարակած հունարեն օրինակում. Տրդատ թագավորը Դիոկղետիանոս կայսեր գրած նամակում Գրիգորին անվանում է կապադովկացի: Նամակում կարդում ենք. «Ես նույնիսկ դառնագույն մահվան դատապարտեցի՝ Վիրապը գցեցի, ուր բնակվում են օձեր և հոշոտում են այնտեղ

¹² Նամակն առաջին անգամ գերմաներեն է թարգմանել Ռիսելը: Կառույցը տվել է նամակի առաջին և հինգերորդ գլուխների անգլերեն թարգմանությունը. տե՛ս V. Ryssei, Ein Brief Georgs, B schofs der Araber, Gotha, 1883: B. Cowper, Syrtac miscellanies, London, 1861, p. 161. G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Vaticano, 1946, p. 408. Հ. Տաշյանը իրականացրել է V գլխի ոչ լրիվ գրաբար թարգմանությունը: Տե՛ս Բ. Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ, էջ 4—10: Գարիտը իր աշխատության մեջ տվել է V գլխի ասորերեն բնագիրն ու լատիներեն թարգմանությունը, միայն այն տարբերությամբ, որ ելնելով բնագրի ներքին բովանդակությունից այն չորս մասի է ստորաբաժանել: Տե՛ս G. Garitte, Documents, p. 37:

նետվածներին, ինձ սիրելի մեկին, ոմն Գրիգոր Կապաղովկիացու (40)»¹³: Նույն բնագրի մեկ այլ վկայությունը. «Երբ սուրբ Գրիգորը չհամաձայնեց զո՞ մատուցել կուռքերին և բանտ նետվեց, կինը պատժի սպառնալիքի տակ երկու որդիների հետ միասին փախել էր Կեսարիա քաղաքը՝ ամուսնու ազգականների մոտ (93)»¹⁴: Գրիգոր Լուսավորչի հունական ծագման մասին վկայություն կա նաև «Նեստորական ժամանակագրության» մեջ:

2. Գեորգի նամակի տվյալներով, Գրիգորին մատնում են, մինչդեռ Ագաթանգեղոսի վկայությամբ, Տրդատը Գրիգորի քրիստոնյա լինելն իմանում է, երբ վերջինս հրաժարվում է հեթանոս աստվածներին զոհ մատուցել:

3. Գեորգը չգիտե Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատմությունը: Այս կապաղյուցյամբ Գարիտը գրում է, որ Հռիփսիմյանց կույսերի պատմությունը Գեորգի աղբյուրում կարող էր լինել, բայց որովհետև նա գրում էր միայն Գրիգորի մասին, ուստի և ավելորդ է համարել կույսերի պատմությունը¹⁵: Ավելի հավանական է թվում Ն. Մառի կարծիքը: Նա ենթադրում է, որ Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության պատմությունը դեռ չէր մտել Գրիգորի Վարքի այն օրինակում, որն աղբյուր է ծառայել Գեորգին: Մառը կարծում է, որ եթե Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակությունը ծանոթ լիներ Գեորգին, ապա նա իր նամակում որպես Տրդատ թագավորի խելագարության պատճառ կհիշատակեր Հռիփսիմիին¹⁶:

4. Ըստ Գեորգի, Գրիգոր Լուսավորչին է մասնակցում Նիկիո առաջին տիեզերական ժողովին, մինչդեռ Ագաթանգեղոսի վկայությամբ՝ նրա որդի Արիստակեսը:

¹³ Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք), թարգմ. Հ. Բարթիկյանի, առաջաբան և ծանոթ. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, «Էջմիածին», Ը, 1966, էջ 47:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 51:

¹⁵ G. Garitte, Documents, p. 420.

¹⁶ Н. Марр, Крещение, стр. 177.

V գլխի երկրորդ բաժինը ստորաբաժանված է վեց հատվածի: Գարիտը գտնում է, որ դրանցից առաջինը մեզ չի հասել ոչ մի տարբերակում: Երկրորդ հատվածը կա միայն Ագաթանգեղոսի հայերեն և ապա իր՝ Գարիտի հրատարակած հունարեն թարգմանության մեջ: Երրորդ հատվածը կրճատ ձևով պահպանվել է Ագաթանգեղոսի հայերեն օրինակում, Գարիտի հրատարակած բնագրում և Մառի լույս ընծայած արաբերեն տարբերակում: Զորրորդ ու հինգերորդ հատվածները շատ ավելի մոտիկ են արաբերենին: Վեցերորդը չի պահպանվել ոչ մի տարբերակում¹⁷: Այսպիսով, Գեորգի ձեռքին եղել է մեզ չհասած խմբագրություններից մեկը, այնպիսի մի խմբագրություն, որն, անկասկած, բովանդակում էր միայն Գրիգորի Վարքը¹⁸: Դժվար է որոշակի խոսք ասել Գեորգի աղբյուրի լեզվի մասին: Տաշյանը, ինչպես նշեցինք, կարծում է, որ Գեորգը հայերենից ասորերեն թարգմանված բնագիր է օգտագործել, և այս հաստատելու համար բերում այն փաստը, որ Գեորգը Գրիգոր Լուսավորչի հոր Վիրապում մնալու տարիները նշելիս երկմտության մեջ է ընկնում, թե Գրիգորը երեք, թե՞ 13 տարի է մնացել այնտեղ: Տաշյանը գտնում է, որ նման երկմտություն կարող էր Գեորգի մոտ առաջանալ այն դեպքում, եթե նա իր ձեռքին ունենար ասորերեն բնագիր, որովհետև ասորերենում 3-ի և 13-ի միջև գրչական տարբերությունը շնչին է¹⁹:

Տաշյանը գուցե իրավացի է, ենթադրելով, որ Գեորգը ունեցել է ասորերեն օրինակ: Բայց այդ ասորերեն օրինակը կաղապարվել է ոչ հայկական բնագրի հիման վրա: Արաբաց եպիսկոպոս Գեորգի ձեռքին եղած օրինակը բավական տարբերվում է հայկականից. այն ավելի մոտ է հունարենին, թեև ոչ նման: Գեորգի օրինակում Գրիգոր Լուսավորչը պատկերված է որպես Հայաստանում գործած հույն քարոզիչ, մինչդեռ

¹⁷ G. Garitte, Documents, pp. 420—425.

¹⁸ Յ. Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գեորգայ, էջ 38:

¹⁹ Նույն տեղում:

հայկականում նա հայ է և Տրդատի ազգականը: Գեորգի ունեցած բնագրի հայկականին ոչ մոտիկ լինելու մասին վկայում են նաև Գեորգի մոտ հանդիպող հատուկ անունների հունական ձևերը: Գեորգը, հավանաբար, ունեցել է Գրիգորի Վարքի հունարենի ասորերեն թարգմանությունը: Այս ենթադրության օգտին է խոսում ասորական գրականության («Նեստորական պատմություն») մեջ պահպանված, բայց արաբերեն գրված մի «Վարք Գրիգորի»²⁰: Այն շատ համառոտ է, բայց իր բնույթով ու բովանդակությամբ ավելի մոտ է կանգնած Գեորգի աղբյուրին: Այս Վարքն էլ շունի Հոփսիմյանց կույսերի նահատակության պատմությունը, ոչ էլ Գրիգորի վարդապետությունը: Այստեղ սա, ինչպես Գեորգի աղբյուրում, Գրիգորը հույն է: Ստորև տալիս ենք արաբերեն այդ բնագրի հայերեն թարգմանությունը. «Նա, ով հայերին քրիստոնյա դարձրեց, հույն էր և փախել էր Գիողեթիանոսից ու ապրում էր Հայաստանի լեռներում, որտեղ ծառայում էր աստծուն: Մի օր Հայոց Պատրիկը որսի գնաց նրա քարայրի մոտակայքը և զոհ մատուցեց իր աստվածներին: Նա շատ զարմացավ վերջինիս առանձնակեցությունից և ժուժկալությունից: Երկրորդ անգամ նա նորից որսի գնաց Հայոց թագավոր Վասայի²¹ հետ, որը սրբին տեսնելով նրան առաջարկեց իր աստվածներին զոհ մատուցել: (Թագավորը) առանց իմանալու, թե ով էր նա, հրամայեց խարազանել նրան և նետել սողուններով լի մեծ հորի մեջ: Թագավորը կորցնելով իր բանականությունն ու զգացողությունը, սկսեց պատառոտել իր զգեստներն ու կրծոտել մարմինը: Իր կինը նրան խորհուրդ տվեց սրբին հորից հանել: Նա հանել տվեց նրան և խնդրեց աղոթել իր համար: Նրա աղոթ-

