

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆԿԱՆ
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՂՁԱՆՔԻ ԵՎ ԿԵՆՑԱՂԻ ՄԻՋԵՎ

ՎԱՐԴԱՆ ԱԶԱՏԱՆ

Դարձ եվ թարգմանություն. ազգային պետականության
մշակութային տրամաբանությունը

ԵՐԵՎԱՆ 2024

Նախաբան. ուշխորհրդահայ հակասովետականություն և պետականություն

Հետստալինյան շրջանում՝ փակ երկրի բռնատիրական փորձի հետնախորքին և Սառը պատերազմի պայմաններում, հատկապես սրվեց «կյանքից ետ ընկած» լինելու՝ «հետամնացության» զգացումն ու դա հաղթահարելու ցանկությունը: Խորհրդային հետպատերազմյան երիտասարդության աչքում մարդկության ապագան կերտող կոմունիստական պետության առաջադիմական հայտն էապես վարկաբեկված էր: Ապագա խոստացող ներկա ժամանակը՝ *ժամանակակցությունը*, Արևմտյան ճամբարում էր, որի հետ հաղորդակցությունը խորհրդային հետամնաց ինտերնացիոնալիզմի թոթափման և արդի ազգային կայացման՝ անկախ պետականության ձեռքբերման հնարավորություն էր: Այսպես ազգային անկախության գաղափարը վարկաբեկված խորհրդային համակարգի մշակութային և քաղաքական հետամնացությունը հաղթահարվում էր բռնատիրության ուրվականի ստվերում արդիականի ու ազգայինի լծորդմամբ: Այս հակախորհրդային «ազգային մոդեռնիզմ» էր, որ կարող ենք համարել Հայաստանի անկախ ազգային պետականության հիմքում ընկած մտայնությունը, որի բարձրագույն իդեալը ազգային գետնի վրա Արևմտյան տիպի ժողովրդավարության կառուցումն էր:¹ Բայց ո՞րն էր այն «ազգային գետնը», որի վրա կանգնելով հնարավոր կլինեի հաղթահարել խորհրդայինը և կապել ազգայինն ու արդիականը՝ արդարացնելով և օրինավորելով ժողովրդավարական պետության կառուցման տեղին լինելը հայերի պարագայում: Ո՞րն էր ազգային այն ավանդույթը, որն Արևմտյան տիպի ժամանակակից ժողովրդավարությունը հանդես կբերեր իբրև ազգային պատմության օրինաչափություն: Արդյո՞ք քաղաքական բաղձանքներից ու նպատակներից ելնելով պետք էր ստեղծել նման ավանդույթ, թե՞ այդպիսինի գոյության հնարավորության մասին իրապես կարելի էր խոսել: Եվ հետաքրքրականն այն չէ, որ ժամանակակից քաղաքական ինքնուրույնության գաղափարի տեղական ավանդույթը կարող էր կապվել հայոց պատմության այնպիսի շրջափուլի հետ, երբ հայությունը ներկայացել էր քաղաքական ինքնուրույնությամբ (ասենք՝ Արշակունիների թագավորությունը կամ Առաջին հանրապետությունը), այլ որ այդ ավանդույթը կարող էր վերաբերվել *ազգային մշակույթի կայացման եղանակին*:

1991 թվականի հոկտեմբերին՝ Հայաստանի անկախության հանրաքվեից անմիջապես հետո, առաջին նախագահական ընտրությունների շեմին, այսինքն՝ Ղարաբաղյան առաջին պատերազմին զուգորդվող անկախ պետականության կայացման բուռն գործընթացների բովում ուշխորհրդահայ հետպատերազմյան սերնդի վառ ներկայացուցիչներից Լևոն Տեր-Պետրոսյանն ազգային պետականության գաղափարն արծարծող իր մի ելույթում կարևորում էր.

.... շեշտված ձգտումը հայ մշակույթը առանց միջնորդվածության կապելու ժամանակի ամենազարգացած ժողովուրդների մշակույթների հետ, մի իրողություն, որը հետագայում դարձավ հայ մշակույթի զարգացման անսասան տրամաբանությունը: 5-ից մինչև 19-րդ դարերը հայ մշակույթը հավատարիմ մնաց այդ սկզբունքին՝ անմիջականորեն չփվելով բոլոր դարաշրջանների ամենաբարձր քաղաքակրթությունների հետ: Տրամաբանությունը խախտվեց միայն 20-րդ դարում, երբ Հայաստանը պարագաների հարկադրմամբ արդի քաղաքակրթության նվաճումներին սկսեց հաղորդակցվել միջնորդավորված ճանապարհով, որն

¹ Steu Vardan Azatyan, «National Modernism», ըստ՝ Georg Schöllhammer and Ruben Arevshatyan (խմբ.), *Sweet Sixties. Specters and Spirits of a Parallel Avant-Garde* (Berlin, New York: Sternberg Press, 2014), էջ 107-120:

անկասկած դանդաղեցրեց հայ մշակույթի զարգացման ընթացքը: Ուստի, ազգային զարթոնքի նոր պայմաններում մեր առաջնահերթ խնդիրներից է վերադառնալ մեր մշակույթի զարգացման հարազատ տրամաբանությանը:²

Նկատառումը հիրավի հետաքրքրական է, քանի որ այս տրամաբանությամբ է գործում Հայաստանում ժամանակակից ժողովրդավարության կառուցման նախագիծն ինքը՝ հիմնված ինքդ քեզ չմիջնորդված կերպով քաղաքական կազմակերպման ամենազարգացած ձևի հետ կապելու «շեշտված ձգտման» վրա: Սա է պատճառը, որ ազգային անկախությունը, առաջընթաց լինելով հանդերձ, միաժամանակ *վերադարձի* հնարավորություն է, բայց վերադարձ ոչ այնքան դեպի կոնկրետ պատմական անցյալ, որքան մի *տրամաբանություն*, որով տոգորված է ազգային անկախությունն ինքը: Ուրեմն, չմիջնորդված հաղորդակցության ձգտումը լավագույնի հետ ազգային ավանդույթ է, ավելին՝ ազգային կայացման ավանդույթն է, որը խաթարվել է, երբ Հայաստանը մտել է Խորհրդային Միության կազմի մեջ, որը վերականգնվում է ազգային պետականությամբ, և որի բարձրագույն մարմնավորումն է նույն՝ ազգային պետականությունը: Հայաստանի Հանրապետությունը, փաստորեն, մեր մշակույթին հատուկ «անսասան» ու «հարազատ» այս տրամաբանության քաղաքական մարմնացումն է ու այդ նույն մշակույթի զարգացման՝ ինքն իրեն վերագտնելու պայմանը:

Նկատի ունենալով այս «տրամաբանության» վճռական կարևորությունը՝ այն պետք է դարձնել հատուկ ուշադրության առարկա: Նախ ինքնին ուշագրավ է պետականությունը *մշակութային* տրամաբանության հետ կապելը, քանի որ այս գործողությունն ազգային պետականությունն օժտում է պատմահոգևոր իմաստով ու նշանակությամբ: Մյուս կողմից հետաքրքրական է, որ այս տրամաբանության ակունքը Տեր-Պետրոսյանը դնում է 5-րդ դարում ու հնարավորություն տալիս պարզելու դրա պատմական կոնկրետ առնչություններն ու առանձնահատկությունները: Եվ առաջին քայլը, որ պետք է անել, այն պարզ արձանագրումն է, որ ազգային հակախորհրդային այս տրամաբանությունն իրեն խարսխում է մեր միջնադարյան ավանդույթի վրա: Այնպես որ, ազգային պետականության մշակութային տրամաբանությունն ու դրա պատմահոգևոր իմաստը կապվում են գրեթե գյուտի, դպրության և թարգմանական շարժման այն դարի հետ, որն ավանդաբար որակվել է իբրև ոսկեդար: Այս հարցում Տեր-Պետրոսյանը ոչ միայն կասկածի, այլ նույնիսկ վերլուծության տեղ չի թողնում: Մովսես Խորենացուն նվիրված վերոհիշյալ ելույթն աներկբայորեն վերնագրված է՝ «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»: Վերնագիրը վերարտադրում է ելույթի հետևյալ կարևոր հատվածը.

Խորապես խորհրդանշական է, որ հայ ժողովուրդը ազգային-ազատագրական պայքարի այս վճռական պահին, երբ միասնաբար դնում է անկախ պետականության վերականգնման հաստատուն հիմքերը, հանդիսավորապես տոնում է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» 1500-ամյա հոբելյանը, խորհրդանշական նախ և առաջ այն առումով, որ հայ իրականության մեջ Խորենացին է ազգային պետականության առաջին և միջնադարում չգերազանցված գաղափարախոսը:³

² Տե՛ս Լևոն Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է», *Հայաստանի Հանրապետություն*, 5 հոկտեմբերի 1991 թ.: Ելույթը փոփոխված վերնագրով վերահրապարակվել է ըստ՝ Լևոն Տեր-Պետրոսյան, *Ընտրանի* (Երևան: Հայաստանի Հանրապետության Առաջին Նախագահի արխիվ, 2006), էջ 235-239: Այս վերջին հրատարակության մեջ ելույթի նախնական վերնագիրը սխալ է նշված. «ազգային պետականության» փոխարեն՝ «ազգային պետություն» (տե՛ս էջ 239):
³ Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

Խորենացին ավանդաբար 5-րդ դարը մարմնավորող ամենավառ մատենագիրներից է, մեր Պատմահայրը, որը Տեր-Պետրոսյանի համար նախևառաջ հանձնառու քաղաքական մտածող է, քանի որ նրա *Հայոց պատմությունը* ջատագովում է ազգային պետականության գաղափարը: Տեր-Պետրոսյանը Խորենացուն է հատկացնում ազգային պետականության հիմնական սկզբունքների ձևակերպման ու առաջադրման պատիվը մեզանում:

Նրան է պատկանում ազգի՝ որպես հոգևոր-մշակութային և աշխարհաքաղաքական միավորի ըմբռնման, ինչպես նաև պատմական իրավունքի ու ժառանգականության՝ որպես պետության իրավագործության հիմնավորման պատիվը՝ գաղափարներ, որոնք հետագայում համարյա առանց բացառության դրսևորվեցին բոլոր ժամանակակից ազգ-պետությունների առաջացման գործընթացում և այսօր էլ քաղաքական նկատառումներով դրսևորվում են նոր կազմավորվող ազգային պետականություններում:⁴

Նախ պետք է փարատել որոշ կասկածներ, որոնք կարող են առաջանալ ժամանակակից ընթերցողի մոտ՝ ավելի քան 1500 տարի առաջ ստեղծագործած հեղինակին արդի ազգային պետությունների գաղափարախոս դիտարկելու առնչությամբ: Սակայն փոքր-ինչ ուշադիր լինելու պարագայում, ակնհայտ է դառնում, որ սա զուր ջանք է, քանզի Տեր-Պետրոսյանը Խորենացուն համարում է ոչ թե ազգային պետության, այլ ազգային *պետականության* գաղափարախոս. տեքստից ակներև է, որ հեղինակը քաջ գիտակցում է այս տարբերությունն ու ըստ այդմ ընտրում իր բնորոշումները: Նկատի առնենք նաև, որ Տեր-Պետրոսյանը զուտ քաղաքական գործիչ չէ, որը գաղափարական նկատառումներից ելնելով հեշտությամբ կօգտագործեր պատմական անցյալը ներկայի նպատակների համար: Տեր-Պետրոսյանն ինքը միջնադարագետ է, որի մասնագիտական հետաքրքրություններն ի թիվս այլոց վերաբերում են 5-րդ դարին՝ հայ-ասորական կապերին և թարգմանական գրականությանը: Այնպես որ այս հարցում Տեր-Պետրոսյանի գիտակից զգուշավորությունն ու մասնագիտական իմացությունը հիմք են տալիս առնվազն չանգիտանալու ինքներս մեզ պատմականացնելու ամեն առիթով հիշվող այս դարի հարատևող արժեքը ներկայի համար: Առնվազն 10-րդ դարից սկսած 5-րդ դարը ոգեկոչվել է հայ վերնախավերի կողմից՝ ներկայում ինքնահաստատման նպատակով և այս գործընթացը ոչ միայն չի դադարել, այլև սրվել է 19-20-րդ դարերում հայության մշակութային ու քաղաքական արդիականացման ձգտումների ու ջանքերի համատեքստում՝ շարունակվելով ցայսօր:⁵

Ուրեմն, 5-րդ դարը ոգեկոչելու ավանդույթն այնքան երկար է, որ ինքնին ավելի քան հազարամյակի պատմություն ունի: Կարելի է ասել, փաստորեն, որ 5-րդ դարը չի ավարտվել, և եթե այսօր մոտ երկհազարամյա այս ավանդույթը չափազանց հին է թվում մեր՝ ժամանակակիցներիս աչքում, ապա նախևառաջ թերևս ժամանակագրության տեսակետից: Ի վերջո խոսքը հազարամյակների մասին է: Եվ այդուհանդերձ 5-րդ դարը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մեր *մոր* լինելու եղանակի ավանդույթ՝ սկսած գրերի գյուտից մինչև Վարդանանց պատերազմ ու Խորենացու *Հայոց պատմություն*: Մենք՝ ժամանակակիցներս, այս ավանդույթի մասին հաճախ չունենք այլ ըմբռնում, քան դպրոցական դասարանից ու ազգային քարոզչական խողովակներից ելնող սրբացված հին ավանդույթի՝

⁴ Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

⁵ 5-րդ դարի հայ մատենագրության միջնադարյան հիշատակումների քննության համար տե՛ս Միսաք Խոստիկյան, *Ղավիթ փիլիսոփան* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2020), էջ 33-57: 19-րդ դարում հայերի արդիականացման ջանքերի համատեքստում տե՛ս, օրինակ, Ս. Նազարեանց, «Հայոց ազգի լուսաւորութեան կամ սուրբ թարգմանիչների դարը», *Հիւսիսափայլ*, 1860, թիվ 2, էջ 128-164:

անվերապահորեն ակնածելի պատկերը, որի տիրական հեղինակությանը կարող ենք հակադրել ժամանակակից ապրելակերպն ու քննադատական մտածողությունը: Բայց հեզմական պահն այն է, որ *եղանակը*, որով սա մենք անում ենք՝ հակառակ տեղական ավանդույթին, նախևառաջ եվրոպական զարգացած մշակույթի հետ հաղորդակցվելով արդիանալը, 5-րդ դարի ժառանգություն է, որը դարձել է այդպիսին նախևառաջ Մաշտոցի ջանքերով: Մեր ավանդության մեջ Մաշտոցի երիտասարդ աշակերտներից է հունական իմացականությամբ տեղական գիտելիքն ու բարձր քննադատող խորենացին՝ տոգորված ազգային պետականության այն իդեալներով, որոնք Հայաստանի Հանրապետության առաջին նախագահի համոզմամբ, տոգորել են անկախ ազգային պետության կայացման արդիական գործընթացը:

Այսուհանդերձ, կարևորը ոչ այնքան այս իդեալներն են ինքնին, որքան դրանց ձևակերպման և կենսագործման ընթերցման հիմքում ընկած՝ լավագույնի հետ առանց միջնորդի կապվելով կայանալու «հարազատ» տրամաբանությունը, որն էլ պետք է լինի մեզանում ազգային պետության ու 5-րդ դարի ժառանգության կապը հասկանալու ճանապարհը: Ուրեմն վերստին բռնենք չարչրկված ճանապարհն ու փորձենք ևս մեկ անգամ մոտենալ 5-րդ դարին մեզ հետաքրքրող այս տեսանկյունից:

ՄԱՍ I

ՄԱՇՏՈՑԻԱՆ ԾՐԱԳԻՐԸ

Քաղաքական թագավորությունից՝ գրական թագավորություն

5-րդ դարը մեզ համար սահմանող իրադարձությունը նախևառաջ գրերի գյուտն է: Սա է պատճառը, որ այդ դարի վրա թևածում է Մաշտոցի ու նրա գործունեության տիրական պատկերը, որի վրա էլ անխուսափելիորեն պետք է կենտրոնանանք: Մասնագիտական հատորներ են գրվել և գրվում գրերի գյուտի և Մաշտոցի մասին: Իմ նպատակը դրանց նոր բան ավելացնելը չէ: Ես միջնադարագետ չեմ և իմ պրպտումներն ունեն մշակութային-փիլիսոփայական ուղղվածություն, որոնց նպատակն է պարզել ինքներս մեզ արդիականացնելու տրամաբանության ծագումն ու առանձնահատկությունը՝ ընդհուպ մինչև ազգային պետականություն:

Այս ուղղությամբ առաջին քայլը փաստելն է, որ գրերի գյուտն ու դրան հաջորդած գրական շարժումը տեղի են ունեցել Հայաստանի առաջին բաժանման անմիջական հետնախորքին, այսինքն՝ ինքնուրույն պետականության *կորստի* պայմաններում: Քաղաքական կորստի և մշակութային զարթոնքի ներքին կապակցությունը դիպուկ կերպով որսացել է Աշոտ Յովհաննիսյանը. «Եկեղեցականների ձեռքով ստեղծվում էր եկեղեցական-ֆեոդալական գաղափարաբանությամբ տոգորված գրական մի թագավորություն, որն իր նշանակությամբ ու դերով սկսում էր փոխարինել Արշակունյաց կործանված թագավորությանը...»:⁶ Քաղաքական թագավորության ավերակների վրա շինվող *գրական թագավորությունը*, Յովհաննիսյանի կարևոր շեշտադրմամբ, եկեղեցականների գործն էր, որոնք փաստացի կորսված ինքնուրույն պետականությունը գրերի գյուտի շնորհիվ բարձրացրին մշակութային մակարդակ, սրբացրին ու

⁶ Տե՛ս Աշոտ Յովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, թիվ 2, 1962, էջ 8:

բանաստեղծորեն առաջադրեցին որպես «քաղաքական ինքնորոշման գաղափար»:⁷ Այդուհետ այս գաղափարն ու դրա թերևս գլխավոր մարմնացումը՝ ազգային պետականությունը, հոգևոր այս բարձունքից ետ՝ դեպի նյութական աշխարհի իջեցնելու խնդիր պետք է լուծեին հայ ազատագրական մտքի ու պայքարի մարտիկները՝ տոգորված վերացած պետականության կսկիծով ու դրա նորոգման տեսիլներով:⁸ Գրերի գյուտից մինչև Ավարայր ընկած խմորումները պետական ինքնուրույնության հոգևոր վերակառուցման՝ սրբագործման, և եղիշեի *Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին* բանաստեղծական երկով՝ ռազմաքաղաքականացման ընթացքն են նշում. ընթացք, որը պսակվում է հայոց աշխարհի «դադարման» («բառնալու») մասին խորենացու ողբով, ինչը կորսված ազգային պետականությունը բանաստեղծորեն հանդես է բերում նրա խորքային խնդիրների բացահայտման քննադատական լուսակում:

Ինքնուրույն պետականությունը՝ որպես *գաղափար*, քաղաքական ինքնորոշման գաղափար սրբագործելու այս՝ կարելի է ասել վճռական ընթացքը հասկանալու բանալին գրերի գյուտի իմաստի պարզումն է, փաստորեն: Բազմաթիվ ու հիրավի հետաքրքրական են գյուտի նշանակության մեկնաբանությունները: Հարացուցային առումով սրանք պտտվում են *ինքնուրույն հավաքականության* առանցքային գաղափարի շուրջ: Այս գաղափարը կարող է ըմբռնվել մշակութային⁹ և կամ քաղաքական¹⁰ կողմերով, շեշտը կարող է դրվել դրա արտաքին դիմադրական¹¹ կամ ներքին հոգևոր¹² նշանակությունների վրա: Այս կողմերն ու շեշտադրումներն իրականում ներկայանում են փոխմիահյուսված: Ավելին, գրերի գյուտի անմիջական պատճառներն ու մոտակա նպատակները կարող են մեկնաբանվել գործնական տեսակետից՝ որպես եկեղեցականների քարոզչական գործունեության համար պրակտիկ անհրաժեշտություն, քանի որ հայոց մեջ քրիստոնեության տարածումն օտար լեզուներով՝ ասորերեն և հունարեն, բախվում էր լուրջ արգելքների:¹³ Բոլոր այս մեկնաբանությունների հիմքում, հարկավ, սկզբնաղբյուրներն են՝ նախևառաջ Կորյունը, խորենացին ու Ղազար Փարպեցին, և նրանք են, որ հնարավորում են այս մեկնաբանությունները կամ առնվազն դրանց հիմքը: Եվ այդուհանդերձ գրերի գյուտի մասին սկզբնաղբյուրների մատակարարած տվյալների տարբեր կողմերի շեշտադրումից անդին կա մի իրողություն, որի առնչությամբ համակարծիք են և՛ (հաճախ իրարամերժ) սկզբնաղբյուրները, և՛ հետագա հեղինակավոր մեկնաբանությունները. *գրերը ստեղծվել են հայոց մեջ քրիստոնեությունը հաստատելու նպատակով*: Սա՝ է այն իրողությունը, որը չի կարող չընդունել ինչպես սկզբնաղբյուրների, այնպես էլ մեկնաբանությունների ընթերցողը: Այլ բան է, որ երկրորդական գրականությունը կրոնական այս իրողությունը մեկնաբանում է կամ բարձրացնելով ազգային և կամ մշակութային ինքնուրույնության ու դիմադրության հարթություն, կամ

⁷ Հովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», էջ 8:

⁸ Իսրայել Օրին այս գործընթացի առաջամարտիկն է արդիական շրջափուլում տեսն Աշոտ Հովհաննիսյան, *Իսրայել Օրին և հայ ազատագրական գաղափարը / Israel Ory und die armenische Befreiungsidee* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2016):

⁹ Օրինակ՝ Հակոբ Մանանդյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ ժողովրդի պայքարը մշակութային ինքնուրույնության համար», ըստ՝ Աշոտ Հովհաննիսյան (խմբ.), *Մեսրոպ Մաշտոց* (Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1962), էջ 25-84:

¹⁰ Օրինակ՝ Nina G. Garsoïan, «Janus: the formation of the Armenian Church from the IVth to the VIIth century», ըստ՝ *Studies on the Formation of Christian Armenia* (London, New York: Routledge, 2010), էջ 79-95:

¹¹ Օրինակ՝ Հ. Մարկվարտ, «Հայոց այբուբենի ծագումը և Մաշտոցի կենսագրությունը», ըստ՝ Հովհաննիսյան (խմբ.), *Մեսրոպ Մաշտոց*, էջ 117- 180:

¹² Օրինակ՝ Ս. Նազարեանց, «Հայոց ազգի լուսաւորութեան կամ սուրբ թարգմանիչների դարը»; Boghos Levon Zekian, «Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet», ըստ՝ Werner Seibt (խմբ.), *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002), էջ 189-198:

¹³ Տես Հովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», էջ 8:

իջեցնում գործնական կյանքի մակարդակ: Իսկ եթե այսպես՝ աշխարհիկ մեկնաբանությամբ չենք իջեցնում կամ բարձրացնում հայ գրերի՝ որպես հայոց քրիստոնեացման միջոցի անժխտելի իրողությունը, ապա վտանգված ենք լինում ընկնելու քրիստոնեության ջատագովության մեջ՝ առաջարկելու եղելության կրոնա-եկեղեցական մեկնաբանություն:

Հնարավոր է, ուրեմն, չարդիականացնել գրերի գյուտի կրոնական նշանակությունն ու միաժամանակ չընկնել կրոնապահպանողական դիրքորոշման գիրկը: Հնարավոր է դուրս գալ այս երկընտրանքից: Սա կնշանակեր ամեն կերպ հավատարիմ մնալ այն իրողությանը, որ գրերը նախևառաջ ունեցել են հավատքի հաստատման ու տարածման գործառույթ, և հարց տալ հենց այդ գործառույթի բնույթի կապակցությամբ՝ մնալով նույն այդ գործառույթի մակարդակում: Ի վերջո ի՞նչ ենք հասկանում քրիստոնեական հավատի տարածում ասելով հայերի պարագայում՝ համաձայն սկզբնաղբյուրների տվյալների: Ո՞րն էր հայոց քրիստոնեացման եղանակի հատկությունը՝ գրերի գյուտից սկսած:

Հարցի պատասխանը, ինչպես նշվեց, պետք է փնտրել Մաշտոցի կերպարի ու գործունեության մեջ, որոնց մասին տեղեկություններ մեզ են հասել նախևառաջ նրա «կրտսերագոյն» աշակերտի՝ Կորյունի միջոցով:¹⁴ Ուսուցչի մասին աշակերտի գրքույկը լայնորեն համարվում է թեմային վերաբերող ամենահավաստի սկզբնաղբյուրը:¹⁵ Եվ խորհրդանշական է, որ հայության մասին առաջին հայերեն գիրքը պետք է վերաբերեր այդ գրքի գրերը ստեղծողին: Այս ինքնավերաբերական տրամաբանությունը կարևոր է նկատի առնել նաև Կորյունի տեքստի բովանդակության կապակցությամբ: Գրքույկի նպատակը Մաշտոցին ու նրա գործունեությունն իբրև ոգևորիչ օրինակ ներկայացնելն ու ժառանգելն է հետնորդներին («յօրինակ քաջալերիչ» (ԻԹ, հմմտ.Բ):¹⁶ Փաստորեն, գրերի գյուտից հետո հայոց քրիստոնեացման ծրագիրն ու գործընթացը բյուրեղացած, եթե չասենք՝ անհատականացված է Կորյունի՝ մեզ ներկայացրած Մաշտոցի կերպարում: Սա նշանակում է, որ Մաշտոցի անձնական փորձը, ինչպես այն պատկերված է Կորյունի մոտ, պետք է դիտվի որպես ընդհանրական օրինակ՝ ինչպես և սազական է միջնադարյան վարքագրական ժանրին, որի շրջանակում է մեծապես տեղավորվում նաև Կորյունի երկը:¹⁷ Ավելին, Կորյունը, ինչպես վայել է միջնադարյան եկեղեցական մտայնությանը, իր պատմությունը հյուսում է աստվածաշնչային պատումների հիման վրա՝ զուգահեռելով Մաշտոցի վարքը Աստվածաշնչի հերոսների՝ այդ թվում Քրիստոսի կյանքի հետ: Սա էլ ավելի է սրում Մաշտոցի կենսագրության՝ որպես հայության՝ քրիստոնեության ընդունման սրբազան օրինակի ըմբռնումը (ԻԳ):¹⁸

¹⁴ Տե՛ս Կորյուն, *Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի*, թարգմանությունը աշխարհաբարի, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Մանուկ Աբեղյանի, աշխատասիրությամբ՝ Արտաշես Մաթևոսյանի (Երևան: Հայաստան, 1994), էջ 83:

¹⁵ Հայտնի է, որ Կորյունից հատվածներ կան պահպանված Ագաթանգեղոսի, Փարպեցու և Խորենացու մոտ: Այս մասին տե՛ս, օրինակ, Ալբերտ Մուշեղյան, «Կորյուն՝ թե Ագաթանգեղոս», ԳԱԱ *Գիտություն* պարբերաթերթ, 1996, թիվ 5, էջ 8-12, Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, թարգմանությունը և առաջաբանը՝ Robert Thomson (Cambridge: Harvard University Press, 1978), էջ 1-61, ինչպես նաև Աբեղյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը», էջ 253-254:

¹⁶ Կորյունը այստեղ նկատի ունի նաև Սահակին, բայց ավելորդ է ասել, որ նրա պատումի գլխավոր հերոսը Մաշտոցն է, ի տարբերություն Փարպեցու, որը գրերի գյուտի պատիվը տալիս է Սահակին: Տե՛ս *Ղազարայ Փարպեցույ Պատմութիւն հայոց թուրք առ Վահան Մամիկոնեան*, քննական բնագիրը՝ Գ. Տեր-Սևրոյանի և Ստ. Մալխասյանի (Երևան: Երևանի համալսարանի հրատ., 1982), էջ 37-41:

¹⁷ Կորյունի երկի ժանրային հարցերի քննարկման համար տե՛ս Մանուկ Աբեղյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը», ըստ՝ Հովհաննիսյան (Խմբ.), *Մեսրոպ Մաշտոց*, էջ 242-305: Կարապետ Մելիք-Օհանջանյան, ««Վարք Մաշտոցի» ժանրը և պատմագրական նշանակությունը», *Բանբեր Սատենադարանի*, թիվ 7, 1964, էջ 49-59:

¹⁸ Հետաքրքրական է դիտել Կորյունի երկի և Հովհանի՝ Հիսուսի «կրտսերագոյն» աշակերտի ավետարանի միջև հնարավոր զուգահեռները:

Մյուս կողմից, Կորյունի ներկայացրած այս գործընթացում ակնհայտ է զուգահեռը Ազաթանգեղոսի մոտ պատկերված հայոց քրիստոնեական դարձի դինամիկայի հետ, որն ունի մի քանի էական առանձնահատկություն. այն տեղի է ունենում սրընթաց ու հրաշալիորեն և ներկայանում է իբրև արմատական շրջադարձ մերժելի *հնից* դեպի ողջունելի *նորը*:¹⁹ Այսպես, արմատական արդիասիրության ոգով, անցյալը պատկերանում է իբրև հին, իսկ ապագային միտված ներկան՝ նոր: Ներկա ժամանակը դառնում է նոր ժամանակը: Այնուամենայնիվ, էական տարբերություն կա հայոց դարձի լուսավորչական և մաշտոցյան տարբերակների միջև: Առաջինը տեղի է ունենում «քինախնդիր վրիժառության»²⁰ իբրև բռնի հավատափոխություն,²¹ այնինչ երկրորդը՝ համերկացիների հանդեպ խոր սրտակցությունից դրված,²² քրիստոնեության ներքին յուրացման արմատական ծրագիր է, որը բռնի հավատափոխությունը ձգտում է դարձնել հոգևոր սեփականություն:²² Եվ պատահական չէ, որ Կորյունը գրեթե ոչինչ չի հաղորդում Մաշտոցի հայրենական՝ նախաքրիստոնեական հենքի ու ժառանգության մասին և իր վարքագրության սիրտը դարձնում է նրա շրջադարձը աշխարհական կյանքից դեպի կրոնականը: Այս շրջադարձը, Կորյունի վերապատկերմամբ, լուսավորման ներքին փորձառություն է, հոգևոր պայծառացման անհատական ճանապարհ, որը փաստորեն հայոց քրիստոնեացման եղանակի 5-րդ դարի մանրակերտն է, ընդհանրական օրինակը: Փոքր-ինչ ծանրանանք դրա վրա՝ դիմելով բնագրին:

Կորյունը Մաշտոցի հենքի մասին նշում է այն, որ նա գյուղից էր («ի Տարօնական գաւառէն, ի Զացեկաց գեղջէ»), ոմն «Երանելի Վարդանի» որդին (Գ): Մաշտոցի այս շրջանի մասին տրամադրած սուղ տվյալների շարքում Կորյունի համար կարևոր է շեշտել, որ նա փոքր հասակից ստացել է հունական կրթություն («վարժեալ հելլենական դպրութեամբ»), (Գ):²³ Զաջորդ քայլը Մաշտոցին Արշակունյաց իշխանության («սպասաւոր արքայատուր հրամանանացն») և զինվորական արվեստի («ցանկալի եղեալ

¹⁹ Տե՛ս Ազաթանգեղոս, *Հայոց Պատմություն*, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյանի (Երևան: Երևանի համալսարանի հրատ., 1983), էջ 435-447, 467, 477: Այս զուգահեռը գտնում ենք նաև Խորենացու մոտ, տե՛ս Մովսես Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, քննական բնագիրը և ներածությունը Մ. Աբեղյանի և Ս. Զարությունյանի, լրացումները՝ Ա. Սարգսյանի (Երևան: ԶԽՍՀ ԳԱ հրատ., 1991), էջ 316-317:

²⁰ Տե՛ս Ազաթանգեղոս, *Հայոց Պատմություն*, էջ 17:

²¹ Կորյունը Մաշտոցի սրտակցությունը նկարագրում է ավետարանչի խոսքով. «Տրտմութիւն է ինձ և անպակաս ցաւք սրտոյ իմոյ, վասն եղբարց իմոց և ազգականաց»: Տե՛ս Կորյուն, *Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի*, էջ 88, հմմտ. էջ 40:

²² Հայոց հեղաշրջման ռազմաքաղաքական և կրթամշակութային այս տարբերակները հետագայում դառնալու էին հայերի արդիականացման երկու հիմնական ճանապարհները՝ արտահայտված մեզանում առաջին հրապարակախոսական բանավեճի մեջ: Բանավեճի մասին տե՛ս Թադևոս Ավդալբեգյան, «Ֆրանսական մեծ հեղափոխությունն ու ժամանակակից հայերը», ըստ՝ *Հայագիտական հետազոտություններ* (Երևան: ԶՍՍՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի հրատ., 1969), էջ 236-239, առցանց հրատարակությունը՝ [այստեղ](#), այց՝ 10 հոկտեմբերի 2021 թ.: Տե՛ս նաև Վարդան Ազատյան, *Արվեստաբանություն և ազգայնականություն. միջնադարյան Հայաստանի և Վրաստանի արվեստները 19-20-րդ դդ. Գերմանիայում* (Երևան: Ակտուալ արվեստ, 2012), էջ 255-256:

²³ Հետաքրքրական է նկատել այս առնչությամբ Ղազար Փարպեցու վկայությունը. «.... հայոց քահանաներից նրան օգնականներ կարգելով ճարտաբան ու խելամիտ մարդկանց, որոնք, երանելի Մաշտոցի պես, մի քիչ գիտեին հունարեն վանկ-վանկ ընթերցելը», տե՛ս *Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն հայոց*, Ժ: Գարսոյանը, ձգտելով ցույց տալ, որ հունասիրությունը միանշանակորեն իշխող չէր հայոց մեջ 4-5-րդ դարերում, իր այդ նպատակին «սազեցնելով» է ընթերցում Կորյունի այս վկայությունը՝ պնդելով, թե Մաշտոցը հունարեն է սովորել, *որպեսզի կարողանա Արշակունիների դիվանում պաշտոն զբաղեցնել* («had been compelled to learn Greek in order to enter into the bilingual royal chancellery»): Տե՛ս Garsoïan, «Janus: The Formation of the Armenian Church», էջ 86: Կորյունի բնագիրը, սակայն, Մաշտոցի՝ հունական դաստիարակություն ստանալու մեջ պաշտոն զբաղեցնելու հեռագնա դիտավորություն չի կանխադրում («Ի մանկութեան տիսն վարժեալ հելլենական դպրութեամբն, կացեալ յարքունական դիւանին....») (Գ): Այս կետում այնքան էլ կարևոր չէ նաև հարցը, թե Մաշտոցն ի վերջո գյուղացի էր, թե ազնվական: Այս խնդրի քննարկման համար տե՛ս Աբեղյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը», էջ 246, ինչպես նաև Մանանդյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ ժողովրդի պայքարը», էջ 33-35: Պատմական իսկության հարցերով զբաղվում են պատմաբաններն ու բանասերները, ինձ հետաքրքրողն այստեղ՝ Կորյունի վերապատկերած Մաշտոցի կերպարն է ինքնին՝ որպես հայոց քրիստոնեացման եղանակի հարատևող մոդել:

զինուորական արուեստին իւրոց զաւրականացն») հետ կապելն է: Ուրեմն մենք ունենք գյուղից սերած, հունական կրթությամբ դաստիարակված և թագավորական տան պետական համակարգում վարչական ու ռազմական ծառայության անցած անձնավորության օրինակ: Այստեղ բոլոր օղակները կարևոր են թվում ու պատկերանում են որպես անձի աճման ու զարգացման ճանապարհ, որի ամեն հանգրվանն իր դերն էր կատարելու Մաշտոցի հետագա լուսավորական գործունեության մեջ: Ժողովրդի մշակութային քրիստոնեացումը Մաշտոցն իրականացնելու էր պետական-քաղաքական գործչի հաշվենկատությամբ և զինվորականի տոկունությամբ՝ նպատակ ունենալով ազգայնացնելու հունական իմացականությամբ տոգորված նոր հավատքն ու հեղաշրջելու իր ազգակիցներին: Բայց այս հեղաշրջումը նախ պետք է ապրեր հեղաշրջողն ինքը:

Գործընթացը, ըստ Կորյունի, սկսվում է արքունի դիվանատանը, երբ Մաշտոցը հաղորդակից է դառնում «աստվածային գրքերին» («աստուածեղէն գրոց», (Գ): Հատկանշական է, որ հոգևոր հեղաշրջման սկիզբը դրվում է գրքով ու ընթերցանությամբ, այսինքն՝ բնութիւնը կրթամշակութային այնպիսի փորձով, որի կենտրոնում գիրն է: Գրով քրիստոնեական հավատի հաստատման ազգային ծրագրի անհատականացված մոդելն է սա: Արդյունքում Մաշտոցը շուտով և արագորեն լուսավորվում է («առ ժամայն լուսաւորեալ») (Գ),²⁴ և ընկղմվում «աստվածատուր հրամանների հանգամանքների» մեջ (Գ):²⁵ Հոգևոր գրականության անմիջական ներգործությամբ շուտափույթ լուսավորման բեկումնային իրադարձություն և հավատի սկզբունքների մեջ խորասուզում («թեւամուխ միջամուխ եղեալ»): այս փոփոխությունների գործնական արդյունքը Մաշտոցի դարձն է «ի ծառայութիւն Աստուծոյ մարդասիրին» (Գ): Մաշտոցի հոգևոր դարձի մի բևեռում աշխարհական կյանքի իշխանասիրական ցանկություններն են, որոնցից նա հրաժարվում է՝ «մերկանում», իսկ մյուսում՝ «ամենակեցույց խաչվածն է», որի խաչակիր զնդին է նախկին զինվորականը խառնվում («ի խաչակիր գունդն Քրիստոսի խառնէր», (Գ): Աշխարհիկ կյանքի իշխանականությունից դեպի հոգևոր կյանքի խորհրդանշականություն անցումը Մաշտոցի պարագայում այնքան վճռական է, որ նա տրվում է կրոնական կյանքի թերևս ամենաձայրահեղ՝ մենակեցական ձևերին, ինչը պերճախոս հպարտությամբ ներկայացնում է Կորյունն իբրև Մաշտոցի ջերմեռանդ տոկունության վկայություններ:

Շատ և տեսակ-տեսակ վշտակեցություններ կրեց ըստ Ավետարանին ամեն բանով. իրեն տալիս էր ամեն հոգևոր վարժությունների – միանձնության, լեռնակեցության, քաղցի ու ծարավի և բանջարաճաշակության, անլույս արգելարանների, խարազանազգեստ ու գետնատարած անկողիների: Շատ անգամ էլ գիշերվա հեշտալի հանգիստն ու քնի հարկը ոտի վրա տքնությամբ վերջացնում էր մի ակնթարթում (Դ):

²⁴ Արեղյանը «առ ժամայն»-ը թարգմանել է «շուտով», որը իհարկե փոխանցում է իրադարձության՝ կարճ ժամանակում կատարվելու իմաստը, բայց հատկապես ժամանակակից ընթերցողի ականջին չի հաղորդում դրա շուտափույթ, իսկույն և եթ կատարվելու իմաստը, որը «առժամայն» բառի բուն և ամենահաճախադեպ նշանակությունն է, որը հատկապես տեղին է թվում լուսավորման կապակցությամբ, և որը Արեղյանը մեկ այլ տեղ թարգմանում է «շատ շուտով» (տես էջ 93, հմմտ. էջ 45): Բառի հին իմաստի համար տես՝ Նոր Հայկազյան բառարանի համապատասխան բառահոդվածը: Նույն նախադասության մեջ Արեղյանը «փութով»-ը թարգմանել է «ջանալով» (ուշ եղեալ փութով ընթերցուածոց = ջանալով ուշադրությամբ հետևում էր ընթերցանությամբ)՝ զրկելով բառն իր մյուս՝ կրկին բուն ու հաճախադեպ՝ «շտապով» իմաստից: Արեղյանի թարգմանությամբ Մաշտոցի առաջին շփումը քրիստոնեական հավատի հետ ու նրա լուսավորումը որոշ չափով զրկվել է արագ ու բեկումնային լինելու առանձնահատկությունից, որը հասկանալիորեն ձգտում է շեշտել ջերմեռանդ Կորյունը: Այս խնդիրը գուցե հարկ է վերագրել բնագրերի աշխարհականացման վերը քննարկված խնդիրներին:

²⁵ Արեղյանն «յաստուածատուր»-ը թարգմանել է «աստվածային»՝ զրկելով բառը Աստծո կողմից տրված լինելու առավել սուր՝ կրոնական իմաստից: Հմմտ. վերի ծանոթագրությունը:

Մարմինը չարչարելով, մարմնի կարիքների ու կրքերի զգայական աշխարհը մերժելով՝ Մաշտոցը վճռապես վեր է ելնում դեպի հոգևոր կյանքի բարձունքներ, որտեղ ձեռք բերած հավատի փորձը՝ «պայծառացումը» (Դ), նա պետք է դարձներ իր հասարակական գործունեության բովանդակությունն ու իջեցներ ետ՝ դեպի ժողովուրդը, որից ելել էր ինքը։ Վերը վար բերելու այս արմատական դիմամիկայով է նշագրված ջերմեռանդ կրոնական դարձած պետական-ռազմական գործչի հասարակական գործունեությունը, որի վառ վկայությունն է մենակեցության պայմաններում իսկ աշակերտներ պահելու նրա նախաձեռնությունը (Դ)։ Հոգևոր հեղաշրջում ապրածն այժմ նույն կերպ պետք է հեղաշրջեր ժողովրդին, որը մոտ հարյուր տարի քրիստոնեություն ընդունած լինելով, փաստացի չէր դարձել քրիստոնյա։ Բուզանդի հայտնի խոսքերն այս տեսակետից չափազանց ուսանելի են. «.... երբ նրանք քրիստոնեության անունն ստացան՝ այդ (կրոնը) հանձն առան հարկից ստիպված՝ իբրև մի մարդկային սովորություն, իբրև մի մոլորություն, առանց ջերմեռանդ հավատի»։²⁶

Մաշտոցն սկսում է իր քարոզչական գործունեությունը Գողթնից, որը դեռևս Խորենացու վկայությամբ՝ ավանդաբար հայտնի է երգեցողության, վիպասանության և գինեգործության հեթանոսական խոր ավանդույթներով։²⁷ Ընտրությունը, ուրեմն, պատահական չէ։ Կորյունի պատկերմամբ՝ ժողովրդի դարձի բերման այս առաջին փորձն արդեն իսկ խտացնում է գրերի գյուտի և ազգային դպրությամբ քրիստոնեացման հետագա քայլերի մի շարք էական կողմեր։ Նախ լուսավորման ենթական հանդես է գալիս որպես անկարգ ու անխման և մինչև դարձի գալն ինքնին ոչ մի արժեքավոր բան չներկայացնող խոպան հող («յանկարգ եւ յանդարման տեղիս»), որը նաև ու հատկապես բարոյապես է անկարգ՝ թաղված սատանային ծառայող թշնամական մշակույթի մեջ («սատանայական դիւապաշտ սպասաւորութիւն») (Ե)։ Երկրորդ, լուսավորման գործը Կորյունը ներկայացնում է որպես այս մշակույթից անհավատներին Ավետարանով «գերելու» և Քրիստոսին հնազանդեցնելու զորավոր գործընթաց։ Երրորդ, Կորյունը շեշտում է, որ այս գործընթացը «հայրենական ավանդույթներից» կտրելու բացահայտ նպատակ է հետապնդում։ Մեջբերեն ամբողջությամբ. «.... գերեալ զամենեսեան ի հայրենեաց աւանդելոց, եւ ի սատանայական դիւապաշտ սպասաւորութենէն՝ ի հնազանդութիւն Քրիստոսի մատուցանէր» (Ե)։ Եվ վերջապես, դարձի բերման մարտական գործընթացն ուղեկցվում է հրաշքներով ու ներկայնում որպես դևերի հալածանք (Ե)։ Արդյունքում լուսավորումը, լինելով կրոնաքարոզչական ձեռնարկ, խառը զանգվածը կարգի բերելու և ժառանգված տեղական սովորություններից մաքրագործելու նպատակ է հետապնդում։

Ահա այս դարձը հաջողելու և համազգային մասշտաբով կենսագործելու նպատակով է, որ Մաշտոցը զգում է գրերի կարիքը։ Գրերը, այսպիսով, պետք է լինեին քրիստոնեական հավատի հաստատման ու հնարավորինս լայն տարածման միջոց. սա՛ է գյուտի բուն պատճառն ըստ Կորյունի։ Փաստորեն, գրերի անմիջական առիթը Գողթնում Մաշտոցի քարոզչական գործունեությունն էր, որը նրա մեջ խոր տրտմություն էր առաջացրել իր «եղբայրների ու ազգակիցների» կացության առիթով և ըստ ամենայնի նաև լիարժեքորեն չէր հաջողվել, քանի որ Կորյունի իսկ վկայությամբ գրերը ստեղծելուց հետո Մաշտոցը կրկին վերադառնում է Գողթն՝ քարոզելու և քրիստոնեական հավատը հիմնարկելու (Ե,

²⁶ Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, *Պատմություն հայոց*, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Ստ. Մախխաթյանի (Երևան։ Հայաստան, 1968), էջ 91։

²⁷ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 84, 176, 191-192։

ԺԳ):²⁸ «Հայրենական ավանդույթներից» պոկելն ու դեպի «քրիստոսաբեր փրկություն» (Ե) մարդկանց հոգեպես շրջելն ամենևին հեշտ գործ չէր, բայց հենց սա էր մաշտոցյան ծրագրի նպատակը: Այս կետում արդեն, որոշ չափով կարող ենք պատասխանել վերը բարձրացված հարցին՝ թե ո՞րն է հայոց քրիստոնեացման եղանակի հատկությունը գրերի գյուտից սկսած: Դա շրջման տրամաբանությունն է՝ *դարձը* բառի բուն իմաստով, և գրերի գյուտով կրոնական *դարձն* ու կրթամշակութային *շրջադարձը* անքակտելիորեն կապվում են *դառնալու* գործողությամբ: Շրջումը ստանում է դառնալու՝ փոխարկվելով կայանալու իմաստ. եթե չես շրջվել, ոչինչ էլ չես դառնա: Այսպես, ազգային քաղաքակրթական կայացումը *դառնալով* է, որ տեղի է ունենում. այն դառնում է զգայամարմնականորեն հարազատ տեղական ավանդույթներից երես թեքելով վերզգայական հոգի ձեռք բերելու ծրագիր: Եվ Մաշտոցի համձարը նրա այն ըմբռնման մեջ էր, որ ինքնամերժմամբ կայանալու շրջադարձային գործողությունը հաջողելու համար պետք է այն իրականացվի մշակույթի մակարդակում՝ հարազատ լեզվով: Պետք էր ներթափանցել աշակերտողի աշխարհը, դարձը պետք էր իրականացնել ներաշխարհում՝ հարազատ լեզվի մակարդակում: Այսպես բանավոր խոսքը շրջվեց, դարձավ գրավոր. այն խորհրդանշականացվեց, կտրվեց մարմնի անմիջական զգայական ու կրական կապերից, կարգավորվեց, դարձավ արձանագրելի ու սրբազան՝ վերածվելով հոգևոր բովանդակություն հաղորդելու և մարմնին հակառակ՝ ներքին հոգու ձևավորմամբ դարձի բերելու՝ *հեղաշրջելու* գորավոր միջոցի: Այսպես Մաշտոցը կարծես լեզուն շուռ տվեց լեզվի դեմ, և այդուհետ գրավոր դարձած հարազատ լեզվով էր, որ պետք էր մաքրվել հարազատ ավանդույթներից:

Մաշտոցը և թարգմանական դարձը

Հարկավ, գրով նոր թափ առած քրիստոնեական դարձն ուներ աշխարհաքաղաքական կառուցվածք: Սասանյանների իշխանության տակ գտնվող Պարսկահայաստանում այն հաստատում ու տարածում էր Արևելահռոմեական Կայսրության պետական կրոնը (այս անելն այդ միջոցին մերժելի չէր Սասանյանների համար): Դարձը, այսպիսով, աշխարհագրորեն արևմտյան, իսկ քաղաքականապես՝ բյուզանդական կողմնորոշում էր ենթադրում: Գրերի ստեղծման և թարգմանական շարժման Կորյունի նկարագրությունը հաստատում է այս դասավորությունը: Մաշտոցը գրերը չի ստեղծում հայրենիքում՝ Պարսկահայաստանում, այլ աշակերտների հետ ուղևորվում է Արևելահռոմեական կայսրության ասորական և հունական քրիստոնեության կենտրոններ՝ Եդեսիա և Սամոսատ, որտեղ, վայելելով տեղի եկեղեցականների ու իշխանությունների ընդունելությունը, վերստին անցնելով ճգնությունների միջով, աստվածային շնորհով ստեղծում և տեղական գործիչների օգնությամբ մշակում է գրերը (Ը): Ավելին, Կորյունը վկայում է, որ նա նպատակադրված կերպով իր հետ վերցրած մանուկներին այս քաղաքներում տալիս է ասորական և հունական դպրության՝ հայրենիքի լուսավորման գործին իրենց մասնակցությունը բերելու մտադրությամբ (Է): Փաստորեն Մաշտոցը շրջվում է դեպի արևմուտք և այնտեղ ձեռք բերածը ետ բերում Պարսկահայաստան՝ ի սպաս նրա «քրիստոսաբեր փրկության»: Այս դասավորությունը դարձի և հայոց լուսավորման կառուցվածքի բնույթն է ներկայացնում այնպես, ինչպես Մաշտոցի՝

²⁸ Այս կապակցությամբ Աբեղյանը գրում է. «Բայց Մաշտոցն այնքան միամիտ չէր, որ կարծեր, թե գողթենցիք իսկապես քրիստոնյա դարձան, ինչպես ինքը կցանկանար: Անշուշտ նրանք էլ միայն «քրիստոնեության անունն առան»: Հեթանոսությունն իր առասպելներով ու վեպերով Մաշտոցից հետո դեռ երկար դարեր ապրեց Գողթնում: Եվ Գողթնը մենակ չէր»: Տես Աբեղյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը», էջ 248:

հավատի գալու անհատական ճանապարհն էր անցել հելլենական դպրությունից դեպի քրիստոնեական հավատ և լուսավորչական գործունեություն:

Վերադառնալով հայրենիք՝ Մաշտոցը ծավալում է կրթաուսումնական լայն ու հետևողական աշխատանք, որը նախ փորձարկվում է թագավորի տրամադրած մանուկների առնչությամբ. մանուկներ, որոնք պետք է դառնային գրերը դարձի նպատակով գործադրողները (Ժ): Չափազանց կարևոր է, թե Կորյունն ինչ չափանիշի համաձայն է գնահատում գործի հաջողությունը. «Եվ այնպես հանգամանորեն խորամուխ եղան նրանք օրենքների ու պատգամների մեջ, որ մինչև անգամ բոլորովին դուրս եկան իրենց ազգակցությունից»:²⁹ Աբեղյանը պարզաբանում է. «Այսինքն՝ այլևս նման չէին իրենց բնիկ ազգակիցներին» (Ժ, ծնթ. 3): «Հայրենական ավանդույթներից» կտրելու միևնույն նպատակի, կարելի է ասել կատարյալ արդյունքի մասին է այստեղ խոսքը: Փաստորեն, անճանաչելիության հասնող ազգակցական այլափոխումն է Մաշտոցի լուսավորական ծրագրի անթաքույց իդեալը Կորյունի համար: Այս արձատական մանկավարժությունը, սակայն, միանգամայն ընկալելի կլինի, եթե աշխարհիկացնող արդիական ըմբռնումներով Մաշտոցի լուսավորական գործունեությունը չկտրենք կրոնական դարձի մաքրագործական ծրագրից:³⁰ Հարազատ կենսոլորտից արձատախլմամբ քրիստոնեական հավատքին բերելու այս իդեալով է Կորյունը չափում ազգային ու տարածաշրջանային մակարդակով Մաշտոցի հետագա գործունեության՝ ըստ էության բոլոր հաջողությունները:

Գրով հոգևոր դարձը Կորյունի մոտ ներկայանում է որպես թշնամական խեղ ուժերի մարտական վերափոխում: Դարձի ենթակաների նրա որակումները կասկածի տեղ չեն թողնում այս կապակցությամբ: Մարաց կողմերը (լեռնային Ղարադաղ) Կորյունը բնորոշում է որպես «խուժադուժ», իսկ մարդկանց՝ «դիվական, սատանայակիր, ճիվաղական բարքի», «խեցբեկագույն և կոշտ ու կոպիտ լեզվի» տեր (ԺԴ): Սյունյաց շրջանում աշակերտող մանուկները «գազանամիտ, վայրենի, ճիվաղաբարո» կողմերից էին հավաքված, որոնք այնպես են այլափոխվում հայատառ կրթությամբ, որ հենց «այն վայրենիներից» եպիսկոպոս-տեսուչ են կարգվում (ԺԵ): Նույն կերպ է պատկերանում Մաշտոցի տարածաշրջանային գործունեությունը: Նա հոգ է տանում Վրաստանի՝ «բարբարոսական կողմի» մասին և վրացերենի նշանագրեր հորինում (ԺԶ): Վրաց թագավորը մանուկներ է հավաքում Մաշտոցի համար, որոնց նա նետում է «ուսման բովի մեջ» («ի բովս վարդապետութեան») (ԺԶ): Հնոցի փոխաբերությունն ինքնին խոսում է մաշտոցյան լուսավորության մաքրագործական բնույթի տեսակետից, ինչը հաստատվում

²⁹ Բնագիրը՝ «Եւ այնպէս միջամուխ եղեալ հանգամանօք օրինապատգամացն, մինչեւ բնաւ արտաքոյ իւրեանց բնականութեանն գերծանել»: Տե՛ս Կորյուն, *Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի*, Ժ:

³⁰ Ժամանակակից քննադատական տեսությունների տեսակետից բնագիրը հետաքրքրական է նրանով, որ ազգակցությունը, ազգական կապերն այստեղ նշվում են «բնականություն» բառով՝ հղելով մի կողմից բնածնությանը, մյուս կողմից՝ իսկությանը: Ժամանակակից իմաստով բառը հակառակ է արհեստականին, կառուցվածին, և այս տեսակետից լուսավորության մաշտոցյան մոդելը հիրավի «կառուցասիրական» (կոնստրուկցիոնիստական) է, քանզի նրա՝ կարելի է ասել զլխավոր թշնամին բնական իսկությունն է (որը հարկավ այդպես է պատկերանում հոգեղինասեր գիտակցության ներսում): Այս տեսակետից հետաքրքրական է մաշտոցյան հարացույցի՝ Լևոն Աբրահամյանի մեկնաբանությունը, որը, սակայն, շարունակում է մնալ աշխարհապաշտական (secularist), քանի որ անգիտանում է «կառուցասիրության» քրիստոնեական հիմքերը: Եթե վերջիններս լրջորեն հաշվի առնվեին, ապա ժամանակակից կառուցասիրությունն ինքն այդքան «ժամանակակից» չէր երևա և 5-րդ դարում հայ մտավորականության՝ ազգի «կառուցման» ծրագիրը որոշ չափով կկորցներ իր ժամանակակից հմայքը, որը նույնքան անքննադատ ընդունում է Մարկ Նշանեանը և Աբրահամյանին քննադատում 5-րդ դարն անհիմն արդիականացնելու մեջ: Երկու պարագայում էլ խնդիրը նույնն է. աշխարհապաշտական անկարողությունը՝ կապելու «կառուցասիրական» ու «ապակառուցասիրական» ժամանակակից տեսական հարացույցները քրիստոնեական ժառանգության հետ: Աբրահամյանի տեքստը տե՛ս Levon Abrahamyan, *Armenian Identity in A Changing World* (Costa Mesta: Mazda, 2006), էջ 137-145, իսկ Նշանեանի քննադատական նկատառումների համար տե՛ս նույն գրքի նախաբանը, էջ xiii:

է վրաց մանուկների դաստիարակման ընթացքի Կորյունի նկարագրությամբ. «հոգևոր սիրով ու եռանդով ի բաց քերեց [նրանցից] դևերի ու սնոտի կուռքերի պաշտամունքի շարավահոտ աղտն ու ժանգը, այնքան անջատեց հեռացրեց [նրանց] իրենց հայրենի [ավանդություններից] և անհիշող դարձրեց, որ մինչև անգամ ասում էին, թե՝ «Մոռացա իմ ժողովուրդն ու իմ հոր տունը»» (ԺՁ): Մշակութափոխության տեսակետից չափազանց արժեքավոր են մի կողմից հարազատ ավանդույթների՝ որպես «կեղտի», և կրթության՝ որպես կեղտահանման ընթացումները, մյուս կողմից՝ այն, որ Աստվածաշնչի խոսքերին համահունչ՝ կրթվել նշանակում է վճռապես մոռանալ հարազատ այն ժառանգությունը, որը քեզ հետ բերում են կրթություն՝ վերստին ընդգծելով աշակերտողի արմատական վերափոխման՝ դարձի բերման մաքրագործական օրակարգը: Նույն օրակարգը տեսնում ենք Աղվանքի պարագայում, որտեղ ևս Մաշտոցի համար մանուկներ են հավաքում. թարգմանվում են «աստվածային գրքերը», որոնց օգնությամբ «խսկույն մի ակնթարթում Աղվանքի վայրենամիտ և դատարկասուն և անասնաբարո մարդիկը մարգարեագետ դարձան և բոլոր աստվածային ավանդություններին ոչ մի բանով անտեղյակ չմնացին» (ԺԸ):³¹

Մաշտոցի գործունեության քարտեզը հստակ է. այն գծված է դավանակցության սկզբունքով: Առաջնահերթություն է նախ Պարսկահայաստանն իր ծայրագավառներով, ապա դավանակից հարևանները՝ Վրաստանը և Աղվանքը, որոնք համոզեց են զալիս իբրև նրա գործունեության պտուղներն *ընդունող* կողմեր: Կորյունն ակնհայտորեն Մաշտոցին ու իր գործունեությունը դնում է այս հարևանների համեմատ վերադաս կարգավիճակում. Մաշտոցը նաև նրանց լուսավորիչն է: Բնականաբար բանն այլ է Մաշտոցի և Հռոմեական Կայսրության հարաբերության պարագայում: Մաշտոցը անցնում է «ի կողմանս Յունաց»՝ գրերն ու դպրությունը բյուզանդական իշխանության տակ մնացած հայերի շրջանում տարածելու (ԺԵ): Նա սա անում է Վրաստանում իր գործունեությունն ավարտելուց հետո և Աղվանքում սկսելուց առաջ: Կորյունը, մի կողմից, ջանում է շեշտել այն ջերմ ընդունելությունը, որին Մաշտոցն արժանացել է Կայսրությունում, մյուս կողմից՝ ակնհայտ է նրա խոր ակնածանքը, նույնիսկ կարելի է ասել խոնարհ վերաբերմունքը Կայսրության հանդեպ: Նախ սահմանից արդեն Մաշտոցին պատիվ են անում «մեծ մտերմությամբ ընտանեբար», այսինքն՝ ինչպես հարազատի (ԺԵ): Ավելին, Կորյունը շեշտում է, որ Թեոդոս II կայսրը, իմանալով Մաշտոցի ժամանման մասին, հրամայում է, որ «վայել մեծարանքով Ակունիտ անունով կոչեն սրբին»:³² Այնուհետև Մաշտոցն աշակերտների հետ ուղևորվում է Կոստանդնուպոլիս՝ «աստվածակարգ թագավորներին և աշխարհամուտ դռան հայրապետ սուրբ կաթողիկոսին» ներկայանալու (ԺԵ): Մաշտոցին ապրուստի միջոցներ են հատկացնում պետական աղբյուրներից (եկեղեցի, արքունիք, քաղաք), նա զատիկն անցկացնում է մայրաքաղաքում, իր խնդիրը ներկայացնում է կայսրին, նրանից ստանում «անընդդիմանալի» հրամանագրեր հայ մանուկներ ժողովելու և սովորեցնելու, հայության շրջանում աղանդավորների դեմ պայքարելու, եկեղեցին ամրացնելու, ինչպես նաև իրեն

³¹ Ակնհայտ է, որ Մաշտոցի մանկավարժական արմատական մեթոդաբանության վրա ուշադրություն հրավիրելը ոչ թե ժամանակակից իմաստով դրա «ոչ ժողովրդավարական» լինելու նպատակ է հետապնդում, այլ արդիականացնող մեկնաբանություններին հակառակ՝ մտքից բաց չթողնելու, որ մաշտոցյան լուսավորումը կրոնամաքրագործական բնույթ ու նպատակ ունի:

³² Հունարեն ակոյմիտոս (*ἀκοιμητος*) նշանակում է արթուն, անքուն: Արեղյանը բառը բացատրում է այսպես. «Տքնող, անքուն հսկող, ինչպիսին էր Մաշթոցն իբրև ճգնող» (էջ 49, տողատակի ծնթ. 1): Արեղյանը, փաստորեն, Մաշտոցի այս անվանակոչումը բացատրում է նրա ճգնավորական կյանքով, որտեղ, ինչպես տեսանք, իր տեղն ուներ գիշերները տքնությամբ արթուն անցկացնելը: Հետաքրքրական է, որ այս անունը կարող է վերաբերել հունական վանական համայնքին, որը 420-ի շրջանում հիմնել է Ալեքսանդր Կոստանդնուպոլսեցին, որ հայտնի էր նաև Ակոյմետ անունով: Ակունիտ վանականները պատարագ էին մատուցում օրուգիշեր՝ առանց ընդհատման. այստեղից էլ նրանց անվանումը: Այս ավանդական մեկնաբանությունից տարբեր մեկնաբանության համար տես՝ Օլգա Վարդապարյան, «Ինչպե՞ս Մաշտոցը դարձավ ակնիտ», *Բանբեր Մատենադարանի*, թիվ 23, 2016 թ., էջ 219-230:

«մեծամեծ պարզևներ» տալու մասին (ԺԵ): Մաշտոցը չի վերցնում պարզևներն ու իբրև կայսրության քաղաքականությանը հարազատ գործիչ՝ մեկնում է հրամանները կատարելու: Կորյունը վառ գույներով ներկայացնում է Մաշտոցի ակնածանքը կայսերական իշխանության և կայսերական իշխանության գործվանքը՝ Մաշտոցի հանդեպ:

Եվ երկրպագեց ծիրանափառ օգոստականներին ու սուրբ կաթողիկոսին և [հրաժեշտի] ողջերթ ընդունեց եկեղեցուց ու քաղաքի երևելի իշխաններից, և բոլոր իրայիններով աջողությամբ նստեցին արքունիքից տրված դեսպակների ու կառքերի մեջ, և մեծ փառքով ու պատվով բռնեցին թագավորական ճանապարհները: Եվ բոլոր քաղաքները դիմավորում էին, [և ամեն] քաղաքում երևելի էին հանդիսանում (ԺԵ):

Արևելահռոմեական Կայսրությունը, Մաշտոցի համար իր հավատքի կայսրությունը լինելով, միաժամանակ աղբյուր էր նույն այդ հավատքի իմացության համար: Այստեղ նա կարող էր հաղորդակից լինել քրիստոնեական հավատքի հիմնարար տեքստերի հետ, ինքնակրթվել: Կորյունը գրում է. «Իսկ երանելին իր ուսուցչական գործն անելով՝ կարգի դրեց ու վերջացրեց: Եվ եկեղեցու հայրերի շատ շնորհագիր մատյաններ ձեռք բերելով՝ իր վարդապետության խորությունը ծովացնում էր և լիքը լցվում էր ամեն բարություններով» (ԺԵ): Կրկին «հելլենական դպրությունն» էր, որ վստահելի հիմք էր տրամադրում հենց կրթողի իմացական ու բարոյական ինքնակրթության համար: Այս՝ իրականում շատ կարևոր հանգամանքը վերահաստատվում է, երբ Կորյունն անդրադառնում է Յայաստանում դպրության գործի *զարգացմանը*, որն ընթանում էր ասորականից դեպի հունական դպրության յուրացման ճանապարհով: Հենց այս ուղին էլ հստակորեն ուրվագծվում է Կորյունի մոտ: Մաշտոցը գրերի խնդիրն լուծում գտնելու նպատակով նախ մեկնում է Ասորիք, ներկայանում Եդեսիայի և Ամիդի եպիսկոպոսներին: Վերջիններս քաղաքների իշխանների հետ միասին «շատ մեծարանքներ ցույց տալով» իրենց հայ հավատակիցներին, ընդունում են նրանց, հոգ տանում նրանց մասին (Է):³³ Այս պայմաններում է, որ Մաշտոցը հայ մանուկների մի մասին կրթության է տալիս Եդեսիայում՝ սովորելու ասորական դպրություն, իսկ մյուսին՝ ուղարկում Սամոսատ՝ հունական դպրության:

Այս նույն աշխարհագրության ներսում էլ ստեղծվում ու մշակվում են գրերը. գյուտը տեղի է ունենում Եդեսիայում, իսկ գրերը մշակվում են «հելլենական դպրության» գրագրի օգնությամբ Սամոսատում: Առաջին թարգմանությունը՝ իմաստությանն ականջալուր լինելու մասին Սողոմոնի Առակներից հայտնի տողերը, նույնպես կատարվում է Սամոսատում և գրառվում հույն գրագրի կողմից (Ը): Երբ դպրությամբ քրիստոնեական հավատի հաստատման հիմքերը դրված էին և «ազգի դպրությունը» զարգացնելու ու հեշտացնելու հարց էր առաջացել, Սահակն ու Մեսրոպը վերստին զարկ են տալիս թարգմանական գործին (ԺԹ): Այս նպատակի համար նրանք աշակերտներ են ուղարկում Եդեսիա, «որպեսզի սուրբ հայրերի ավանդությունները ասորերեն լեզվից հայերենի դարձնեն ու գրեն» (Ի): Այս անելուց և գրքերը հայրենիք ուղարկելուց հետո նույն

³³ Այս հոգաճությունը պատահականություն չէր, քանի որ Իրանում քրիստոնեության հաստատումն առնվազն Ամիդի եպիսկոպոսի կարևոր առաքելությունն էր, որը իրականացնում էր Կայսրությունը եպիսկոպոսի միջնորդական գործունեությամբ: Ասորի այս եպիսկոպոսը, ուրեմն, Կայսրության իրանական քաղաքականության իրագործողներից էր, և Մաշտոցի ծրագիրը միանգամայն տեղավորվում էր այս քաղաքականության ուղեծրում: Եպիսկոպոսի՝ հռոմեական դեսպանորդ լինելու մասին տե՛ս Երվանդ Տեր-Մինասյան, «Հայոց գրերի գյուտի և այլ հարակից խնդիրների մասին» (1964), ըստ՝ *Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ* (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1971), էջ 428-431:

աշակերտներն արդեն մեկնում են «հունական կողմերը, ուր և ուսումնասիրելով և հմտանալով՝ կարգվեցին հելլենական լեզվից թարգմանիչներ» (Ի): Թարգմանիչների (որոնցից մեկն էր Եզնիկ Կողբացին) այս ուղին ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ հայ դպրության զարգացման ճանապարհը: Եվ պատահական չէ, որ թարգմանիչների մյուս խումբը (նրանց մեջ ինքը՝ Կորյունը) արդեն անմիջապես ուղարկվում է «հունական կողմերը» (Ի): Կոստանդնուպոլսից նրանք, ի թիվս այլ գրքերի, իրենց հետ բերում են Աստվածաշնչի «հաստատուն օրինակներ», որոնց հիման վրա Սահակը Եզնիկի հետ «առաջվա հանկարծագրուտ շտապովի թարգմանությունները հաստատեց բերված ստույգ օրինակներով: Եվ Գրքի շատ էլ մեկնություն թարգմանեցին» (Ի):³⁴ Այսպես հունարեն Աստվածաշունչն ու հունական դպրությունը դառնում են ստույգ ու վստահելի իմացագործական չափանիշներ, որոնցով պետք է ուղղորդվեր ու կանոնակարգվեր հայության քրիստոնեական լուսավորումը՝ դարձը:

Ուրեմն հայկական դպրությունը՝ հունական իմացականությամբ ամրապնդված քրիստոնեական հավատքով, նպատակ ունի մի կողմից հայությանը շրջել դեպի հոգևոր կյանք՝ կտրելով նրան զգայական ու կրական աշխարհից, ազգակցական կապերով կապված համայնական կենցաղից ու պատկերացումներից, մյուս կողմից՝ ներգրավել և ամրացնել նրան տարածաշրջանի քրիստոնեական աշխարհագրության մեջ, որը պսակող գագաթը Արևելահռոմեական Կայսրությունն է: Մեր ինքնության այս աշխարհագրության մեջ հայությունը մշակութայնորեն պոկվում է երկրավոր կյանքից՝ գրով յուրացված հավատը դարձնելով բնակավայր՝ «հոգևոր հայրենիք», և քաղաքականապես վերադաս կարգավիճակում հայտնվում տարածաշրջանի դավանակից հարևանների նկատմամբ՝ մերժելով ավանդաբար տարածաշրջանում գլխավոր տերությունը համարվող Պարսկաստանը: Հետաքրքրական է, որ Կորյունի պատմության մեջ Սասանյան Պարսկաստանն ըստ էության չի հիշատակվում, և կարելի է ասել՝ գրեթե անտեսանելի դարձած ախոյանի կարգավիճակում է: Պարսկաստանի մասին միակ բովանդակալից դրվագում այն հանդես է գալիս որպես քրիստոնեահալած ուժ, որի ծայրահեղ բռնություններին հերոսաբար դիմանում է Մաշտոցի աշակերտներից Հովհանն ու վաստակում «խոստովանողի» անուն (ԻԸ): Իրանական քրիստոնեահալած քաղաքականությանը դիմադրելու հերոսական կարողության մասին այս փոքրիկ դրվագում է երևում Մաշտոցի լուսավորական աշխատանքի մարտական արդյունքը՝ մարմնական կարիքներին ու նյութական պայմաններին հակառակ կատարյալ հոգու իղեալով տոգորված վարքը, որն ամբողջ փայլով պետք է դրսևորվեր փոքր-ինչ ուշ՝ Ավարայրի ճակատամարտում:

Որքան էլ տարօրինակ կարող է թվալ, այսպիսի վարքի սերմանումն է պատճառը, որ Կորյունի մոտ քրիստոնեական դարձը արտաքին թշնամու դեմ հայությունը ժողովելու բացահայտ նպատակ չի հետապնդում: Բացահայտ նպատակը, ինչպես տեսանք, դարձն ինքն է, որի մի ծայրում հոգևոր կյանքի խոստումն է, մյուսումն՝ պոկումը «բնականությունից» և «հայրենական ավանդույթներից»: Իրանին դիմակայելը չարտահայտելը չարժե մեկնաբանել զուտ որպես քաղաքական նկատառումներից դրդված լռություն, այլ անկեղծ քրիստոնեական հավատ առ այն, որ *հոգևոր* կռվի համար

³⁴ Այս կապակցությամբ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը գրում է. «Աստվածաշնչի այժմ գտնուած հայերէն ծեռագրերի մանրագնին բաղդատութիւնն ու ուսումնասիրութիւնը ցոյց է տալիս նոյնպէս, որ նորա սկզբնականը թարգմանուել է յիրաւի ասորերէնից և ապա խնամքով սրբագրուել յունարէնի համեատութեամբ, բայց այս սրբագրութիւնը միայն Ս. Սահակի ձեռքով չի կատարուել, այլ յետոյ ևս շատ ձեռքեր վերան շարժել են՝ աշխատելով միշտ աւելի ու աւելի մօտեցնել յունարէնին, այնպէս որ հնագոյն ծեռագրերի մէջ աւելի շատ են նախնական՝ ասորերէնից եղած թարգմանութեան հետքերը»: Տես Կարապետ Տեր-Մկրտչյան, *Հայոց եկեղեցու պատմություն*, մասն Ա (1908) (Էջմիածին: Մայր Աթոռի հրատ., 2011), էջ 144-145:

նախևառաջ պետք է համապատասխան *հոգի* ունենալ: Այնպես որ, ինչպես սազական է իսկական եկեղեցական գործիչներին, Մաշտոցի և Սահակի պայքարն ուղղված էր հոգին մարմնի ու ծագման հետ կապող *ներքին* թշնամիների դեմ: Մշակութահոգեբանական մակարդակում մաշտոցյան լուսավորման խնդիրը հարազատական կապերին հակառակ հայոց հոգի ձևավորելն էր, ինչի արդյունքում հայության մշակութային միավորման և տարածաշրջանում հոգևոր առաջնորդության սուբյեկտ դարձնելու կրոնաքաղաքական հարցն էր լուծվում: Ուրեմն, Մաշտոցի նախագիծը նախևառաջ ներքուստ՝ մշակութայնորեն զորանալու արմատական ծրագիր էր:

Ինչպես տեսանք հայոց հոգու ձևավորումն ուներ աշխարհաքաղաքական դասավորություն (ազգակցության վրա հիմնված արևմտա-ասիական հինավուրց ավանդույթների ու վարքութարքի տեղական ձևերի հաղթահարումն արևմտյան քաղաքական կողմնորոշում ունեցող նոր կրոնի միջոցով) և ներքին տրամաբանություն (արմատական շրջադարձը՝ զգայամարմնական տեղակայվածությունից դեպի հոգևոր խոյանք): Հոգին, ուրեմն, պետք է ձևավորվեր հայախոս և հայատառ դարձի միջոցով, այն պետք է դառնար հայ քրիստոնեական հոգի, որն էլ կնույնացվեր հայ քրիստոնյայի հետ: Կրոնադաստիարակչական միջամտությամբ բնական համարված ցեղահամայնական վարքն ու հեթանոսական պատկերացումները պետք է դատապարտվեին որպես սատանայական, աշակերտողը պետք է վճռապես պոկվեր իբրև «աղտ» ըմբռնված իր այդ ժառանգությունից և իղեալում՝ անճանաչելիորեն փոխվեր, մաքրագործվեր, բառի բուն իմաստով լուսավորվեր՝ հոգեղինանար: Գործնականում սա տեղի էր ունենում սուբյեկտի կազմավորման հատկապես հունական մի շարք սկզբունքների ներդրմամբ, որոնք պետք է փոխեին աշակերտողի հոգեկան աշխարհը՝ վերջինիս տալով հստակ ձև ու կառուցվածք, որոնք էլ հենց կկազմեին նրա *բանական հոգին*:

Բանական հոգու հունաքրիստոնեական, թարգմանական բնույթն ու մարտական կոչումը

Աշակերտողների խառն ու կոպիտ դիտված բարքի ու լեզվի *կառուցվածքային ձևավորման եղանակի* մասին լավ պատկերացում է տալիս մարաց կողմերում կրթության մասին Կորյունի նկարագրությունը. «Ձեռք զարնելով և նրանց շատ տարիների ծնունդներին կոկելու՝ դարձրին [նրանց] պարզախոս, հռետորաբան, կրթված, աստվածատուր իմաստությամբ ծանոթ» (ԺԴ): Նախ վերստին նկատենք, որ կրթական գործը բառացիորեն դիտվում է որպես տձև զանգվածին ձև տալու, այն կոկելու (բնագրում՝ «յարդարել») գործընթաց: Այս նոր ձևը գալիս է կերպափոխելու հնավանդ նյութը («հարուստ ամացն ծնունդս»)՝ մարաց կողմերի աշակերտների պարագայում նախևառաջ խոսքի մակարդակում: Բայց լեզվի ու խոսքի այս կոկումը չի կարելի դիտել զուտ որպես տվյալ դեպքին հատուկ երևույթ: Մաշտոցյան հեղաշրջման սիրտն էր լեզուն, և հասկանալի է, որ կրթությունը պետք է կենտրոնանար հենց լեզվի վրա: Կորյունը նախևառաջ առանձնացնում է երկու հատկություն, որ աշակերտողները ձեռք են բերում կրթությամբ «հարդարվելիս». պարզախոսություն և հռետորաբանություն («պարզախոսս, հռետորաբանս»): Երկու որակումներն էլ մարաց կողմերի «խեցբեկագոյն և խոշորագոյն» (ԺԴ) լեզվի «կոկված» հակապատկերներն են: Ուրեմն, խոսքի պարզությունն ու հռետորականությունն են այն ձևերը, որ ստանում է հարդարման ենթակա տձև նյութը: Բայց սրանք ինքնին հասկանալի հատկություններ լինելով, մեզ թույլ են տալիս մուտք գործելու կրթությամբ հոգի տալու որոշ սկզբունքների մեջ: Նախ, լինել պարզախոս նշանակում է ի վիճակի լինել խոսելու հստակ (հակառակ բարդի), ճշգրիտ (հակառակ խճճվածի), համարձակ (հակառակ երկչոտի) ու անխարդախ

(հակառակ կեղծի), իսկ լինել հռետորաբան, նշանակում է ի վիճակի լինել խոսելու վարժ ու գեղեցիկ (հակառակ անհմուտի ու տգեղի):³⁵ Այս որակները հղում են ինչպես տրամաբանահիմնական ու բարոյագործնական, այնպես էլ գեղագիտական առաքինություններին: Սրանք բոլորն անտիկ կրթության իդեալներ են, որոնք նախ Բյուզանդիայում սերտել են ուսուցիչները, ապա հայերեն թարգմանել հունարեն աղբյուրներից, որոնք 5-րդ դարից ի վեր մեզանում ունեցել են դասագրքային արժեք: Ծրագրված կերպով ուսուցանվելու էին հունական գիտելիքի ձևեր, որոնք տրամաբանական (նախևառաջ արիստոտելյան տրամաբանությունը Դավիթ Անհաղթի երկերով), քերականական (նախևառաջ Դիոնիսիոս Թրակացու քերականությունը) ու հռետորական (նախևառաջ Աֆթոնիոսի հռետորական նախակրթությունները) կառուցվածքներ էին ներդնելու աշակերտողների մեջ. կառուցվածքներ, որոնք էլ հայրենական ավանդույթների հետ կապված խառն ու կոպիտ զանգվածին տալու էին հոգևոր ձև՝ վերը թվարկված առաքինություններով: Կորյունը հունական իմացականությամբ այսպես «կոկվելն» է համարում կրթվել էական այն տարբերությամբ, որ անտիկ առաքինությունները պետք է դրվեին ի սպաս քրիստոնեական հավատքի ճշմարտություններին («աստուածատուր իմաստութիւն»): Հոգեկան այս նոր կառուցվածքները վկայում են մեր՝ բանական աստծո պատկերը լինելու, մեր՝ բանական հոգի ունենալու ճշմարտությունը:

Անձի ձևավորումը, փաստորեն, հոգեկան ու միաժամանակ հոգևոր հեղաշրջման գործընթաց էր, որը տեղի էր ունենում «հայրենական ավանդույթներից» պոկվելու, մաքրագործվելու ճանապարհով, «որպեսզի ոչ մի սատանայական ծուխ չխառնվի լուսավոր ուսմանը» (ԻԴ): Նրբությունը փաստորեն այն է, որ նյութի տրամաբանական հասկացումն այդ նյութից ազատվելու, փրկվելու ներքին տրամաբանություն էր ստանալու: Այն, ինչ պետք է օգներ խորամուխ լինելու նյութական կյանքի պայմանների մեջ, լռելյայն ու ինքնաբերաբար կատարում է դրանցից վերանալու փրկչական գործառույթ: Այս հեղաշրջման արմատական ու միաժամանակ կրոնական նշանակությունը բացահայտվում է դրա արդյունավետության հրաշագործ բնույթով, որը Կորյունը պարբերաբար շեշտում է՝ նշելով դրա արագագործ, գրեթե ակնթաթային ազդեցությունը «հանկարծ», «առժամայն», «վաղվաղակի» և այլ բառերով (ԺԲ): Այնպես որ, հասկացումը, ինչպես նաև բարոյական ու գեղագիտական առաքինությունները նյութական կյանքի կոնկրետ պայմաններից վճռապես *դառնալու* կրոնական կոչում են ստանում և հենց դրանով մեզ *դարձնում* բանական հոգիներ:

Մեթոդաբանական առումով խնդրի էությունն այն է, որ հեղաշրջող կրթությամբ ներդրված բանական հոգու կառուցվածքները, կրոնական լինելով, միաժամանակ թարգմանական են: Գրերի գյուտի նպատակը՝ ժողովրդի հայալեզու դարձը, ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ թարգմանություն: Մեզանում, սակայն, հայ միջնադարյան թարգմանական գրականության քննարկումներն առավելապես կենտրոնացած են թարգմանական մեթոդաբանությունների վրա, որոնց հիմքում երկու՝ միմյանց հակառակ մոտեցումներ են: Առաջինը 5-րդ դարի առաջին կեսի դասական համարվող թարգմանական գրականությունն է, որի պարագայում խնդիրը նախևառաջ թարգմանող լեզվով բնագրի իմաստի հավաստի փոխանցումն է: Երկրորդը՝ դրան հաջորդած հունաբան դպրոցի թարգմանություններն են, որոնք առաջնորդվում են տառացի պատճենման սկզբունքով, ինչը թարգմանող լեզուն

³⁵ Սրանք բոլորը «պարզախոս» բառի, ինչպես նաև խոսքի կապակցությամբ «պարզ» բառի բացատրություններն են Նոր Հայկազյան բառարանում:

ենթարկում է թարգմանվող լեզվի օրինաչափություններին:³⁶ Այս քննարկումները վերաբերում են նախևառաջ թարգմանության մեթոդաբանական գործառնություններին ու նպատակներին. մի կողմից թարգմանությունը մեկնություն է, մյուս կողմից՝ պատճենում: Բնականաբար նախապատվությունը ավանդաբար տրվել է առաջինին՝ չանգիտանալով սակայն երկրորդի արժեքը հատկապես հայերեն տեսական լեզվի և լեզվական մշակույթի հարստացման գործում: Երևի պատահական չէ նաև, որ հայերեն «թարգմանություն» բառը նախևառաջ նշանակում է մեկնություն, բացատրություն:³⁷ Թարգմանական գրականության այս մեթոդաբանական-բովանդակային քննարկումներն անգիտացել են *թարգմանության գործողության բնույթի* հարցը մեր հին մատենագրության մեջ: Ի՞նչ է ենթադրել թարգմանելու գործողությունը, ինչպե՞ս է այն ըմբռնվել: Ի վերջո թե՛ մեկնելը, թե՛ պատճենելը միևնույն՝ թարգմանական գործողության եղանակներ են: Ուրեմն, որն է այդ գործողության բնույթը: Միջնադարյան մեր ավանդություն հաճախ հանդիպող երևույթ է թարգմանելու գործողությունը *դարձ* բառով բնորոշելը՝ այդ թվում 5-րդ դարի «դասական» շրջանին պատկանող երկերում:³⁸ Ինքը՝ Կորյունը, օրինակ, գրում է. «Իսկ երանելոյն Սահակայ զեկեղեցական գրոց գումարութիւնն կանխաւ ի յունական բարբառոյն ի հայերէն դարձուցեալ» (Ի): Արեղյանը թարգմանում է՝ բառը նույնությամբ պահպանելով. «Իսկ երանելի Սահակն առաջ հունարեն լեզվից հայերեն էր դարձրել եկեղեցական գրքերի ամբողջությունը» (Ի): Ակնհայտ է դարձի՝ որպես շրջման իմաստը, որը ճիշտ նույնն է, ինչ հոգևոր դարձի՝ *հեղաշրջման* պարագայում: Կորյունը այդպես էլ նկարագրում է դպրությամբ հայոց դարձի տիպարի՝ Մաշտոցի հավատափոխության վճռական փորձառությունը. «Եւ յետ այնորիկ ըստ աւետարանական չափուցն՝ ի ծառայութիւն Աստուծոյ մարդասիրին դարձեալ» (Դ): Մաշտոցը երես է թեքում աշխարհական կյանքից և շրջվում, *դառնում* դեպի Աստված:³⁹

Դարձի փորձառությունը, ուրեմն, թարգմանական է, իսկ թարգմանական փորձառությունը՝ դարձի փորձառություն: Կրոնական դարձի ու թարգմանության այս փոխմիահյուսումը կարելի է համարել մաշտոցյան դպրության՝ հետևաբար մեր ազգային կայացման նախագծի սիրտը: Այս նախագծի կրոնաթարգմանական բնույթն է վերապատկերում Կորյունը, երբ հիացականորեն նկարագրում է հայախոս դարձած Ավետարանի հերոսների հաղթական մուտքը Չայաստան, որն «անպայման սքանչելի լիներ» (ԺԱ): Իբրև դարձ ըմբռնված թարգմանությունը բացահայտում է թարգմանելու գործողության և թարգմանելու նպատակի համընկնման իմաստը: Այս՝ հիրավի մեծ իմաստի առկայության պարագայում է միայն, որ թարգմանությունն ու թարգմանիչները կարող էին սրբացվել մեր

³⁶ Հակիբը և օգտակար ակնարկի համար տես Գոհար Մուրադյան, *Չունաբանությունները դասական հայերենում* (Երևան: Նաիրի, 2010):

³⁷ Հայերեն բառն ունի ասորական և եբրայական ծագում: Եբրայական ավանդություն այն ևս վերաբերել է մեկնությանը, բացատրությանը, ինչպես նաև Սուրբ Գրքի բանավոր ընթերցմանը:

³⁸ Թարգմանելու՝ որպես շրջելու, դարձնելու բնույթը ամրագրված է Նոր Հայկազյան բառարանում *verto, versio* լատիներեն համարժեքներով, որոնք «թարգմանեն», «թարգմանութիւն» բառահոգվածներում զուգորդվում են «մեկնության», «բացատրության» հիմնական իմաստները բացորոշող հունարեն և լատիներեն այլ համարժեքներին: Վիլլոտի լատիներեն-հայերեն բառարանում ևս թարգմանությունը տրված է շրջելու, դարձնելու իմաստով (տես *verso, versio, verto, vertere* բառահոգվածները): Չափազանց հետաքրքրական է, որ Վիլլոտը լատիներեն *translatio*-ն թարգմանում է բառացի՝ «անդրաբերություն», «անդրափոխություն»՝ սահմանից այն կողմ տարվելու և ըստ այդմ՝ փոխվելու գործողության տեսակետից: Պետք չէ մոռանալ նաև, որ անգլերեն *translation*-ի կրոնական իմաստը շարունակում է պահպանել թարգմանության այս խորքային ֆիզիկական իմաստը, որն այս պարագայում վերաբերում է սրբի մասունքների տեղափոխմանը: Մեր ավանդություն այս ծեսը բնորոշելու համար գործածվում է փոխադրել բառը, որը ինչպես կտեսնենք, մեզանում օգտագործվել է գրական թարգմանության գործողության բնույթը նշելու համար: Տես *Մայր Մաշտոց*, հ. 1, գիրք 1 (Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2012): Ի վերջո հատկանշական է, որ 1969 թվականի Լեզվի ինստիտուտի բացատրական բառարանը, պահպանելով հին ավանդույթը, թարգմանելը բացատրում է հենց դարձնել բառով. «Որևէ գրավոր կամ բանավոր խոսք մի լեզվից դարձնել մի այլ լեզվի»:

³⁹ Արեղյանի ճշտված թարգմանությամբ՝ «դարձավ մարդասեր աստծու ծառայությանը», տես Կորյուն, *Վարք Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի*, էջ 39:

ավանդույթում՝ դիտվելով իբրև հայության և տարածաշրջանի մաքրագործական հեղաշրջման՝ *դարձի* առաջամարտիկներ: Նրանք էին, որ ազգակցության վրա հիմնված կենցաղն ու բարքը սրբազնացված թարգմանություններով մաքրելու և բանական հոգի ներդնելու հեղափոխական նպատակ էին հետապնդում. նպատակ, որտեղ աշակերտողն ինքը *թարգմանվում* էր անտիկ իմացության հայերեն թարգմանություններով՝ ի փառս Աստծո: Ազգային ինքնության՝ որպես հայոց բանական հոգու կառուցման այս նախագծի իդեալը թարգմանվող և թարգմանող սուբյեկտն է, որի ներսում հասկացողական, բարոյական ու գեղագիտական առաքինությունները հանդես են գալիս որպես «բնականությունից» սրբված և սրբացված սկզբունքներ: Բանական հոգու կարողություններն իրենց հերթին դեպի այս բարձր սկզբունքները մեզ ուղղորդելու գործառույթ են իրականացնում այնքան, որ մոտ երկուհազարամյա մեր լուսավորական ավանդույթի ներսում, ձգտել տրամաբանորեն հասկանալ, բարոյապես գործել ու գեղագիտորեն զգալ նշանակում է ինքնաբերաբար հայտնվել մեզ ու մեր շրջապատը հունաքրիստոնեական իմացության կառուցվածքների տեսակետից թարգմանելու դիրքում:

Այս թարգմանությունն է, որ կարգավորելով՝ հասկացողությամբ ընկալելի և քննադատաբար ընդունելի է դարձնում հակառակ դեպքում խառնափնթոր ու մերժելի տեղական իրողություններն ու մեզ օժտում վերջիններս փոխելու, այն է՝ *թարգմանելու* նպատակով գործելու լուսավորչական կոչմամբ: Մեր լուսավորական ավանդույթի կրոնաթարգմանական բնույթը մեզ պոկում է մեր աշխարհագրական ավանդական զետեղվածությունից՝ վճռապես կտրելով մեր սեփական ու տարածաշրջանային՝ հատկապես ոչ դավանակից մշակութային ժառանգությունից: Այսպիսով մեր ինքնության քաղաքակրթական կենսավայրը հունաքրիստոնեական թարգմանության աշխարհն է, որը 5-րդ դարից մեզ ժառանգված «պաշտպանական համակարգ» է՝ ուղղված նախ ներքին, ապա արտաքին թշնամիների՝ նախևառաջ ու գլխավորապես տարածաշրջանի հեթանոսական մշակույթի և այն ներկայացնող ուժերի դեմ: Սա մեր բանական հոգու մարտական կողմն է, մեր *հոգևոր* կռիվը՝ բառի բուն իմաստով:

Քաղաքական տեսակետից, ինչպես տեսանք, մեր կրոնաթարգմանական հոգին ենթադրում է հակաիրանական հունասիրական կողմնորոշում, որը հայությանը ոչ միայն պոկում էր ավանդաբար իրանական ազդեցության ոլորտում գտնվող տարածաշրջանից, այլև դարձնում այդ «պոկման» առաջամարտիկը՝ օժտելով տարածաշրջանի լուսավորչի բարձր կոչմամբ: Բանական հոգու քաղաքական այս կառուցվածքը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ հայության ինքնության ու քաղաքակրթական բաղձանքների կառուցվածքը, որն իր քաղաքական խտացումն ստացավ Ավարայրի ճակատամարտի ժամանակ, երբ տարածաշրջանում մեկուսացած հայության առաջնորդներն օգնության խնդրանքով դիմեցին դավանակից կայսրության՝ Բյուզանդիայի օգնությանը: Մաշտոցի նշանավոր աշակերտներից Յովսեփ Ա Վայոցձորցու (նույն Յովսեփի, որ Կորյունին պատվիրում է գրել իր երկը) անունից Թեոդորոս II-ին գրված նամակը նպատակ ունի «երկիրն Արևմտից» մարդասիրությամբ կառավարող տիրակալին տեղյակ պահել «Արեւելից» թագավորի չարամտությունը, օժանդակություն խնդրել նրանից, «և եթե նա կամենա, նրա ծառայության տակ» մտնել («նմա իսկ մտանել ի ծառայութիւն»):⁴⁰

Նամակը վերհիշում է Տրդատին և ձգտում ցույց տալ խորքային կապը հայության և հայ մանկահասակ թագավորին ապաստանած «Յունաց» երկրի միջև ու այդ կապի

⁴⁰ Եղիշե, *Վարդանի և Չայոց պատերազմի մասին*, թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանի (Երևան: Երևանի համալսարանի հրատ., 1989), էջ 142-143:

շարունակությունը ներկայացնում հայոց քրիստոնեության ընդունմամբ («սոյնպէս և զհաւատսն որ ի Քրիստոս՝ ընկալեալ ի սուրբ եպիսկոպոստապետէն Զոռմայ»):⁴¹ «Արևմուտքի» հետ այս սերնդաբանական և հոգևոր կապը անցկացնելով՝ մամակը հայոց քրիստոնյա-արևմտյան կողմնորոշումը հակադրում է «արևելքի խավարասեր որդիներին» («խաւարասէր որդիքն արևելից»), որոնք ցանկանում են կորզել հայության արևմտյան ինքնությունը վկայող հավատը՝ քրիստոնեությունը:⁴² Զատկանշական է, որ Զովեսփը մաս զգուշացնում է կայսրին. եթե նա օգնության չհասնի, «գուցե այս կրակի բոցը ուրիշ աշխարհներին էլ հասնի» («գուցե բազում և այլոց աշխարհաց հասանիցէ տապ բոցոյ սորա»):⁴³ Քաղաքական-դիվանագիտական նկատառումներով հանդերձ (որոնց անդրադառնալը դուրս է իմ նպատակներից)՝ այս մամակում ամրագրված հարաբերությունների դասավորությունը՝ քրիստոնյա-արևմտյան ազգային մույնականացումն ընդդէմ խավարասեր Արևելքի, շատ երկար դեռ պետք է հարատևեր, ինչպես պետք է հարատևեր և այն, որ Արևմուտքը՝ այս դեպքում կայսրը, ի վերջո օգնության չեն գալիս հայությանը: Ուրեմն, պետք չէ անգիտանալ, որ սա մեր ինքնապատուժի՝ «օքսիդենտալիստական» Արևմուտքն է, հատկապես որ «Արևմուտք» ասելով, 5-րդ դարի մեր նախնիքը հասկացել են Արևելահռոմեական Կայսրությունն ու նրա ժառանգը՝ Բյուզանդիան, որն արևմտաեվրոպական տեսակետից, սակայն, քրիստոնեական Արևելքն է:⁴⁴

Նամակը տոգորող համոզմունքը հոգևոր կյանքը մարմնականից վճռապես գերադասելու այն մույն բարոյականությունն էր, որն ամրագրելու և կրթությամբ տարածելու նպատակ էին հետապնդում մաշտոցյան գրերն ու թարգմանական շարժումը: Օրհասական վտանգին հանդիման՝ այս բարոյականությունը բացահայտում էր իր ճգնակեցական արմատական սկզբունքներից բխող մարտիրոսական հավատամքը, քանզի «Գերադասեցինք մահն աստվածապաշտությամբ, քան կյանքն ուրացությամբ»:⁴⁵ Փաստորեն, հայոց բանական հոգին իր կատարյալ դրսևորման մեջ մարմինը հանուն հավատի գիտակցաբար զոհաբերելու ռացիոնալիստական նպատակ է հետապնդում. նպատակ, որի ներսում ռացիոնալ մտածողությունը հանդես է գալիս իբրև քրիստոնեական ջերմեռանդության բարձրագույն ձև: Եղիշեի սկզբնագիրը հստակ է. Վարդանանց պատերազմը ըմբռնված է որպես ռացիոնալ («բանաւոր») մարդու անձնագոհ կռիվ ընդդէմ իրանական իռացիոնալ հավատքի ու կենսակերպի, որոնց մենք *այլևս* չենք հավատում («մեք ոչ ևս առասպելացն հավատամք»):⁴⁶ «Այլևս»-ը կարևոր է: Այն վկայում է, որ պատերազմում մեր թշնամին մեր իսկ առասպելական մտայնությունն է, որը մենք արդեն իսկ մերժել ենք: Իսկ մերժման շրջադարձային պահը, հարկավ, հայոց դարձն է և գրերի գյուտով դրա ազգային ամրացումը: Թշնամին, ուրեմն, այն մույն՝ համայնական՝ նախնառաջ ազգակցական կապերի վրա հիմնված վարքութարքի մշակույթն է, որից պետք է մաքրվեր հունասիրական կրթությամբ քրիստոնեացված հայը: Վերջինս իր հավաքական, մարտական-քաղաքական մարմնացումն է ստանում Իրանի դեմ համախմբված հայության՝ «եկեղեցու ուխտի միաբանության» մեջ, որի առաջին իսկ վճիռը պահանջում է ընտանեկան կապերի խզում, իսկ այս պահանջը չկատարելը՝

⁴¹ Եղիշե, *Վարդանի և Զայոց պատերազմի մասին*, էջ 144:

⁴² Եղիշե, *Վարդանի և Զայոց պատերազմի մասին*, էջ 144-145:

⁴³ Եղիշե, *Վարդանի և Զայոց պատերազմի մասին*, էջ 144-145:

⁴⁴ Օքսիդենտալիզմը մշակութային և հարակից ուսումնասիրությունների ոլորտ է, որն ի հակադրություն օրիենտալիզմի՝ Արևելքը քննող արևմտյան հայացքի, առաջարկում է դիտել արևմտյան արժեքներն ու մշակույթը արևելյան սուբյեկտի տեսանկյունից: Զասկացության քննարկման համար տես, օրինակ, James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West* (Oxford: Clarendon Press, 1995):

⁴⁵ Եղիշե, *Վարդանի և Զայոց պատերազմի մասին*, էջ 144-145:

⁴⁶ Տես Եղիշե, *Վարդանի և Զայոց պատերազմի մասին*, էջ 70-71: Նույն տեղում Եղիշեն տալիս է մարդու՝ այս տեսակետից հիրավի ապշեցուցիչ ձևակերպում. «բանաւոր աշխարհս՝ մարդս»:

խստորեն պատժում որպես հանցանք. «Հարազատ եղբոր ծեռքը թող բարձրանա այն մերձավորի դեմ, որ դուրս է եկել աստծու պատվիրանի ուխտից. հայրը չխնայի որդուն, և որդին չակնածի հոր պատվից: Կինը կռվի իր ամուսնու դեմ, և ծառան դիմադրի իր տիրոջը: Աստվածային օրենքը թագավորի ամեն բանում, և նույն օրենքից հանցավորներն ստանան իրենց դատապարտությունն ու պատիժը»:⁴⁷

Այս պահանջի մեջ հնչող ժողովրդավարական հեղափոխական ելևէջներն անգիտանալ չի կարելի: Միաժամանակ չի կարելի անգիտանալ նաև այն, որ դրանք ձևակերպված են եկեղեցական իշխանության կողմից որպես արմատական հոգևոր պահանջներ ճիշտ այնպես, ինչպես ռացիոնալիզմն է մեզանում հանդես գալիս իբրև կրոնական ջերմեռանդության ձև: Փաստորեն, ուխտի միաբանության այս պահանջը մաշտոցյան կրոնաթարգմանական հեղաշրջման արդեն գործնական քաղաքական հանգրվանն է, որը հաստատում ու պաշտպանում է «մարմնով» (այսինքն՝ քաղաքականապես) Իրանին, բայց «հոգով» (այն է՝ հավատով ու կրթությամբ) հունաքրիստոնեական մշակույթին պատկանող հայության ինքնությունը: Կորսված ինքնություն պետականության պայմաններում, քաղաքականությունը ևս ստանում է արմատականորեն հոգևոր իմաստավորում՝ դառնալով կրոնաթարգմանական ներքին հեղաշրջման զարգացումը: Ավարայրի՝ մեր բոլոր ազգային կռիվների մայր կռվի պարագայում, թշնամին՝ իրանականությունն ու դրա հետ կապված մշակութային ժառանգությունը, ոչ թե արտաքին, այլ ներքին իրողություններ էին հայության համար. իրողություններ, որոնք քրիստոնեական մոր կրոնն արդեն պախարակում էր որպես *ապականություն*:⁴⁸ Ինչպես վայել է իսկական քրիստոնեական պատերազմին, Ավարայրը նախևառաջ *ներքին* կռիվ էր. հանուն եկեղեցու ուխտի միաբանության նահատակվող սուրբ (իմա «սրբված») Վարդանն ու Իրանի հետ մերժեցող ապական (իմա «կեղտոտ») Վասակը գալու էին մարմնավորելու մեր ներքին կռիվ՝ մեր ինքնության լարման բևեռները: Այնպես որ Ավարայրը նախևառաջ *ինքնահրաժարմամբ մաքրագործվելու ներքին հեղաշրջման պատերազմ*ն է, որով Մաշտոցի մեկ այլ նշանավոր աշակերտը՝ Եղիշեն, մարտականորեն սահմանում է հակաասիական արևմտամետ մեր ազգային ինքնությունն ու այն հանդես բերում որպես բանական նահատակի քաղաքակիրթ ինքնություն: Լեոն այս կապակցությամբ գրում է.

Ջարմանալին, թարմը այն նորությունն էր, որ այժմ Արևմուտքի ներկայացուցիչ էր դարձել մի ազգ, որ մի շարք դարեր իրանականության դրոշի տակ էր գտնվում: Փոխվել էր ընդհարման դաշտը միայն, նա այժմ Հայաստանի հողի վրա էր: Հայերը հանդիսավոր կերպով, վերջին անգամ և ընդմիշտ, կտրվում էին իրենց անցյալից և սեփականացնում էին այն ճակատագիրը, որ Սահակ-Մեսրոպյան գործունեության բնական հետևանքն էր:⁴⁹

Այս «ճակատագրի» հետագծում էր, որ 18-րդ դարի վերջից արդի ազգային կայացման խնդիր ձևակերպող հայության վերնախավերը լայնորեն արժարժում էին Ավարայրը՝

⁴⁷ «Ձեռն եղբոր հարազատի ի մերձավոր իւր լիցի, որ անցեալ իցէ ըստ ուխտ պատուիրանին Աստուծոյ. և մի՛ խնայեսցէ հայր յորդի, և մի՛ ակն առնուցու որդի հօր պատուոյն: Կին կռուեսցի ընդ առն ամուսնոյ, և ծառայ դարձցի ընդդէմ տեռն իւրոյ: Օրէնք աստուածայինք կացցեն թագաւոր ի վերայ ամենայնի, և ի նմին օրինաց ընկալցին յանցաւորք զպատիժս դատապարտութեան»: Տե՛ս Եղիշե, *Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին*, էջ 114, 115:

⁴⁸ Եղիշեի մոտ հին հավատքի ու կենցաղավարության մույնացումը ապականության հետ այնքան հաճախադեպ է, որ առանձին հղումներ տալն ավելորդ է:

⁴⁹ Տե՛ս Լեո, *Մ. Մեսրոպ* (1904), ըստ՝ *Երկերի ժողովածու*, հ. 5 (Երևան: Հայաստան, 1986), էջ 87-88: Լեոն շարունակում է. «Քաղաքական անկախություն այլևս չէին կարող պաշտպանել հայերը, դրա համար նրանք զառամած ազգ էին, ո՛չ ուժ ունեին, ո՛չ եռանդ: Բայց այդ զառամության մեջ մտել էր մի նոր սկզբունք, որ հանդգնության հասնող համարձակություն էր հաղորդել նույն այդ ազգին: Եվ դա մտքի ու խղճի ազատությունն էր, եվրոպականության այդ ամենազլխավոր հիմքը» (էջ 88):

որպես հանուն հայրենիքի նահատակվող ազգային սուբյեկտի ինքնության օրինակելի մոդել:⁵⁰ Արդեն 19-րդ դարի երկրորդ կեսից Րաֆֆին կոչ էր անում հանուն հայրենիքի դուրս գալ ընտանեկան կապերի դեմ, իսկ Փոթուզալյանն ու Պատկանյանը՝ նահատակի սրբազան պայքար մղել հանուն ազգային դատի:⁵¹ Գաղափարական առումով այսպես է բացվել ազգային կուսակցությունների և հայկական մոր պետականության կայացման ճանապարհը, որը 5-րդ դարի հոգևոր հեղաշրջման օրինակով ընթանում էր ինքնանվիրականացման թարգմանական տրամաբանությամբ: Այսպես, հունասիրական քրիստոնեական դպրությամբ դեռևս 5-րդ դարից ազգային կայացման ճանապարհի բռնած հայությունն օժտվում էր Հարավարևմտյան Ասիայում լուսավորության արդիական սուբյեկտի կարգավիճակով, և սա այն կարգավիճակն էր, որը հայ ազգային կուսակցություններն ու պետականությունը պետք է մարմնավորեին հակառակ նախառաջ խանական Պարսկաստանի և Օսմանյան Կայսրության:

ՄԱՍ II

ԽՈՐԵՆԱՑԻՆ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԵՏԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Պետականության կորստից ծնված պատմական իդեալը

Ինքնուրույն պետականության կորստի պայմաններում գրեթե գյուտով սկսվեց հայության՝ որպես հոգևոր-մշակութային ազգի կայացումը: Այս կայացումը տեղի էր ունենում հունական իմացության վրա հիմնված քրիստոնեական դարձի թարգմանական տրամաբանությամբ. տրամաբանություն, որը մշակութային տեսակետից հետապնդում էր ազգակցական կապերով կապված տեղական բարքի մաքրագործման նպատակ, իսկ քաղաքական տեսակետից՝ տարածաշրջանային՝ միջինարևելյան ոչ դավանակից ուժերին հակառակ՝ արևմտամետ սուբյեկտիվության հաստատման նպատակ: Հատկանշորեն, այս դասավորության ներսում ազգակցական ներքին մշակույթը և տարածաշրջանային ոչ դավանակից արտաքին ուժերը (Իրան, և այլք) զգալիորեն համընկնում են: Ուրեմն, սա է 5-րդ դարից մեզ ժառանգված և մեր պետականության հիմքում ընկած «հարազատ» ու «անսասան» տրամաբանության բնույթը: Լավագույնի հետ անմիջականորեն հարաբարվելու մշակութային տրամաբանությունը, փաստորեն, մի կողմից կրոնաթարգմանական և արևմտական է, մյուս կողմից՝ հակաազգակցական և հակատարածաշրջանային, քանի դեռ տարածաշրջանն առանձնանում է ազգակցական կապերի վրա հիմնված հնավանդ մշակույթով: Եվ տարածաշրջանի այս մշակույթը հեղաշրջելու, մաքրագործելու լուսավորական կոչմամբ է օժտում հայությանը 5-րդ դարից մեզ ժառանգված «հարազատ» տրամաբանությունը: Հայության կրոնաթարգմանական այս առաքելությունը քաջ գիտակցում և քաղաքական տեսակետից աներկբայորեն պաշտպանում է ինքը՝ Տեր-Պետրոսյանը.

⁵⁰ Այս տեսակետից տես՝ *Ավարայրի խորհուրդը* գիտաժողովի նյութերն ըստ՝ նունյանուն հրատարակության (Երևան: Մուղնի, 2003): Տես նաև Հենրիկ Հովհաննիսյան, «Սրբախոսություն, թե՞ պատմություն», *Ազգ*, 8 նոյեմբերի 2008 թ.: Նարե Սահակյան, «Ավարայրի ճակատամարտը՝ պետության հիմքում. հայ զրագետի սուրբն ու ժողովրդի դյուցազունը», Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ, 2023, <https://shorturl.at/NF2JF>, այց՝ 12 հունվարի 2025 թ.:

⁵¹ Րաֆֆու *Սամվելի* կողքին Պատկանյանի մասով տես՝ *Վարդապետարան Հայաստանի ազատութեան* (Մարսել: Հայերեն տպարան Մ. Փոթուզալեանի, 1889), էջ 23-24:

Դժվար չէ նկատել, որ Մաշտոցի առաքելությունը սոսկ մշակութային-լուսավորական նպատակ չի հետապնդել: Հայ ժողովրդի աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների առաջնահերթ խնդիրը պարսից բռնակալության դեմ մի հզոր պատվար ստեղծելն էր, որի համար անհրաժեշտ էր ապահովել Անդրկովկասի ժողովուրդների միասնությունը: Այդ գործի իրականացումից հետո հայ գործիչները բնականաբար պետք է ձգտեին քրիստոնեական վարդապետությունը տարածել նաև Կովկասյան լեռների մյուս կողմում բնակվող ցեղերի մեջ, որոնք հայտնի են ալաններ և հոներ անուններով:⁵²

Ակնհայտ է, որ Տեր-Պետրոսյանի համար հայության՝ որպես տարածաշրջանի լուսավորչի քաղաքական կոչումը, մաշտոցյան առաքելության՝ գրով ու դպրությամբ քրիստոնեական վարդապետության տարածման մեջ էր: Այնպես որ, նույնքան ակնհայտ է և այն, որ Տեր-Պետրոսյանի համար աշխարհի ամենազարգացած քաղաքակրթությունների հետ չմիջնորդված կերպով հարաբերվելու մեր կարողությունը նախևառաջ հունական մշակույթի քրիստոնյա թարգմանիչ լինելու, այսինքն՝ տեղական ու տարածաշրջանային վարքուբարքին հակառակ հունաքրիստոնեական քաղաքակրթության սուբյեկտի մաքրագործական կարգավիճակում մեզ դնելու մեջ է:

Բնականաբար Տեր-Պետրոսյանը քաջատեղյակ է, որ 5-րդ դարի հայ թարգմանական գրականության մեծ մասը հենց հունարենից թարգմանություններն են:⁵³ Եվ սրա պատճառը ոչ թե պարզ նախասիրությունն է, այլ այն, որ լուսավորման մեր նախագծում, ինչպես փորձեցի ցույց տալ, մեր հոգեկերտվածքն ինքը ձևավորված է հունական իմացականության ձևերի կրոնաթարգմանական յուրացմամբ: Հետևաբար, խորքային հունասիրությունը մեր «քաղաքակրթական ազգակցությանն» է վերաբերում՝ հակառակ «բնական»՝ մարմնական ազգակցությանը, որով խարսխված ենք Հարավարևմտյան Ասիայի տարածաշրջանում: Լինել քաղաքակիրթ հայ, նախևառաջ, նշանակում է լինել հայալեզու հունասեր քրիստոնյա: Կարող են փոխվել այս դասավորության բաղադրիչները (օրինակ՝ հունասիրությունը՝ եվրոպականության կամ քրիստոնեությունը՝ արդիական աշխարհիկության), բայց մեր եկեղեցու սահմանած այս դասավորությունն ինքը կազմում է մեր ինքնության կառուցվածքը 5-րդ դարի ազգային կայացման թարգմանական նախագծից ի վեր: Եվ պատահական չէ, որ բնույթով կրոնաթարգմանական այս դասավորությունն ընկած է մեր քաղաքակրթական ինքնությունը խարսխող առաջին հայերեն տեքստի՝ նույն Կորյունի երկի հիմքում: Անապատական կյանքի ու մարտիրոսական բարքի ջատագով, քրիստոնեական վարդապետության գիտակ ու ջերմեռանդ կրոնավոր Կորյունի երկը հաճախ է քննադատվել խրթին, ճոռճաբան լինելու մեջ:⁵⁴ Բայց վերջին ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Կորյունի որոշ՝ հատկապես խրթին հատվածներ հունարեն թարգմանելիս դառնում են պարզ ու հասկանալի:⁵⁵ Եվ սա համահունչ է վաղուց հայտնի