²⁰ «Նեստորական պատմություն»-ը բանասերներն ընդհանրապես գրված են համարում IX դարում, սակայն հրատարակիչը այս աշխատության մեջ հանդիպելով 1226 թվին մահացած խալիֆ Ատթահիբի անվան, որոշ կասկած է հայտնել այդ առթիվ. տե՛ս Addai Scher, Histoire Nestorienne (Chronique de Séert), „Pat. Orient.“, Paris, 1908, p. 217:

²¹ Զգիտենք ինչպես է, որ Տրդատ թագավորի անունը այս բնագրում գարձել է Վասա: Արդյո՞ք այն Վաղարշակ անվան աղավաղված ձևն է:

քից հետո նա իր հիվանդությունից բուժվեց և ամբողջ տնով մկրտվեց: Այդ օրվանից այս թագավորին սկսեցին եկեղեցում նշել «Կենդանիների» գրքում:

Համբավը հասավ հույներին: Եվ Վասա թագավորի խընդրանքով երեք հարյուր տասնութից²² մեկը՝ Լարիտոս Կեսարացին²³, նրան հայերի եպիսկոպոս ձեռնադրեց: Վասա թագավորին և Գրիգորիոսին հաջողվեց ամբողջ Հայաստանում տարածել քրիստոնեական հավատը: Նրանք կառուցեցին եկեղեցիներ և կործանեցին հեթանոսական տաճարները: Երբ Շապուհի բանակը արշավեց Վասայի դեմ, սա Գրիգորիոսի աղոթքի օգնությամբ ջարդեց նրան:

Հայերը հրաժարվեցին Քաղկեդոնի ժողովում նշույնի Սավարային²⁴ և նրա աղանդը: Գրիգորիոսի մահից հետո հայերը շեղվեցին ինչպես իրենց հավատալիքներից, այնպես էլ հավատից: Ավագ հինգշաբթի օրը նրանք գառ են մատաղ անում, բայց ի տարբերություն հրեաների, մորթելուց առաջ գառանն աղ են տալիս»²⁵:

Համառոտ այս բնագրի արժեքն այն է, որ դրա մեջ խտացված են Գրիգորի Վարքի նախնական խմբագրություններից մեկի ընդհանուր գծերը. Գրիգորը Գիողեթիանոսի հալածանքներից փախած հասարակ մի ճգնավոր է, որը ապաստանել է Հայաստանի լեռներում: Մութ են մնում Գրիգորի և Հայոց Պատրիկի փոխհարաբերությունները: Ո՞վ էր Հայոց «Պատրիկը»: Հայոց Տրդատ Գ-ի պալատում հայտնի էր Օտա Ամատունին: Նրա մասին տեղեկություններ ունեն Ագաթանգեղոսն ու Մովսես Խորենացին: Խորենացին գրում է, որ երբ Տրդատը գալիս է Հայաստան, «գտան է զՕտայ սնուցեալ զքոյր իւր զԽոսրովիդուխտ, և պահեալ զզանձան ամրոցան հանդերձ յոյժ երկայնամտութեամբ. քանզի էր արդարև համբերող,

²² Երկիսյի ժողովի մասնակիցներից:
²³ Չեռնոգիոս Կեսարացի:
²⁴ Սավարան, ըստ երևույթին, Անտիոքի պատրիարք Սեվերիանոսն է, որին 518 թ. Հուստինոս կայսրն աքսորեց որպես միաբնակի:
²⁵ A. Scher, Histoire Nestorienne inédite, 1-er partie (1), Paris, 1908, p. 160.

ժուժկալ և առաւել իմաստուն. զի թէպէտ և ոչ ծանեալ զճշմարտութիւնն յաղագս Աստուծոյ, սակայն զստութիւն կոոցն գիտաց: Նոյնպէս էր և սան նորա Խոսրովի դուխտ, կուսան համեստ որպէս, զօրինաւոր ոք, և ոչ ամենևին ունել անդունքերան, նման այլոց կանանց»²⁶: Եվ որպէս վարձատրութիւն իր ծառայութիւններին, «Տրդատ ի հազարապետութիւն Հայոց զՕտայն կացուցանէ և շնորհակալութեամբ պատուէ զնա»²⁷: Հետաքրքրական է, որ Սլկունիների նահապետ Սլուկը ապրտամբելով սպանում է իր փեսա Օտային²⁸: Խոսրովի դուխտի երազը, Օտայի Արտաշատ գնալն ու Գրիգորին Խոր Վիրապից հանելը²⁹ ցույց են տալիս, որ Գրիգոր Լուսավորիչը նախօրոք կապ է ունեցել Օտայի հետ և սրա միջոցով էլ Խոսրովի դուխտի: Բացառված չէ, որ Օտան և Խոսրովի դուխտը՝ եղել են Գրիգոր Լուսավորչի սուաջին գործակիցները: Օտան, Խորենացու վկայութեամբ, քրիստոնեութիւնը շնորհունած «զստութիւն կոոցն գիտաց»: Այս տեսակետից էլ կարծում ենք, որ «Նեստորական պատմութեան» մեջ պահպանված Գրիգորի այս համառոտ Վարքը շատ ավելի մոտ է կանգնած սկզբնական ավանդութեանը:

2. ԱՐԱՐԱՅ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԳԵՈՐԳԻ ՆԱՄԱԿԸ³⁰

Գլուխ 5, § 1

Գրիգոր եպիսկոպոսի մասին, որը քարոզեց հայերին

1. Ով ուսումնասեր, այն Գրիգորի ոտը, որ քարոզեց հայերին, ինչպէս հայտնի է իր Վարքից, ազգութեամբ հույն էր. նա

²⁶ Մ. Խարենացի, Պատմութիւն Հայոց, գիրք Բ, գլ. ԶԲ, էջ 224:

²⁷ Նույն տեղում:

²⁸ Նույն տեղում, գիրք Բ, գլ. ԶԴ, էջ 227:

²⁹ Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց, գլ. Ի, էջ 115:

³⁰ Ասորերեն այս բնագիրը 1946 թ. հրատարակել է Ժ. Գարիտը իր գրքում: Սույն թարգմանութիւնը կատարել ենք մենք Գարիտի հրատարակած ասորերեն բնագրից. ձեռքի տակ ունեցել ենք Հ. Տաշլանի թարգմանութիւնը ևս: Գրաբարյան ձեռքը վերցրել ենք Եվսեբիոսի «Եկեղեցական պատմութիւն» համապատասխան բաժնից:

մանուկ հասակից եկել էր հայերի երկիրը Դիոկղետիանոսի քրիստոնյաների դեմ հարուցած հալածանքներից խուսափելու և կամ մի այլ պատճառով, որը մենք չգիտենք:

2. Երբ նա Հայոց երկրում մեծացավ ու սովորեց նրանց գիրն³¹ ու լեզուն, նրա համբավը տարածվեց մինչև որ դարձավ հայերի երկրում իշխող Տրդատիս թագավորի սպասավորներից կամ ծառաներից մեկը:

3. Նա թաքցնում էր քրիստոնյա լինելը, և շատ քիչ մարդիկ գիտեին այդ մասին. նրանցից էլ ոմանք ահա բանը հայտնեցին Տրդատիս թագավորին: Եվ նա իր մոտ կանչեց Գրիգորի սին, հարցուփորձ արեց նրան, և երբ նրանից իմացավ, որ դա ճշմարիտ է, փորձեց սիրաշահելով, սպանալով, զանազան շարչարանքների ենթարկելով նրան համոզել ուրանալու քրիստոնեութիւնը, բայց նա չհամաձայնեց: Ի վերջո վերցրեց և նրան նետեց մի հորի մեջ, որը լի էր մահաբեր սողուններով ու ապականութեամբ:

4. 13 տարի հորի մեջ մնալուց հետո, ինչպէս իր Վարքն է ասում (բայց մենք, եթե կուզեք, ընդունենք միայն երեք տարի), թագավորը հաճույքի համար զնաց վայրի կենդանիների որսի. աստված իսկույն նրա վրա ուղարկեց շար ոգուն, և նա խելագարվելով, սկսեց կծոտել իր մարմինը:

5. (Թագավորը) իր կնոջ օգնութեամբ հիշեց սրբին, մարդ ուղարկեց, հորից հանել տվեց նրան և իր մոտ բերեց. նա աղոթեց նրա վրա և բուժեց:

6. Երբ այս տեղի ունեցավ, թագավորի հրամանով և սրբի օգնութեամբ Հայոց երկիրը դարձավ քրիստոնյա:

7. Որովհետև անհրաժեշտ էր եպիսկոպոս ունենալ, թագավորը կանչեց իր պատվական մարդկանցից ոմանց, հանձնեց նրանց Գրիգորի ոտին և ուղարկեց Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքի եպիսկոպոս ու մետրոպոլիտ Լեոնտիոսի մոտ, որպէսզի նա Գրիգորի ոտին եպիսկոպոս ձեռնադրի: Նա ընդու-

³¹ Հայկական ինչ գրերի մասին է խոսքը, հայտնի չէ:

նեց այս մարդկանց և կատարեց նրանց խնդիրքը. արձակեց նրանց խաղաղությամբ ու խնդովթյամբ:

8. Երբ սուրբը հեղինակութունն ամրապնդեց, նա Հայոց երկրում թագավորի հրամանագրով և ազնվականների եռանդով եկեղեցիներ և վանքեր կառուցեց. այնտեղ քահանաներ և սարկավազներ նշանակեց. դրեց անհրաժեշտ օրենքներ ու կանոններ:

9. Այնուհետև, երբ նիկիայում սուրբ ժողովը գումարվեց, նա մասնակցեց ժողովին՝ սուրբ Լեոնտիոսի հետ, որն իրեն եպիսկոպոս էր ձեռնադրել:

Գլուխ 5, § 2

Այսքանը պարզ և շատ համառոտ վարքից, թե ինչպես Գրիգորիոսը քարոզեց հայերին: Այժմ անհրաժեշտ է մեր խոսքի ճշմարտացիության համար որոշ տեղեկություններ վերցնել վարքից ցույց տալու համար, թե ինչպիսի մարդ էր նա: Նա այսպիսին էր.

1. Երբ Դիոկղեաթիանոսը իշխում էր պարթևների և հայերի վրա, Տրդատիսը լսեց, որ իր պալատում կա Գրիգոր անունով մի մարդ, որը չի պաշտում իր աստվածներին, այլ քրիստոնյաների հավատքը: (Տրդատիսը) կանչեց նրան և փորձեց բազում սպառնալիքներով փոխել նրան:

2. «Մի քիչ անց թագավորը կանչեց նրան և ասաց. «Որպես օտարական և անաշխարհիկ եկար մեզ մոտ և մեզնից շատ պատիվների ու փառքի արժանացար, այժմ ինչպես ես համարձակվում պաշտել մի աստծո, որին ես չեմ պաշտում»:

3. Երկար ժամանակ, 13 տարի օրհնյալ անձնավորությունը մնաց սողուններով ապականված հորում և աստծո շնորհիվ պահպանվեց թունավոր սողուններից:

4. Եվ հետո թագավորը հրամայեց, որ իր բանակը գումարվի, որպեսզի գնան որսի: Երբ պատրաստ էր և ձիերը լծված էին կառքերին, ու նա պատրաստվում էր իր արքայական կառքը նստելու, աստծո բարկությունը ուղարկվեց

նրա վրա, և շար ոգին հարվածեց նրան. նա կառքից վայր տապալվեց երեսի վրա, խելագարվեց ու սկսեց ատամներով կծել իր մարմինը:

5. Եվ հետո սուրբ Գրիգորիոսը ծնկի է գալիս գետին և աղոթում ամենակարող աստծուն, որպեսզի բուժվի թագավորը. երկնքում մի ձայն է լսվում, որն ասում է. «Գրիգորիս զորացիր և քաջ եղիր, որովհետև ես քեզ հետ եմ հավիտյան. դու ինձ համար եկեղեցիներ կկառուցես, իմ սրբերի համար՝ բնակության վայրեր և կբարձրացնես նրանց եղջյուրը: Եվ որովհետև դու աղոթեցիր իմ առջև, ևս կատարում եմ քո խնդրանքը, ինչ դու խնդրեցիր ինձնից»: Երբ այդ բանը ասվեց սրբին, նա դարձավ թագավորին, շոշափեց նրա ձեռքերն ու ոտքերը. (թագավորը) վերստացավ իր մարդկային կերպարանքը՝ մեր տիրոջ Հիսուս Քրիստոսի զորությունով:

6. Եվ նորից, այլ խոսքերից հետո, երբ թագավորը իմացավ (Քրիստոսի մասին), ուրախացավ և փառաբանեց աստծուն, և հրամայեց նրանց, ովքեր սատրապների ու մեծամեծների մեջ ազգա էին, հավաքվեն և գնան օրհնյալ Գրիգորիոսի հետ Կապադովկիա երկիրը, որպեսզի նա ընդունի քահանայությունը և Հայոց երկիրը վերադառնա: Նրանք եղան Կեսարիա քաղաքում, այնտեղ տեսան օրհնյալ Լեոնտիոս եպիսկոպոսին, և երբ նրան պատմեցին Հայաստանում կատարված այս իրադարձությունների մասին, նա Գրիգորիոսին եպիսկոպոս ձեռնադրեց՝ հավաքելով իրեն հնթակա եպիսկոպոսներին:

Գլուխ 5 § 3

1. Այսքանը համառոտակի վերցրինք Գրիգորիոսի ընդարձակ վարքից: Նրա՝ նիկիայի ժողովի 318 եպիսկոպոսներից մեկը լինելը հայտնի է այդ ժողովի արձանագրություններից, որտեղ գրված է նաև Կապադովկիայի Կեսարիա քաղաքի Լեոնտիոսի մասին, որը նույնպես մասնակցել է ժողովին:

2. Գրիգոր Աստվածաբանը ևս վկայում է այս Լեոնտիոսի մասին: Իր հոր թաղման առթիվ արտասանած ճառում նա

ասում է, որ Նիկիա՝ Արիոսի ցնորամտութիւնը (դատապարտող ժողովին) մասնակցելու գալիս Լեոնտիոսը անցավ Արիոսից³², որտեղ քարոզեց, մկրտեց և բրիստոնյա դարձրեց իր հորը:

3. Հայ Գրիգորիոսի մասին ասված այս տեղեկութիւնները պարզ է դառնում նաև նրա ասրած ժամանակը: Հայտնի է, որ նա երեք Գրիգորներից մեկը չէր. նկատի ունենք Սքանչելագործին, Նյուսայի եպիսկոպոսին և Աստվածաբանին: Նա ավելի կրտսեր է, քան Թադմարդացին և ավագ, քան մյուս երկուսը:

4. Գրիգոր Սքանչելագործը, որը Պոնտոսի Նեոկեսարիա քաղաքի եպիսկոպոս էր և ասրում էր Ալրելիանոս կայսեր ժամանակ, Պոչոս Սամոսացու դեմ Անտիոք քաղաքում գումարված ժողովի մասնակից եպիսկոպոսներից մեկն էր: Այդ մասին Եվսեբիոսը գրում է իր «Եկեղեցական պատմութեան» VII գրքի XXVII գլխում. «Հովիւրն որ էին յայլ եկեղեցիս, ժողովեցան լամենայն տեղեաց վասն այնր, որ եղեալ էր ապականիչ հօտին Քրիստոսի և ամենեքին փոյթ յանձին կալան ժողովեցան և եկին յԱնտիոք քաղաք: Բայց ի սոսին իսկ յայտոսիկ սքանչելի էին Պարմեղիոս եպիսկոպոս Կեսարու կապաղովկացոց, և Գրիգորիոս, և Աթենաթորոս, որ էին եղբարք և հովիւր Եկեղեցւոյն պոնտացւոց, և Հեղինոս եկեղեցւոյն տարսոնացւոց, և Նիկոմէ յԻկոնացւոց քաղաքին, և եկեղեցւոյն Երուսաղեմի Հիմէնէոս և Թէոտիկնոս Կեսարիայ պաղեստինացւոց, և Մաքսիմոս որ սքանչելապէս առաջնորդէր եղբարցն, որ էին ի Բոսոր քաղաքի, և այլք բազումք զորս ոչ բաւական լինի մարդ համարել զնոսա»³³:

XXVIII գլխից. «Այլ իբրև եկաց յարքայութեան Գաղիոս զհնդեատասան ամ, Կղաղիոս եկաց զտարի մի: Կալավ զկնի նորա Արեղիանոս, որ յաւուրս նորա ժողովեցան եպիսկոպոսք

³² Հավանաբար, Արզն քաղաքն է:

³³ Եւսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն եկեղեցւոյ, դպր. VII, գլ. ԻԲ, էջ 582—583:

բազումք ի ժողով անդր. և յայտնի եղև և դարովեցաւ յամենայն մարդոյ օտար ուսմամբն իւրով Պաւղէ, այն որ եղևն գլուխ և առաջնորդ հերձուածոյն»:

5. Ալրելիանոս կայսրից, Պոչոս Սամոսացուց նզովված ժողովից մինչև հավատացյալ Կոստանդին կայսրը և Նիկիո ժողովը անցել է 55 տարի: Ալրելիանոսն իշխեց 6 տարի, Տակիտոսը 6 ամիս, Պրոբոսը՝ 6 տարի, Կուրոսը և նրա որդիները՝ 2 տարի, Գիոկղեստիանոսը՝ 20 տարի, և Կոստանդիանոսը մինչև Նիկիո ժողովը՝ 20 տարի, և բոլոր տարիները հաշված մոտավորապես անում է 55 տարի, ինչպես ասել ենք: Այսպես նաև Նիկիո ժողովից մինչև Թեդոս Մեծ կայսեր օրոք Կոստանդնուպոլսում գումարված 150 (եպիսկոպոսների) սուրբ ժողովը, որին մասնակցում էր աստվածային զույգը, այսինքն՝ Գրիգորիոս Նյուսայի եպիսկոպոսը և Գրիգորիոս Աստվածաբանը՝ Սասիմոնի և Նազիանզի եպիսկոպոսը, նույնպես անցել է 55 տարի. 11 տարի են իշխել Կոստանդինոս Հաղթողը և իր որդիները՝ Կոստանդինոս ու Կոստասը: Նիկիո ժողովից հետո անցել է 25 տարի. երկու տարի է իշխել Հուլիանոսը, Հովիանոսը՝ մեկ տարի, Վաղենտիանոսը, Վաղեսը և Գրատիանոսը՝ 14 տարի, Գրատիանոսը և Վաղենտիանոս փոքրը՝ մեկ տարի, Թեոդոսից էլ անցել է մեկ տարի, բոլորը միասին վերցրած անում է 55 տարի, ինչպես վերը ասել ենք:

Գլուխ 5 § 4

1. Այժմ վերջին հարցի մասին. դու ասում ես, թե Գրիգորիոսը ուղղափառ էր: Եթե այդպես է, ապա ինչու նա հայերին սովորեցրեց հաղորդութեան գինու մեջ ջուր չխառնել: Իմացիր, որ նա իրավունք ուներ իր հետևորդներին կարգադրել, որ (հաղորդութեան) գինու մեջ ջուր չխառնեն: Թե նա գինու մեջ ջուր խառնելու կամ չխառնելու հարցում ճշմարտացի էր կամ ոչ, չի որոշում նրա ուղղափառ լինելը կամ չլինելը, որովհետև այժմ էլ կան շատ ուղղափառներ, որոնք հաղորդութեան գինու մեջ ջուր չեն խառնում:

2. Բայց նորից Գրիգորիոսը ամենևին չի կարգադրել ջուր շխառնել գինու մեջ, նա չի պատվիրել, որ Հարության սուրբ տոնին միայն քահանան, սարկավագներն ու մանուկները հաղորդութուն ստանան, սրբապատկերներ չդնեն եկեղեցիներում: Թեև այս բոլորը նրան են վերագրում:

3. Բայց եթե նույնիսկ Գրիգորիոսը պատվիրել է նման մահացու կանոններ, այնուամենայնիվ նա սուրբ առաքյալներից մեծ կամ բարձր չի դասվում, առաքյալներ, որոնք կարգադրեցին երկնքի տակ գտնվող եկեղեցիներում հաղորդության սկիզբի մեջ գինու հետ ջուր խառնել: Պետրոսն ու Պողոսը՝ Անտիոքում, Հռոմում և դրանց շրջակայքում, Պողոսն ու Հովհաննեսը՝ Եփեսոսում, Բյուզանդիոնում և նրանց իրավասության մեջ մտնող վայրերում, Դուկասն ու Մարկոսը՝ Ալեքսանդրիայում, Եգիպտոսում և դրա շրջակա վայրերում: Այս ավանդութունը առաջացել, տարածվել և պահպանվել է այսօրվա բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներում:

Այժմ կան շորս պատրիարքութուններ, որոնք ասում են, թե հաղորդության գինու հետ պետք է ջուր խառնել: Բայց նրանք իրենց մոտ տարածված այս ավանդութունից բացի այլ փաստ չունեն:

4. Եթե որևէ հայ հարցնի քեզ, թե Ավետարանում որտեղ է գրված, թե ջուր է խառնված այն սկիզբի մեջ, որը մեր Տերը տվեց իր աշակերտներին, որպեսզի մենք էլ պարտավորվենք ջուր խառնել սկիզբի մեջ, ապա դու նույնպես կարող ես հարցընել, որ նա ցույց տա Ավետարանի այն տեղը, որտեղ գրված է, թե ջուր չկա, և կամ մենք պարտավոր չենք խորհուրդի սկիզբի մեջ ջուր շխառնել:

5. Բայց գուցե մեկն ասի, թե Ավետարանում գրված է, թե մեր Տերն ասաց իր աշակերտներին. «Բայց ասեմ ձեզ, ոչ ես արբից յայսմ հետ էի բերոյ որթոյ մինչև ցօրն յայն՝ յորժամ արբից զդա ընդ ձեզ նոր յարքայութեան հօր իմոյ»: (Ուրեմն մեկը կարող է ասել, որ) խաղողի գինի ասելով հայտնի է, որ բաժակում անարատ գինի է և ոչ թե ջրախառն: Նրան ասա. «Ինչ ուրեմն, Աստծո արքայության մեջ և կամ հարութունից