⁵² Լևոն Տեր-Պետրոսյան, «Մաշտոցյան ավանդները և հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, թիվ 1, 1981, էջ 71:

⁵³ Տե՛ս Լևոն Տեր-Պետրոսյան, *Հայ հին թարգմանական գրականություն* (Երևան: Սովետական գրող, 1986), էջ 10:

⁵⁴ Տե՛ս, օրինակ, Նիկողայոս Ադոնց, «Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների», ըստ՝ Հովհաննիսյան (խմբ.), *Մեսրոպ Մաշտոց*, էջ 221:

⁵⁵ Տե՛ս Օլգա Վարդապարյան, ««Վարք Մաշտոցի» երկու սրբագրումները եւ Ղազար Փարպեցու Վկայությունը», *Բանբեր Մատենադարանի*, թիվ 18, 2008, էջ 41-57: Վարդապարյանը հնարավոր է համարում, որ Կորյունի երկը կարող է ունեցած լինել հունարեն բնագրեր: Բնագրերի գոյության հնարավորությունը էական ոչինչ չի փոխում, եթե Կորյունի երկը դիտում ենք հեղինակի թարգմանական լեզվամտածողության տեսակետից: Սակայն, հանգամանքը, որ մենք կենտրոնացած ենք Կորյունի մոտ հունական իմացականության առկայության վրա, ինքնին վկայում է մաշտոցյան հեղաշրջման շարունակականության մասին, քանի որ մեր հասկացողական ապարատն ինքը՝ «ազգակցական» կապով կապված է հենց հունականի հետ և արդի գիտության գործիքներով այդ շրջանակում է աշխատում: Եվ դեռ պետք է զան, օրինակ՝ իրանագետներ, որոնք

այն փաստի հետ, որ գրաբարում՝ այդ թվում 5-րդ դարի մեր մատենագիրների պարագայում, ակնհայտ է, որ *թարգմանական մտածողության*, երբ գործածվում են օտարալեզու բառեր և դրանց կողքն անմիջապես դրվում հայերեն համարժեքները. Կորյունի մոտ սա հատկապես վերաբերում է հունաբանություններին:⁵⁶ Եվ սա միանգամայն հասկանալի է, քանի որ գործ ունենք դեպի քրիստոնեություն *դարձած* և «արտաքին» դպրություն ուսանած թարգմանիչների հետ, որոնց հոգեկերտվածքն իսկ կայացել է կրոնաթարգմանական կրթության «բովում»: Այս մասին է հատկապես վկայում Մելիք-Օհանջանյանի այն բացահայտումը, որ Կորյունի տեքստն իր կառուցվածքով հետևում է վերը հիշատակված Աֆթոնիոսի նախակրթություններում ներբող գրելու պահանջներին:⁵⁷ Այնպես որ, մեր ազգային պետականությունը ստորագծող մշակութային տրամաբանության բնույթը հայ եկեղեցու կրոնակաթարգմանական հեղաշրջման նախագծի հարացույցն է՝ հայ քրիստոնյա հունասիրությունը, որի թերևս ամենավառ ներկայացուցիչն՝ Մովսես Խորենացուն, Տեր-Պետրոսյանը համարում է ազգային պետականության գաղափարախոսն ու նորանկախ Հայաստանի քաղաքականության հիմքում ընկած պետական մտածողությունն արտածում հենց նրանից: Ո՞վ է, ուրեմն, Խորենացին՝ որպես քաղաքական մտածող՝ ըստ Տեր-Պետրոսյանի:

Նախ շեշտենք, որ Տեր-Պետրոսյանի համար Խորենացու քաղաքական մտքի կենտրոնում պետությունն է, ըստ այդմ՝ Խորենացին հանդես է գալիս որպես *պետության* քաղաքական մտածող: Պետության գաղափարը, իր հերթին, հիմնված է ազգի հասկացության վրա, որը, Տեր-Պետրոսյանի բնորոշմամբ, Խորենացու համար «հոգևոր-մշակութային եւ աշխարհաքաղաքական միավոր» է: Պատահական չէ, որ Տեր-Պետրոսյանը առաջին հերթին շեշտում է ազգի հոգևոր-մշակութային, այսինքն՝ պետք է ենթադրել՝ կրոնա-լեզվական միավոր լինելու հանգամանքը: Սա պարզ գիտակցումն է այն փաստի, որ «մանավանդ V դարի թարգմանիչները մշակութային ծառայությունից բացի և դրանից ավելի վճռական դեր են կատարել հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության ապահովման և հայ ժողովրդի ազգային դեմքի պահպանման գործում»:⁵⁸ Գրի ու հավատի մշանակությունը, փաստորեն, թարգմանությամբ ազգային ինքնուրույնությունն ապահովելու եկեղեցու քաղաքականության մեջ էր, ինչն էլ թույլ է տալիս ազգը սահմանել նախնառաջ որպես հոգևոր-մշակութային միավոր: Ազգի՝ որպես աշխարհաքաղաքական միավորի ըմբռնումը վերաբերում է աշխարհագրական կոնկրետ տեղանքում նրա քաղաքական գործառնության, որն իր բարձրագույն ձևն է ստանում ինքնուրույն պետականությամբ: Եվ չափազանց հետաքրքրական է Տեր-Պետրոսյանի շեշտադրումը, որ պետությունը, ըստ Խորենացու, իր «իրավագորությունը» հիմնավորում է «պատմական իրավունքով և ժառանգականությամբ»: Սա պետության՝ անցյալին նայող ըմբռնում է, որի պարագայում առաջնահերթությունը կրկին տրվում է հոգևոր, այս անգամ՝ հիշողական սկզբունքին (պատմական իրավունք՝ հակառակ, օրինակ՝ նվաճման իրավունքի), ինչն էլ դառնում է տվյալ պետության իրավագորության հիմքն ու վկայում, որ այդպիսի պետությունն

կրացահայտեն Կորյունի մոտ իրանական լեզվամտածողական շերտերի ներկայությունն ու ի վիճակի կլինեն հարաբերելու դրանք ինչպես հունական, այնպես էլ հնարավոր այլ մշակութային շերտերի հետ:

⁵⁶ Տե՛ս Աբեղյան, «Մեսրոպ Մաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը», էջ 263:

⁵⁷ Մելիք-Օհանջանյան, ««Վարք Մաշտոցի» ժանրը», էջ 49-52: Այլ հարց է, թե սա որքան հիմք է տալիս Կորյունի երկը վճռապես դասելու ներբողի ժանրին: Պետք է ասել, որ Մելիք-Օհանջանյանի հողվածը տողորված է արմատական աշխարհիկությամբ և դա է պատճառը նաև, որ նա Կորյունի երկը ձգտում է հեռացնել միջնադարյան վարքագրության ժանրից ու կապել անտիկ ներբողի հետ՝ Կորյունի տեքստին հակառակ պնդելով, թե ի տարբերություն սրբերի վարքագրությանը՝ Մաշտոցի մասին Կորյունի պատումն մեջ հրաշքները տեղ չունեն: Այդուհանդերձ Կորյունի երկը միանգամայն կարելի է համարել քրիստոնեական վարքագրության և անտիկ ներբողի համակցություն, ինչը համահունչ է 5-րդ դարի մեր ավանդության հունաքրիստոնեական միտվածությանը:

⁵⁸ Տե՛ս Տեր-Պետրոսյան, *Հայ հին թարգմանական գրականություն*, էջ 23-24:

ընթերցվում է որպես նախնյաց ավանդույթի քաղաքական ժառանգության վերականգնման առաքելություն: Պետության այսօրինակ ընթերցումը մատնում է, որ այն ձևակերպված է պետականության կորստի պայմաններում, պետականությունը վերակենդանացնելու բաղձանքով ու նպատակադրությամբ: Այսպես Խորենացին վերակերտում ու մատուցում է այնպիսի պատմություն, որը կօրինավորի ներկայում անկախ պետականությունը վերականգնելու պատմական իրավունքը: Տեր-Պետրոսյանն ընդգծում է. «Եվ այստեղ կարևոր չէ, թե որ նախարարական տոհմի հետ է Խորենացին կապում Հայոց պետականության վերականգնման առաքելությունը, կարևորն ու հիմնականն այն է, որ նա հայ ժողովրդի կեցությունը չի պատկերացնում առանց ազգային պետականության գոյության»:⁵⁹

Խորենացու՝ որպես ազգային պետականության վերականգնման քաղաքական մտածողի այս ընթերցումը Հայաստանի անկախացման գործընթացի գաղափարական ուղղություններից էր, որը Տեր-Պետրոսյանի ելույթից մեկ տարի առաջ արդեն իսկ առաջադրել էր Սեն Արևշատյանը «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին» հոդվածում:⁶⁰ Արևշատյանը ևս պնդում է, որ Խորանեցին քաղաքական մտածող է, որի պատմության «հիմքում դրված է ազգային անկախության գաղափարը»:⁶¹ Այս գաղափարի հիմնավորմանն է ծառայում ողջ պատմությունը, որը հայերին ներկայացնում է իբրև «հնագույն կուլտուրական ժողովուրդների հասակակից» և հետևաբար՝ ներկայում պետականություն նվաճելու տեսակետից նրանց հետ «իրավահասար» սուբյեկտ:⁶² Ինչպես Տեր-Պետրոսյանը, Արևշատյանը ևս շեշտում է, որ Խորենացին հետնորդներին դնում է պատմական անցյալի ժառանգորդի կարգավիճակում. «Եվ այսպես, իր նպատակամետ շարադրանքով, անցյալն ու ներկան հակադրելով, Խորենացին ցույց է տալիս ստեղծված անտանելի վիճակի և օտարերկրյա լծի դեմ անգիջում պայքարի անհրաժեշտությունը՝ հանուն Հայաստանի պետական անկախության վերականգնման»:⁶³ Ղարաբաղյան առաջին պատերազմի ժամանակ գրված այս տողերը հատկապես կարևոր են այն բանի համար, որ հստակորեն ցույց են տալիս պետական ինքնուրույնության վերականգնման իդեալի՝ անտանելի ներկայից (և դրան հակառակ) ծնված լինելու հանգամանքը՝ վերստին շեշտելով պետականության հոգևոր-գաղափարական, սրբազան բնույթը մեզանում, որը հակադարձորեն պետք է ոգևորի նույն այդ դժնդակ ներկան հաղթահարելու, փոխելու գործում:

Փաստորեն, հայության՝ որպես նյութական պայմաններին հակառակ հոգևոր հավաքականության 5-րդ դարի կրոնաթարգմանական իդեալը Խորենացու մոտ պատմականացվում է, ստանում անցյալի հայոց թագավորությունների, հետևաբար՝ պետական իշխանության ձև: Այսպես ազգային պետականությունը հանդես է գալիս որպես *պատմական իդեալ*, որը հմայում ու տոգորում է իբրև ակտիվ ու ակտիվացնող հիշողություն, ներկայի հետ հաստատում ժառանգորդական կապ, հետնորդին տալիս ազգային-ազատագրական պայքարի և պետական ինքնիշխանության վերականգնման «պատմական իրավունք»: Այս է պատճառը, որ Տեր-Պետրոսյանը խորապես խորհրդանշական է համարում, որ Խորենացու *Հայոց պատմության* հոբելյանը նշվում է

⁵⁹ Տե՛ս Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

⁶⁰ Տե՛ս Սեն Արևշատյան, «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին», *Պատմաքաճախական հանդես*, թիվ 3, 1990 թ, էջ 18-25: Այս հոդվածն իմ ուշադրությանը հրավիրելու համար շնորհակալ եմ Գոհար Մուրադյանին:

⁶¹ Տե՛ս Արևշատյան, «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին», էջ 18:

⁶² Նոր բան չէ Խորենացուն որպես ազգային անկախության պաշտպան մեկնաբանելը, նորը, ըստ ամենայնի, ազգային անկախության *վերականգնման* պաշտպան նրան տեսնելն է: Արևշատյան, «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին», էջ 18:

⁶³ Տե՛ս Արևշատյան, «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին», էջ 24:

այն ժամանակ, երբ «հայ ժողովուրդը ազգային-ազատագրական պայքարի այս վճռական պահին միասնաբար դնում է անկախ պետականության վերականգնման հաստատուն հիմքերը»: Հիրավի հետաքրքրական է, որ այս հիմքերը դնելու եղանակը Տեր-Պետրոսյանը ևս արտածում է հորենացուց. «Պա ազգի արժանապատվության և սեփական կարողությունների սառը գնահատման այն սահմանումն է, որ Պատմահայրը տվել է իր հանրահայտ ասույթում»:⁶⁴ Տեր-Պետրոսյանը նկատի ունի «փոքր ածու» լինելով հանդերձ՝ հիշատակման արժանի սխրանքներ գործելու հորենացու միտքը հայ ժողովրդի մասին: Հետևելով խորհրդահայ պատմագրության ավանդությանը՝ Տեր-Պետրոսյանն այս միտքը մեկնաբանում է որպես սթափ ինքնագնահատականի վառ օրինակ՝ շեշտելու, որ մեր սխրանքներն ի վերջո մնում են «փոքր ածուի» սխրանքներ, և չպետք է արկածախնդրորեն կարծել, թե մեր սխրանքը մեզ հիմք է տալիս անցնելու մեր սահմանափակ կարողություններից:⁶⁵ Խորենացին քաղաքական այս գիտակցության օրինակ է Տեր-Պետրոսյանի համար. գիտակցություն, որը քաղաքականությունը կառուցում է «ոտքերդ վերմակիդ չափով երկարացրու» բանաձևի պրագմատիկ տրամաբանությամբ:⁶⁶ Այսպես, Խորենացին հանդես է գալիս որպես Տեր-Պետրոսյանի քաղաքական մտածողության և պետականության ըմբռնման նախօրինակը՝ «հիրավի օրինակելի և իրապաշտական գիտակցություն»:⁶⁷

Փաստորեն «պատմական իրավունքի» վրա հիմնված ազգային-ազատագրական պայքարով անկախ պետականության վերականգնումը, ըստ Տեր-Պետրոսյանի, պետք է ի կատար ածվի սառը դատողությամբ, իրապաշտորեն: Կարող է հարց առաջանալ այն մասին, թե գործի հոգևոր-մարտական բնույթը լավ չի հարաբերվում սառը դատողությամբ դրա իրականացման հրամայականի հետ: Իրողությունը, սակայն, այն է, որ Տեր-Պետրոսյանի քաղաքական մտածողության մեջ այստեղ հակասություն չկա, և հենց այս մտածողությունն է Տեր-Պետրոսյանը արտածում հորենացուց: Եվ եթե չենք ուզում արդիական «արտաքին քննադատության» ենթարկել այս արտածումն ու Տեր-Պետրոսյանի մտածողությունը, ապա մեզ այլ բան չի մնում, քան հավատ ընծայել պատկառելի միջնադարագետին և փորձել հենց Խորենացու մեջ պարզել մարտական ջերմեռանդության և սթափ դատողության լծորդման առանձնահատկությունը՝ ուշադրության կենտրոնում պահելով պետականության նրա ըմբռնումը: Կրկին ստիպված ենք բռնել չարչրկված ճանապարհն ու կենտրոնանալ Խորենացու հանրահայտ ասույթի ու դրա համատեքստի վրա՝ մտքում ունենալով նախորդ շարադրանքում պարզված այն իրողությունը, որ 5-րդ դարի մեր ավանդություն բանական հոգին արմատական կրոնաթարգմանական նախագծի նպատակն ու արդյունքն էր. նախագիծ, որտեղ միաբերվում էին ջերմեռանդությունն ու ռացիոնալությունը:

⁶⁴ Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

⁶⁵ Ստեփան Մալխասյանը Խորենացու *Հայոց պատմության* հրատարակության իր ներածության մեջ գրում էր. «Ոսկե տառերով պետք է արձանագրել Խորենացու այն կարճ, բայց գիտակցությամբ լի խոսքերը, որոնցից երևում է, թե ո՞րքան լավ է ըմբռնում նա մեր ազգի համեմատաբար համեստ դրությունը, և միևնույն ժամանակ սիրում է նրան»: Մեջբերելով Խորենացու նույն միտքը՝ Մալխասյանը եզրակացնում է. «Մի անկեղծ խոստովանություն, որ զգաստության և ինքնագիտակցության օրինակ կարող է ծառայել նույնիսկ մեր օրերում»: Տե՛ս Ստեփան Մալխասյան, «Ներածություն» (1940), ըստ՝ Մովսես Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Ստ. Մալխասյանի (Երևան: Հայաստան, 1968), էջ 34: Հակառակ այս ողջամտական մեկնաբանությանը, Արևշատյանը, օրինակ, Խորենացու նույն միտքը մեկնաբանում է որպես իրենից մեծ ուժերի հետ անհավասար պայքարում հայ ժողովրդի հերոսականությունը պաշտպանող դատողություն: Տե՛ս Արևշատյան, «Մովսես Խորենացին ազգային ինքնիշխանության մասին», էջ 20:

⁶⁶ Խորենացու այս նույն ըմբռնումը Տեր-Պետրոսյանը առաջադրում է նաև լրագրողների հետ իր մի հարցուպատասխանի ժամանակ, տե՛ս Տեր-Պետրոսյան, *Ընտրանի*, էջ 600:

⁶⁷ Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

Հայոց անիմաստասեր բարքը

Ինչպես տեսանք, քաղաքական տեսության առումով Խորենացու միտքը քննարկել են ըստ բովանդակության: Այդպես է վարվել նաև Տեր-Պետրոսյանը: Բայց նույն ելույթում նա ուշադրություն է հրավիրել այն փաստի վրա, որ Խորենացին մեր մշակույթի հիմքում ընկած «հարազատ տրամաբանության» թերևս ամենավառ ներկայացուցիչն է. տրամաբանություն, որն, ինչպես ցույց տվինք, հիմքում կրոնաթարգմանական հունասիրական է: Մեր խնդիրն է, ուրեմն, հետևել Տեր-Պետրոսյանի արդարացի նկատառմանն ու պարզել լավագույնի (տվյալ դեպքում՝ հունականության) հետ անմիջականորեն հարաբերվելու մշակութային տրամաբանության և Խորենացու՝ պետականության ըմբռնման միջև կապը՝ նկատի ունենալով, որ մշակութային տրամաբանությունն ունի ավելի լայն, թեև աննկատ գործառույթ, քանզի պայմանավորում է խնդիրը դնելու ձևը, ի տարբերություն բուն պետականության խնդրին, որը, ինչքան էլ կարևոր, բայց խնդիր է, ինչը դնելու եղանակը ևս պայմանավորված պետք է լինի վերոհիշյալ կրոնաթարգմանական հունասիրական տրամաբանությամբ:

Նախ մեջբերենք Խորենացու բնագիրն ամբողջությամբ.