հետո, երբ մեր փրկիչը 40 օր մնաց իր աշակերտների մոտ, կերավ ու խմեց նրանց հետ, (այն ժամանակ) գրված է, որ անխառն խմեց»: Ով այնքան հիմար կլինի և կասի թե ջուր չկար, այլ գինի միայն այն բաժակում, որ մեր Տերը առավ և մատուցեց և օրհնեց և խմեցին իր աշակերտները: Բայց եթե որևէ մեկը կուզենա հերքել վերևում իմ ասածը, ապա դրա համար կարիք կլինի ընդարձակ բացատրություն տալ ու գրել. այն ժամանակին թողնելով, անցնենք քո գրած մեկ այլ հարցին:

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Աբգար Ե (Ուկամա, Աբգարոս) 161—163, 165—168
- Աբգար (Արշամի որդի) 167
- Աբգար Է (Բղատի որդի) 165
- Աբգար Ը (Մաղնուի որդի) 165, 166
- Աբգար Թ 162, 176, 177
- Աբգարյան Գ. 146
- Աբրահամ Ջենակացի 133
- Աբրահամ Խոստովանող 30, 31, 134
- Աբրահամ (հրեաների նահապետ) 35
- Աբրահամյան Աշ. 17
- Աբեղյան Մ. 15, 16, 82, 83, 143, 144, 173—175
- Աբել 19
- Ազգա (Աղղայի աշակերտ) 159, 160, 166, 175
- Ազաթանգեղոս 13, 14, 24, 29—31, 51, 93, 125, 134, 141, 143, 154, 173, 174, 182—187, 189, 190
- Ազնես Լ. 119
- Աղղա (առաքյալ) 116, 159, 160, 162, 167, 169, 171, 173, 177
- տե՛ս և Թադեոս առաքյալ
- Աղայ Շեր 188, 189
- Աղոնց Ն. 16, 103, 143, 145
- Աղրամեղեք 81, 82
- Աղա (քահանա) 115
- Աթենադրոս (Պոնտացի) 194
- Ալեքսանդր (Մեծ) 15, 136, 139, 150
- Ակակիոս (եպիսկոպոս) 104
- Ակինյան Ն. 31, 102—104, 124, 131, 132, 144
- Աճառյան Հ. 68, 75, 160
- Ամբրոսիոս փիլիսոփա 8
- Ամուսին Ի. 54
- Ամպելիոս (Խերսոնի եպոս.) 16
- Աննա 31
- Անանուն 33, 141—143
- Անդրիկյան Ն. 30
- Անթեոս 84
- Անտոնինոս Վերոս 152
- Անտոնինոս Կեսար 8
- Առյու (Եղեսիայի թագավոր) 35 37
- Ասլան Գ. 178
- Ասսեմանի Ժ. 18, 19, 34—36, 59, 72, 131, 147, 150
- Ասսեմանի Ս. 131
- Ավդերյան Մ. 73
- Ավդիա 162
- Ավրելիանոս (կայսր) 194, 195
- Ատթահար (խալիֆա) 88
- Արիոս 95, 96, 194
- Արիստակես (և Ռատակես) 95—97, 186
- Արիստոտել 7, 147
- Արիստիդես (կեղծ) 42
- Արշակ 15, 99

Արշակ Մեծ (պարսից արքա) 136, 137, 144
 Արշամ (Աբգարի հայր) 167, 168
 Արտաշիր (Սասանյան արքա) 157
 Արտաշես (հայոց արքա) 154—156
 Արշավիր (պարսից արքա) 167
 Արտավազդ 153, 156
 Ափրատ 20, 32, 62, 63, 94, 117—119, 133
 Ափրիկանոս 15

Բաբգեն կաթողիկոս 107, 109
 Բազարատ (իշխանաց իշխան) 144, 145
 Բազարատ (Փանավազյան) 144, 145
 Բակուր Բղեշի 87, 91, 93, 94
 Բակուր 8
 Բայեր 36
 Բարդաձան 6, 16, 131, 150—158
 Բարթիկյան Հ. 35, 186
 Բար Մուսա 16, 157, 158
 Բարձեբրայուս (Աբուլ Ֆարաջ) 115, 118, 121, 147, 150, 154
 Բարձադրեշարբա 21, 42
 Բար Սամյա 162
 Բարսեղ Կեսարացի 66, 67, 134
 Բարսես եպիսկոպոս 43
 Բեղջան Պ. 41, 61, 64, 72—76, 80, 85, 92, 97, 98
 Բել (Տիտանյան) 146
 Բերգ Ֆ. 116
 Բրդժ Վ. 20, 57, 62
 Բրբջես Հ. 150
 Բլեյք Ռ. 122
 Բյուզանդացի Ն. 133, 134
 Բոմշտարկ Ա. 131, 164
 Բուասենն Յ. 178, 179
 Բուլե Մ. 151, 152
 Բուշիե է. 40

Բուրկիտ Ֆ. 119, 120, 151, 152
 Բրուկս է. 21

Գաթրըճյան Հ. 178
 Գաղիոս (կայսր) 194
 Գարագաշյան Ա. 123, 139, 140
 Գարիտ Ժ. 185—187, 190
 Գրատիանոս 195
 Գևորգ (ասորի եպիսկոպոս) 24, 182—188, 190
 Գևորգյան Բ. 29
 Գեբարու (Ֆրադաշտի որդի) 38
 Գինդ (Սլկունի) 69, 100
 Գիսմոնտի Բ. 147
 Գլոստերբերգեր Ժ. 121
 Գրիգոր Աստվածաբան 96, 193—195
 Գրիգոր Լուսավորիչ 13, 62, 94—96, 173—175, 183—190, 192 տե՛ս և Գրիգորիոս
 Գրիգոր Նազիանզացի 6, 66, 147, 195
 Գրիգոր Նարեկացի 132
 Գրիգոր Նյուսայի եպիսկոպոս 194, 195
 Գրիգոր Սքանչելագործ 194
 Գրիգորիոս (Պոնտացի) 194
 Գրիգորիոս 189—196 տե՛ս նաև Գրիգոր Լուսավորիչ
 Գորիա 29, 31, 133, տե՛ս և Շմոն Գոլիուս 36
 Գուաշմիդտ Ա. 38, 137, 138, 161, 162, 178

Դանիել Ասորի 14, 69, 79, 99, 149
 Դանիել եպիսկոպոս 101—103
 Դավիթ (մարգարե) 7, 156
 Դատ (Հաշտենից իշխան) 93
 Դատարեն (Բզնունյաց իշխան) 93

Դարեհ (արքա) 98
 Դիոգեն (Եղեսիայի եպիսկոպոս) 103
 Դիոկղետիանոս (կայսր) 185, 188, 189, 191, 192, 195
 Դիոնիսիոս Տելլ-Մահրացի 19, 34—36, 39
 Դյակոնով Ա. 72
 Դյուվալ Ռ. 19, 31, 32, 36—38, 43, 65, 102, 117, 120, 157, 161—163, 165

Եզեկիա (մարգարե) 87
 Եզնիկ 110—112, 125, 129, 133, 173
 Եղիշե 30, 173
 Եպիփան 69, 70, 100, 150, 151
 Եսայի (մարգարե) 81, 82
 Եվսեբիոս Կեսարացի 19, 22, 66, 116, 120, 124, 130, 134, 151—153, 156, 160—164, 166—168, 175, 176, 190, 194
 Եվթաղ (Եղեսիայի եպիսկոպոս) 97
 Եվիպպիոս 67
 Եվստաթիոս 22, 64, 66, 67
 Երեմյան Ս. 47, 77
 Եփրեմ Ասորի 7, 10, 28, 30, 32, 42, 43, 117—119, 125, 129, 131—134, 146, 147, 150, 156

Զարբհանալյան Գ. 17, 23, 24
 Զաքարիաս (Քաղեսոս առաքյալի աշակերտ) 170, 180
 Զենեդոս (Քաղեսոս առաքյալի աշակերտ) 170
 Զենոբ 17
 Զորաբաբել 98

Էմին Մ. 140, 143
 Էսաբալյան Պ. 124, 125

Քաղեսոս (առաքյալ) 79, 164, 168, 175, 178, 181 տե՛ս և Ադգա
 Քեոզոս կայսր 105, 195
 Քեոզոր Մոպսուեստացի 102
 Քեոզոր 102
 Քեոզորեսոս Կյուրիոս եպիսկոպոս) 74, 75, 85, 95, 118
 Քեոզորեսոս (Վարբազիր) 148
 Քեոտիկենոս 194
 Քեոփիլակոսոս Սիմոկատոս 69
 Քիրաս 140
 Քոռնյան Ք. 133
 Քովմաս Մարգացի 19, 20, 57
 Քորգոմ 140

Ժարգի Ս. 61

Իբաս (Հիրա) 102, 103
 Իգնատիոս (Անտիոքի հայրապետ) 133
 Իգնատիոս (Եփրեմ Բ Ռահմանի) 50
 Իլուր (Իլուդ) 165
 Իսրայել (Վկա) 180

Լաբուբնա (Ղեբուբնա) 16, 47, 133, 160, 166, 168, 169, 173, 174
 Լաբուր Ժ. 72
 Լազարոզ Դր Պ. 24, 129, 182, 184
 Լամի Ք. 132
 Լանգլուս Վ. 26, 138
 Լարիտոս Կեսարացի 189, 191, 194 տե՛ս և Ղևոնդ (Կեսարիոս եպոս.)
 Լեյկ Կ. 122
 Լի Ս. 129
 Լին Մակ Ժ. Ա. 130
 Լիոնե 123
 Լիպսիուս Բ. 161, 162

Խարայան Ս. (կաթողիկոս) 113
Խալաթյանց Գր. 17, 29, 30, 113
—115, 126—128, 140, 141,
143, 152—154, 167, 178
Խաչիկյան Լ. 65, 67
Խոսրով Անուշիրվան 147
Խոսրով Բ (հայոց արքա) 156,
185
Խոսրով Գ (հայոց արքա) 87,
88, 91—93
Խոսրովի դուստ 189, 190
Կառույց Բ. 185
Կասսիոս Դիոն 178—180
Կավատ 21
Կատրըմեր 137
Կարակալլա կայսր 140
Կարրիեր Ա. 139, 140, 144, 148,
167
Կղզիպոլիս (կայսր) 194
Կղեմես 156
Կյուրեղ Ալեքսանդրացի 108
Կյուրեղ Երուսաղեմացի 133
Կյուրեղ (Կիրակոս) 31
Կյուսոն Ֆ. 151, 152
Կյուրակոս (ճգնավոր) 180
Կյուրտոն վ. 18, 50, 119, 156,
159, 160, 161
Կոզյան Ս. 123, 124
Կոմոզոս կայսր 179
Կոստանդիանոս կայսր 56, 95—
97, 195
Կոստանդինոս (Կոստանդինոս-
սի որդի) 195
Կոստաս (Կոստանդինոսի որ-
դի) 195
Կորյուն 14, 27, 68, 70, 101—
105, 110, 111, 133, 173
Կուզեններ Մ. 69
Կուրոս 195
Կտեսիաս Կրետացի 139

Կրուզեր ժ. 37
Հարեթ 139, 140
Հարել Երեց 101, 102
Հալլիե Մ. 19
Հակոբ (Հակովբոս) առաքյալ 88,
120, 121
Հակոբ Եղեմացի 21, 115, 144,
184
Հակոբ Մծբնացի 14, 20, 21, 62,
68, 72—76, 78, 81, 83—88,
90—92, 94—98
Հալկ (նահապետ) 149
Հանան 166
Հասան Եղիա Ջալալյանց 113
Հարրիս Ռ. 147
Հարուժյունյան Ս. 15
Հեղիաս 87
Հեղինոս (Տարսոնացի) 194
Հեշա 87, 91
Հեսյուֆոս 124
Հելիա (Օրհայի որդի) 35
Հերոնիմոս 124, 151
Հերովդես 88
Հերցֆելդ է. 49
Հիմենեսոս (Երուսաղեմի եպս.)
194
Հիպպոլիտ 151
Հիպպոկրիտ 57
Հիսուս Քրիստոս 25, 138, 158—
160, 163, 164, 168, 173, 175—
177, 193, 194
Հոլստենիոս 59, 60
Հոմերոս 57
Հոնիգման է. 49
Հովհաննես (առաքյալ) 88, 120,
121, 125, 196
Հովհաննես կաթողիկոս 144
Հովհան Մանդակունի 180, 181
Հովհան Մամիկոնյան 17
Հովհան (Պարսից եպս.) 97

Հովհան Կասսիանոս 59, 60
Հովհան Ոսկեբերան 6, 40, 134
Հովսեփ (Մաշտոցի աշակերտ)
110, 112, 129
Հովսեփոս Փլավիոս 48
Հովիանոս 195
Հուդա (առաքյալ) 120, 121
Հուլիանոս 195
Հուլիանոս Ափրիկանոս 151
Հուստինիանոս 37
Հուստինոս կայսր 189
Հոնիփսիմե 186
Հոոփանոս զրիչ 104
Ղազար Փարպեցի 15, 27, 28,
112, 113, 125
Ղարբ էլ-Ազիզ 149
Ղարղաղար (Սենակի որդի) 166
Ղեբեսո 164
Ղևոնդ (պատմիչ) 144
Ղևոնդ (Կեսարիոս եպս.) 96, 97,
189
Ղուկաս (ավետարանիչ) 120,
125, 196
Ճարյան Ա. 22
Մաթան բրմապետ 153
Մալխասյան Ստ. 15, 78, 141,
145, 146, 167, 172.—175
Մակլեր Ֆ. 121, 122, 149
Մաղաբիա 73
Մաղնու 6
Մաղնու (Աբգարի հայր) 167,
168
Մաղնու է 165
Մաղնու՝ Մաղնուի որդի 162
Մաղնու Ը 165
Մանակ (Բասենի իշխան) 93
Մանաձիհ 85—94
Մանանդյան Հ. 32, 38, 44—46,

50, 93, 145, 154, 155, 178, 179
Մանդի 116
Մառ Ն. 141, 142, 183, 184, 186,
187
Մատթեոս (ավետարանիչ) 121,
125, 161, 164
Մար Աբա (ասորի կաթ. 5-րդ դ.)
146
Մար Աբա (ասորի կաթ. 6-րդ դ.)
147
Մար Աբա (ասորի կաթ. 7-րդ դ.)
147
Մար Աբաս (Կատինա և Մծոբնա-
ցի) 15, 28, 29, 82, 136—149
Մար Ավգին 20, 21, 61, 62, 72—
86, 92, 94, 95, 97, 98, 149
Մար Մարի 20, 174, 175
Մարկիանոս կայսր 106
Մարկիոն 150, 151
Մարկոս (ավետարանիչ) 121—
123, 125, 196
Մարկվարտ ժ. 102, 144, 145
Մարոթա 133—135
Մարիկ Ա. 49
Մաքսիմոս (Բոսոր քաղաքի ա-
ռաջնորդ) 194
Մելիտոն փիլիսոփա 8
Մելիթ-Ֆախյան Ստ. 68
Մեհրուժան 111
Մեսրոպ Մաշտոց 10, 14, 27, 32,
101—105, 110—113, 124, 128
—130, 170, 171, 184
Մերկա Ա. 122, 130
Մերուժան 44
Մինկանա Ա. 19
Միքայել Ասորի 148, 149
Միքայել (Վարքապիր) 72—74,
76, 80, 95
Մինյ Մ. 66, 107
Մյոզինգեր Ա. 118
Մյուլլեր Ռ. 36

Մշխիսա-Ձեխա 19, 41, 51, 65
Մոնոթեոլ (Ադիաբենի թագավոր)
8
Մովսես հորենացի 15, 16, 25—
27, 29, 39, 43, 44, 46, 68, 70,
82, 83, 86, 91—95, 97, 99,
103, 111, 128, 129, 136—138,
140, 141, 143—146, 148,
150—157, 161, 165—168, 176
—178, 189, 190
Մովսես (մարգարե) 88, 138

Յարալահ (Մար) 147
Յերեդեշու 147
Յեշու (քահանա) 184
Յեշուգադ Մերվացի 115
Յոշվա (Սյունակյաց) 21

Նահշիրամ 150
Նարայ 42
Նեսրաբ (աստված) 81
Ներսես Շահեի 93
Ներսես 70
Ներսես Կաթողիկոս 99
Նև Ֆ. 27
Նիկոմե (Իկոնիայից) 194
Նո Ֆ. 35, 122, 147, 151
Նոյ (Նահապետ) 77, 139
Նուհամ 150

Շարո ժ. 21, 42, 109, 148, 149,
165
Շաղիտա (և Շալիդա) 14, 20,
69, 73, 79, 97—100
Շամբատ-Սմբատ 144, 145
Շամուել 105
Շապուհ Ա. 157, 189
Շապուհ Բ. 41, 51, 64, 65, 85—
87, 92, 94
Շարասար 80 տե՛ս և Սանասար
Շարբիլ 38

Շմոն 29, 31, 133, տե՛ս և Գորիա
Շմուել եպիսկոպոս 170

Ողյուժայ քուրմ 155, 156
Ովրիգեն 124

Չամչյան Մ. 103

Պալուտ (և Փլոտ) Եղեսիայի ե-
պիսկոպոս 119, 162, 163, 166,
177
Պախոմոս 61, 98
Պակիրդա 103, 104
Պամփյուլիոս 45
Պայն-Սմիթ ժ. 168
Պապ (Հայոց թագավոր) 39
Պատկանյան Ք. 138, 139
Պարթամասպատ (Իզատի որդի)
165
Պարմեդիոս (Կեսարիայի եպիս-
կոպոս) 194
Պետերզ Պ. 21, 184
Պետրոս (առաքյալ) 120, 121,
196
Պերլ Մ. 116
Պիգուլևսկայա Ն. 19, 33, 49
Պիթագորաս 57
Պիդատոս դատավոր 25
Պիվազյան է. 171
Պլատոն 57
Պլինիոս 37
Պլուտարքոս 45
Պողոս (առաքյալ) 120, 121, 133,
196
Պողոս Սամոստացի 194, 195
Պորփյուր փիլիսոփա 157
Պրորոս 195
Պրոկոպիոս Կեսարացի 35, 36,
52
Պրոտոնիկե (Կլավդիոս կայսեր
կինը) 163

Ռարուլաս եպիսկոպոս 102—104,
118, 120
Ռահմանի է. 134
Ռայտ Վ. 18, 21, 62, 130
Ռրնան է. 25, 26, 137
Ռիսել Վ. 185
Ռոստովցե Մ. 42
Ռոտակես տե՛ս Արիստակես

Սարինոս 158
Սաղան թագուհի 6
Սահակ Պարթև (կաթողիկոս) 32,
101, 105, 110—113, 124, 128,
170, 171
Սահրուկ (Նարսեսի որդի) 150
Սամվել եպիսկոպոս 170, 171
Սամվել (վկա) 180
Սամվել (Վրաստանի արքունի
տան եպոս.) 171
Սամվել քահանա 171
Սանասար 81—84 տե՛ս և Շա-
րասար
Սանատրուկ 38, 39, 141, 166,
168, 169, 172, 175—179
Սանտալջյան Հ. 178
Սանդուխտ կույս 168, 170, 172,
174, 175, 178, 181
Սավարրա (Սեվերիանոս, Ան-
տիոքի պատրիարք) 189
Սարգիս արքեպիսկոպոս 114
Սարգսյան Գ. 155
Սարգիսյան Գր. 51, 52, 107
Սարգանապաղղոս 137
Սերեոս 24, 141, 143, 145, 146
Սենեքերիմ (թագավոր) 80, 81,
82
Սեն Մարտեն 38
Սեպտիմոս Սենրոս (կայսր) 178,
179
Սեվերիանոս (Աբգար Թ-ի որ-
դին) 160, 176

Սերապիոն (Անտիոքի եպիսկո-
պոս) 119, 162, 177
Սիլվանոս (Եղեսիայի եպիսկո-
պոս) 103
Սիրաթ 140
Սիրուս (Եղեսիայի եպիսկոպոս)
103
Սլուկ (Սլկունիների նահապետ)
190
Սկալորդի 81
Սմբատ 154
Սմբատ Բագրատունի 137
Սմբատ Խոստովանող 145
Սոզոմեն 22, 23, 56—61, 64
Սոլոգուխ 3ու. 50
Սոկրատ Սքուաստիկոս 22, 66,
148
Սողոմոն (Իմաստուն) 7
Սուբրյան Ա. 67
Ստատիոս Պրիսկոս 46
Ստրաբոն 78

Վալերիանոս կայսր 98
Վաղարշակ (Հայոց թագավոր)
15, 136, 137, 153
Վաղարշ Ա (պարթևաց թագ.) 8
Վաղարշ (Սանատրուկի որդի)
178—180
Վաղենտիանոս 195
Վաղենտիանոս (աղանդավոր)
151, 152
Վաղես կայսր 43, 195
Վաղինակ (Սյունյաց իշխան) 93
Վահան Մամիկոնյան 15, 108,
180, 181
Վահրիճ 101
Վասա (Հայոց թագավոր) 188,
189
Վարդանյան Ա. 30, 31, 131
Վիգորամ Ա. 50
Վոսաշապուհ (Հայոց թագ.) 101

Վրթանես Մեծ 88, 93

Տալոն Մ. 16, 28

Տակիտոս 36, 195

Տաշյան Հ. 24, 148, 182—185, 187, 190

Տատիանոս 117, 118, 124—126

Տեր-Ղևոնդյան Ա. 186

Տեր-Մինասյան Ե. 11, 16, 59, 65, 104, 135, 173

Տեր-Մկրտչյան Գ. 15, 29, 30, 31, 130, 134

Տեր-Մովսիսյան Մ. 22, 134

Տիբերիոս կայսր 25

Տիգրան Բ 44—46, 140, 153, 154

Տիտոս Բոստրացի 129

Տիրան (Հալոց Թագավոր) 99

Տիրացյան Գ. 45, 47

Տիբուերոն 161, 162

Տորի 116

Տուրիա 159

Տրայանոս 38, 46, 178, 179

Տրեվեր Կ. 84

Տրդատ Ա 8, 45

Տրդատ Գ 13, 141, 142, 175, 185, 186, 189, 192

Ցան Թ. 118, 119, 133

Ցիասկա Ա. 118

Փավստոս Բուզանդ 14, 39, 51, 52, 64, 65, 69, 70, 78, 79, 83, 84, 86, 90—95, 97, 99, 143, 145, 175

Փարնատասպատ 8

Փափաղյան Ի. 60

Փերիխանյան Ա. 27

Փիլիմոն 133

Փիլիպպոս (Բարդաճանի աշակերտ) 156

Փլոտ, տե՛ս Պալոտ

Օգոստինա (Աբգարի մայր) 162

Օսրոն 29, 35, 36

Օվերբեկ Ժ. 118

Օտա Ամատունի 189, 190

Օրբելի Հ. 50, 84

Ֆիլիպս Ժ. 115, 116, 118, 121, 122, 159, 161, 163, 166, 176

Ֆրերե 138

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Ագել ամրոց 160

Ադիաբեն 8, 51, 164

Ալեքսանդրիա 97, 124, 196

Ակուլա (այժմ Կուֆա) 184

Աղձնիք 65, 84, 89, 92, 93, 102, 103

Աղվանք 111

Ամիր 35, 36, 95, 104

Այլալա (և Իզլա) 61, 72, 84, 98

Այրարադ (Արարադ-Արարատ, Սարարատ) 76, 77, 78, 82, 83, 88

Անաբ (Իննաբ) 184

Անահատա աթոռ 69

Անի 150, 153, 154, 156

Անտիոք 34, 45, 74, 106, 119, 124, 176, 177, 194, 196

Աշտիշատ 93

Առեւձ լեռ 69

Ասորեստան 81, 86, 91, 92, 136, 139

Ասորիք 6, 40, 44, 45, 47, 48, 61, 68

Ատրպատական 8

Արբելա 51

Արզանեն (Արզան) 103

Արինգու 194

Արկաթիակերտ 44

Արմենիա 35

Արշամաշատ 44

Արտագերս 51

Արտազ 172 տե՛ս և Շավարշան

Արտաշատ 45, 46, 51, 52, 190*

Բագրևանդ գավառ 153

Բեյտ Զաբդի 98

Բեյտ Կուպրին (Ելևթրապոլիս) 158

Բեյտ Մուխլա (գյուղ) 98

Բեյտ Նաճրին 37

Բեյտ Պակում (Եգիպտոսում) 98:

Բյուզանդիա 33, 105, 106, 108

Բյուզանդիոն 196

Գաղատիա 67

Գանգրա 66

Գառնի 27, 47

Դայժան գետ 150

Դվին (Դուբինո) 52, 53, 107, 108*

Եգիպտոս 57, 61, 72, 74, 95—98, 124, 196

Եդեսիա 5, 8, 10, 15, 18, 19, 21, 34—40, 42—44, 46, 67, 102—104, 110, 116—120, 129, 134, 137, 138, 150, 152, 154, 157—169, 171, 173, 177, 178

Երուսաղեմ 6, 82, 87, 98, 114, 115, 158, 160

Եփեսոս 105, 106, 108, 110—113, 118, 124, 125, 196

Եփրատ 35, 37

Զաղուն (գյուղ) 98
Զարիշատ 52
Զեզմա 45

Էջմիածին 30, 113, 114

Ընձաքիարս 84, 88, 91

Թամոնիտիս 78
Թանախ (Եգիպտոսում) 97
Թեոդոսուպոլիս 52
Թման գյուղ (այժմ Բեթմանին)
77, 78

Իբերիա 52
Իրաք 50

Խառան (Կարրճեն) 37, 103,

Մոփք 70, 44, 65, 98, 99, 160

Կառւլա լեռ 98
Կապադոկիա 66, 67, 191, 193
Կարգու լեռ 76—78, 80, 82
Կեսարիա 39, 99, 122, 124, 186,
191, 193
Կիլիկիա 86
Կլուզմա գյուղ 61
Կոստանդնուպոլիս 64, 106, 110,
124, 157, 195
Կորդուք (գավառ) 66, 78, 82,
98, 99

Հադիտա (քաղաք) 115
Հայաստան 8—10, 13—15, 19,
21, 22, 25—28, 43, 45, 46,
50—52, 54, 64—66, 68—70,
73, 75, 78—81, 84, 85, 91, 93,
105, 106, 108, 109, 111, 112,
143, 149, 154, 156, 158, 164,

169, 170, 173—175, 178, 181,
187—189, 193
Հաշտյանք 178
Հելլադա 84
Հիերապոլիս 6
Հնդկաստան 5, 33, 52, 157
Հոռմ 8, 18, 25, 40, 41, 43, 62,
196
Հրեաստան 48, 56

Սահնասք (գյուղ) 98
Սանադկերտ 87, 92
Սարաստան 139
Սելիտինե 67
Սեռյալ ծով 54
Սիջազետք 5, 14, 19, 20, 22,
35—37, 44, 48, 54—57, 61, 65,
68, 98, 103, 141—143, 152
Միջերկրական (ծով) 45, 46
Միջին Ասիա 45
Մծբին 15, 21, 42, 45, 57, 61,
62, 74, 85—87, 92, 94, 95,
98, 117, 118, 136—138, 141,
149, 158

Նեոկեսարիա (Պոնտոսի) 194
Նիկիա 85, 95, 96, 106, 110, 186,
192—195
Նինվե 80, 81, 136—140
Նիտրիայի շրջան (Եգիպտոսում)
18
Նփրկերտ 134

Շաբան (գյուղ) 98
Շավարշան 172, 180 տե՛ս և Ար-
տազ

Ուոճա (Օրճա) 35, 37, 39, 134,
152

Պալմիրա 68

Պաղեստին 5, 54, 61
Պարսկաստան 8, 15, 25, 39,
40, 43, 49, 50, 62, 86, 93,
164
Պոնտոս 67

Ռշտունիք 65, 84, 87—92
Սամոմատ 104, 124
Սանատրուկ լեռ 180
Սասուն 83, 84
Սարգուզա (քաղաք) 80, 81, 83
Սարիտլա (քաղաք) 98
Սեբաստիա 22, 64, 66
Սև ծով 46
Սելևկիա 21, 46, 147
Սերբին 6
Սիմ լեռ 83

Սիրովն 62
Սուեզ 61

Վաղարշապատ 22, 29, 46, 50, 51
Վան 52
Վարդգեսավան 46

Տարոն 93, 144, 145
Տիգրանակերտ 44, 45, 51, 52
Տիգրիս 35

Փոքր Ասիա 45
Փոքր Հայք 22, 51, 64, 65, 67

Օսրոլեն 35, 37, 39
Օրճա, տե՛ս Ուոճա

ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Առաջաբան	5
Աղբյուրների և գրականության տեսություն	13
Գլուխ Ա Քաղաքական և տնտեսական կապեր	34
Գլուխ Բ Սոցիալական շարժումների պատմությունից	54
Գլուխ Գ Մշակութային կապեր	72
Գլուխ Դ Գրական կապեր	101
Գլուխ Ե Պատմագրական կապեր	136
Հավելված	182
Անձնանունների ցանկ	198
Տեղանունների ցանկ	206

ՀԱՅԿ ԳՐԻԳՈՐԻ ՄԵԼԻՔՆՅԱՆ
ГАЙК ГРИГОРЬЕВИЧ МЕЛКОНЯН

ՀԱՅ-ՍՍՈՐԱԿԱՆ ՀԱՐԱՔՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

(III—V դդ.)

Տպագրվում է Հայկական ՍՍՀ ԳԱ
պատմության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատ. խմբագիր՝ Հ. Մ. Բարսիկյան
Հրատ. խմբագիր՝ Հ. Գ. Հակոբյան
Կազմը՝ Կ. Կ. Ղաֆադարյանի
Տեխն. խմբագիր՝ Ս. Կ. Չաֆարյան
Սրբագրիչ՝ Փ. Հ. Մադանյան

ՎՖ 03412 Հրատ. 3136 ԽՆԽ 1205 պատվեր 786 տպաքանակ 1500

Հանձնված է արտադրության 13/XI 1969 թ.: Ստորագրված է տպագրու-
թյան 28/V 1970 թ.: Տպագր. 13,25 մամ., հրատ. 9,33 մամ. պաշմ. 10,86
մամ., թուղթ № 1, 84 × 108¹/₃₂: Գինը 79 կոպ.:

Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչության էջմիածնի տպարան