Զի թեպետ և ենք ածու փոքր, և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ, և զօրութեամբ տկար, և ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ թագաւորութեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս՝ և արժանի գրոյ յիշատակի, զոր և ոչ մի ոք ի նոցանէ պէտ յանձին կալաւ մատենագրել:⁶⁸

Ստեփան Մալխասյանցի աշխարհաբար թարգմանությունը.

Որովհետև թեպետ մենք փոքր ածու ենք և թվով շատ սահմանափակ ու զորությամբ թույլ և շատ անգամ օտար թագավորությունների կողմից նվաճված, բայց և այնպես մեր երկրում էլ գրելու և հիշատակելու արժանի շատ սխրագործություններ են կատարվել, որ նրանցից ոչ ոք հոգ չտարավ գրի առնելու:⁶⁹

Որպես կանոն հատվածը մեջբերելիս դուրս են թողնում վերջին կտորը («որ նրանցից ոչ ոք հոգ չտարավ գրի առնելու»): Այդպես է վարվել Մալխասյանցը, Արևշատյանը, նաև ինքը՝ Տեր-Պետրոսյանը: Մի կողմից սա բնական է, քանի որ հակառակ դեպքում ստիպված պետք է լինել բացատրելու, թե ովքեր են այդ «նրանքը» և շեղվելու բուն խնդրից, մյուս կողմից՝ հենց այս վերջին կտորն է, որ թույլ է տալիս ներթափանցելու Խորենացու մտքի համատեքստի, այն ասելու նպատակի ու քննարկման շրջանակի մեջ: Ավելին, այս կտորը պարզորոշ վկայում է, որ հայոց գնահատման Խորենացու միտքն արտահայտված է բանավեճի մեջ՝ որպես մեղադրական: Իսկ բանավեճի կենտրոնում ոչ թե հայոց ինքնության ձևակերպման խնդիրն ինքն է, այլ գիրը՝ գրանցման խնդիրը: Խորենացու միտքը, ուրեմն, գրանցման արժանի, բայց չգրանցված իրողության հարց է բարձրացնում՝ նպատակ ունենալով քննադատաբար մեղադրել նրանց, ովքեր հոգ չեն տարել, որ գրի առնման արժանի մեր աշխարհը դառնա *գրական աշխարհ*: Խորենացու այս օրակարգը նրան արդարև դնում է մաշտոցյան գրական հեղաշրջման առաջամարտիկի կարգավիճակում: Կորյունը, խոսելով հեղաշրջման կատարյալ արդյունքների՝ գրով անճանաչելիության աստիճան դարձի եկած մանուկների առաջին գրական-լուսավորական (թարգմանական, գրքերի բազմացման և ուսուցչական) գործունեության

⁶⁸ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 70:

⁶⁹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 10:

մասին, ընդգծում է, որ նրանք առաջնորդվում էին հատկապես Մովսեսին տված աստվածային հրամանով «բոլոր եղած բաների մասին – մատյանի մեջ գրել գալիք հավիտենականությանը պահելու համար» («մատենագրել առ ի պահեստ յաւիտեանցն որ գալոցն էին») (ԺԱ): Այս լուսի ներքո պետք է տեսնել նաև Խորենացու մատենագրման պահանջը: Նախ մատենագրումն ուներ սրբազան նշանակություն, քանի որ Աստծո հրամանն էր և հավիտենականության հետ հարաբերվելու մարդկային ճանապարհը: Երկրորդ, այս ճանապարհը գործարկվում էր որպես հիշողության ճանապարհ, քանի որ մատենագրելը նախևառաջ կատարում էր հիշատակման («արժանի գրոյ յիշատակի») գործառույթ և հետևաբար՝ ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ հիշատակագրություն: Մատենագրումը, փաստորեն, սրբազան հիշատակագրում է, որը միաժամանակ սրբազնացնում է մատենագրվածը կառուցվածքային առումով. մատենագրվելիս եղելությունը վերաշինվում է Աստծո պատկերի՝ մարդու բանական հոգու կառուցվածքներով: Գրի առնվելիս եղածը կարծես *հեզվում է՝* գրի կապվում, ստանում տրամաբանական կառուցվածք (գլխավորապես՝ պատճառահետևանքային, որը Խորենացու պարագայում ի կատար է ածվում նախևառաջ ծննդաբանություններով և ժամանակագրությամբ), ներկայանում բարոյական և գեղագիտական չափանիշների ներքո (օրինակ՝ իր սիրելի ու հակակրելի հերոսների մասին խոսելիս): Հայոց անցյալը գրանցել, նշանակում է *պատումի կառուցվածքային մակարդակում* այն հանդես բերել որպես բանական հոգու պատմություն:

Ուրեմն, Խորենացին բանական թարգմանության է ենթարկում անցյալն այնպես, ինչպես իր իսկ հոգին էր հունաքրիստոնեական կրթությամբ դարձի եկել՝ մաքրագործվելով հայրենական ու իրանական ավանդույթներից: Նա հայոց աշխարհը մատենագրությամբ թարգմանում է այս հոգու բանական կառույցների՝ դնելով հայոց «գրական թագավորության» թերևս ամենախոր հիմքերը: Թարգմանական այս հիմնադրումը, լինելով սրբազան, մարտական է ու շահախնդիր՝ ուժով ծառանալով այն ամենի դեմ, ինչն արգելք է հանդիսանում հայության պատմատրամաբանական սրբագործման մատենագրական նախագծի համար: Հայոց աշխարհը գրի առնելով հավերժացնելու անկարողությունն, այսպիսով, Խորենացու համար հույժ պախարակելի է նախևառաջ այն պատճառով, որ վկայում է բանական հոգու նրբին բարձունքներին չհասած անկոկ ու անմշակ մեր նախնյաց մասին: Նրանց դեմ է նախևառաջ ուղղված Խորենացու մեղադրանքը, և նա դատապարտում է «մեր թագավորների և մյուս նախնիների դեպի գիտությունն ունեցած անմտությունը և բանական ոգու անկատարությունը»:⁷⁰ Մեղադրականի առաջին հատվածի պարագայում բնագիրը շատ ավելի կտրուկ է ու միաժամանակ բացահայտող՝ «առ ի յիմաստն տխմարութիւն»: Խորենացին նախնիքին չի մեղադրում պարզապես անմիտ, այսինքն՝ անխոհեմ լինելու մեջ, այլ տխմար՝ տգետ, տհաս լինելու մեջ: Տխմարությունը, փաստորեն, հղում է հասունացած չլինելու իրողությանն ու վերաբերում կոպտությանը, անմշակությանը: Նոր Հայկազյան բառարանը հենց այս տեսակետից է բացատրում բառը՝ «ախմար, տգետ, անփորձ, տհաս մտօք կամ հասակաւ» զուգադրելով լատիներեն՝ *inexpertus, idiota, vulgaris, rudis* բառերի հետ:⁷¹ Սա միանգամայն համահունչ է Խորենացու աստիճանակարգային ընկալման հետ, որը քիչ ուշ նույն նախնիքին պետք է բնորոշի նաև որպես «վայրենի»: Ուրեմն, նախնյաց՝ տհասության հետ կապված տգիտությունը՝ «տխմարությունը», Խորենացու համար վերաբերում է «իմաստին» («առ ի յիմաստն»): Գրաբարում այս բազմաբովանդակ բառը Մալխասյանցը թարգմանել է «գիտություն», որը համարժեք կերպով հասկանալու համար, պետք է ըմբռնել նաև որպես

⁷⁰ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 70, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 10:

⁷¹ Տե՛ս Նոր Հայկազյան բառարանի «տխմար», «տխմարութիւն» բառահոդվածները:

իմացություն և իմաստություն:⁷² Արդյունքում Խորենացու մեղադրանքը ուրվագծում է նախնյաց՝ բառի բուն իմաստով ստորացուցիչ, այսինքն՝ *իջեցված* պատկեր. մեր նախնիքը իմացականորեն չեն *աճել*՝ գրի խորհուրդն ըմբռնելու իմաստության համար և որպես բանական հոգի՝ մնացել են *անկատար*՝ անմշակ: Բանական հոգու կատարելության թարգմանական իր իդեալի տեսակետից ինչպես նախնիքը, այնպես էլ ի դեպ ժամանակակիցները, Խորենացուն երևում են որպես «անբան, թուլամիտ, վայրենի»:⁷³ Այս որակումները ճշտիվ ըմբռնելու համար կրկին խնդիր կա մասնավորապես առաջին՝ «անբան» ածականի առումով: Բառը պետք է հասկանալ ոչ թե ժամանակակից՝ «ալարկոտ», այլ հին՝ «անբանական» և «անխոսուն» (*αλογος, irrationalis, carens ratione et verbo*) իմաստներով, որոնք հղում են «բնական, զգայական, միթական, արտաքին, առանց բանաւոր մտադրութեան» իմաստին:⁷⁴ Բառը, ուրեմն, բանական հոգու հակապատկերն է՝ իռացիոնալը, և զուգակցվելով մտքի թուլության ու վայրենության հետ՝ նշում է զգայամարմնական այն բոլոր արատները, որոնք Խորենացին խտացնում է իր «անիմաստասեր բարք» քննադատական ձևակերպման մեջ:

Հայության սթափ գնահատականը, այսպիսով, ձևակերպված է բանական հոգու կատարելության իդեալի բարձունքից նետված հայացքում՝ անմիջապես հաջորդելով նախնիքի՝ «իմաստի» առնչությամբ տխմարության և բանական հոգու անկատարության մասին ձևակերպումներին: Այս արատները Խորենացու համար ըստ էության շարունակվում են նաև իր ժամանակներում. «Այլ ինձ թուի, որպես այժմ՝ և առ հինսն Հայաստանեայցս լեալ անսիրելութիւն իմաստութեան և երգարանաց բանաւորաց»:⁷⁵ Հայալեզու դարձի կրոնաթարգմանական իդեալի տեսակետից դրժելի ու ցածր այս իրականության վրա, սակայն, թևածում է մի զույգ բացառություն. հայոց պատմության պատվիրատուն՝ Սահակ Բագրատունին և ինքը՝ Խորենացին: «Անիմաստասեր բարքը» հայության՝ Խորենացու աներկբայելի գնահատականն է, որը հղում է զգայական ու կրական այն նույն մշակույթին, որը գրով պետք է ենթարկվեր հոգևոր դարձի: Այս գնահատականի ֆոնին է ծավալվում Խորենացու հայոց պատմությունը, որը միաժամանակ նույն այդ զգայակրական մշակույթի մաքրագործման օրինակ է, որը բանական ողնաշար է տրամադրում հայոց աշխարհի եղելություններին: Եվ կրկին, ինչպես Կորյունի պարագայում, այս ողնաշարը շինվում էր հունական գիտելիքի տրամադրած կառույցների ներդրմամբ: Նախ նկատենք, որ «անիմաստասեր» արտահայտությունն ինքը հունաբանություն է, հունարեն՝ *αφιλόσοφος*՝ անփիլիսոփայական:⁷⁶ Բնորոշումը, սերելով Պլատոնից, նորպլատոնական փիլիսոփայության՝ մասնավորապես Փիլոն Ալեքսանդրացու մոտ մեկնաբանվում է իբրև բանականին հակառակ զգայական կյանքով ապրողի հատկություն:⁷⁷ Ինքնին հետաքրքրական է, որ մերժելի զգայամարմնական մշակույթի Խորենացու հիմնական բնորոշումը ոչ թե որսում է առարկայի առանձնահատկությունը, այլ սահմանում բացասականորեն. նրանով, ինչին հակառակ է առարկան (իմաստասիրությունը): Այս ընտրության մեջ արդեն իսկ երևում է մերժման

⁷² Տե՛ս Նոր Հայկազյան բառարանի «իմաստ» բառահոդվածը:

⁷³ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 71, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 11:

⁷⁴ Տե՛ս Նոր Հայկազյան բառարանի «անբան» բառահոդվածը:

⁷⁵ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 11: Մալխասյանը թարգմանում է. «Բայց ինձ թվում է, որ ինչպես այժմ, այնպես էլ հին հայաստանցիների մոտ սեր չի եղել դեպի գիտությունը և բանավոր երգերը»: Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 71:

⁷⁶ Տե՛ս Նոր Հայկազյան բառարանի «անիմաստասեր» բառահոդվածը:

⁷⁷ Փիլոնը այս մասին խոսում է աղիների հոգևոր նշանակության մասին չափազանց հետաքրքրական մի հատվածում, որտեղ նա պնդում է, թե աստվածային նպատակորության արդյունք հանդիսացող աղիների բացակայությունը սովի անդիմադրելի ցանկություն կառաջացներ, որը Փիլոնը բնորոշում է որպես «անիմաստասեր»: Այս մասին տե՛ս David T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato* (Leiden: Brill, 1986), էջ 315:

արարքն ինքը, մանավանդ որ այն, ինչ հակառակ է զգայամարմնականությանը՝ «իմաստասիրությունը», ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ թարգմանություն, թարգմանություն հունարենից:⁷⁸ Այսպես, բառի ընտրության մեջ իսկ արտահայտվում է այն հունասիրական տրամաբանությունը, որով փորձ է արվում պատմականորեն մաքրագործել հայությունը զգայամարմնական «անիմաստասեր բարքից»:

Այս տրամաբանությունը խորենացին մեթոդաբանական տեսակետից պարզորոշ և բացահայտ կերպով արտահայտում է պատմության երկրորդ գլխում, որին էլ հետևում էր հայոց «անիմաստասեր բարքը» պախարակող գլուխը: Մեթոդաբանական գլուխն ամբողջությամբ նվիրված է այն բանին, թե խորենացին ինչու է նախընտրում հայոց մասին սակավաթիվ հունական աղբյուրներն այն դեպքում, երբ պարսից և քաղաքական մատյանները ավելի շատ տեղեկատվություն են տրամադրում:⁷⁹ Խորենացու համար հունական աղբյուրներն են, որ պատշաճում են իր՝ նախապես արտահայտած նպատակին. պատմել հայոց պատմության դերակատարների «ո՛րտեղից և ի՛նչպես ծագելը համառոտ և հավաստի»:⁸⁰ Խորենացու համար ակնհայտորեն առաջնահերթությունը ոչ թե նյութի քանակն է, այլ դրա կազմման ու ներկայացման մեթոդաբանական որակը՝ վերը նշած բանական ողնաշարը: Այս տեսակետից նա Կորյունի մոտ վկայված սահակ-մեսրոպյան լուսավորման հունասիրական հարացույցի հավատարիմ հետևորդն է. հարացույց, որտեղ հունական իմացությունը ներկայանում է իբրև վստահելի և հավաստի չափանիշ: Եվ ինչպես Կորյունի պարագայում, Խորենացու մոտ ևս, թարգմանական հունասիրությունը միաժամանակ քաղաքական կողմնորոշման և իդեալի խնդիր էր: Ջարմանալի չպետք է թվա, ուրեմն, որ հիմնավորելու համար իր պատմագրության հունասիրական մեթոդաբանությունը, Խորենացին նախ բերում է հունական պետական քաղաքականության օրինակ: Այս կետում, պատմագրություն անելու եղանակը և պետական քաղաքականության ձևը համընկնում են՝ ճանապարհ հարթելով Խորենացու՝ պետության իդեալի պարզման համար: Բռնենք, ուրեմն, այս ճանապարհը:

Պետության խորենացու իդեալը

Խորենացին հայոց ազգաբանությունը հունական աղբյուրներից քաղելու իր ընտրությունը հիմնավորում է այսպես.

Որովհետև ոչ միայն հունաց թագավորները հոգ տարան հույներին ավանդելու ինչպես (իրենց) աշխարհակալությանը, այնպես և գիտությանը վերաբերող աշխատությունները, իրենց ներքին գործերը կարգի բերելուց հետո, ինչպես, օրինակ, Պտղոմեոսը, որ Եղբայրասեր է կոչվում, հարկավոր համարեց բոլոր ազգերի մատյաններն ու պատմությունները հունարենի թարգմանելու....⁸¹

Խորենացին հիշում է հելլենիստական Եգիպտոսի կայսր Պտղոմեոս II-ին, որի իշխանության օրոք Եգիպտոսում եվրոպական տիրապետությունը հասավ իր

⁷⁸ Պետք է նկատի առնել, որ իմաստասիրության այս մաքրագործական ըմբռնումը հեռուն գնացող հետևությունների տեղիք է տալիս՝ մեզանում փիլիսոփայական մտքի ավանդույթի առանձնահատկության կապակցությամբ. փիլիսոփայությունը որպես կենցաղական բարքից ու զգայական կյանքից մաքրող փրկչական գործունեություն՝ կրոնափիլիսոփայություն: Տե՛ս Վարդան Ազատյան, «Վկայի գիտությունն ու գեղագիտությունը. Միսաք Խոստիկյանի կրոնափիլիսոփայությունը», ըստ՝ Խոստիկյան, *Պավիթ փիլիսոփան*, էջ 439-484:

⁷⁹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 71, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 11:

⁸⁰ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 71, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 11:

⁸¹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 68, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 7-8:

գագաթնակետին: Պտղոմեոս II-ը Ալեքսանդրին վերաբերող արքայի պաշտամունքը վերածեց իր՝ պտղոմեոսյան տոհմի պաշտամունքի պետական կրոնի, ձեռնարկեց պետական միավորման աննախադեպ քաղաքականություն, որտեղ արքան ինքն էր պետությունը, վարեց ագրեսիվ արտաքին քաղաքականություն ու հանդես եկավ որպես գիտությունների հովանավոր՝ շենացնելով ու ընդարձակելով դեռևս իր հոր՝ Պտղոմեոս I Սոտերի հիմնած Մուզեոնն ու Ալեքսանդրիայի գրադարանը: Խորենացին ծավալուն ընդմիջարկում է անում՝ հիմնավորելու, որ ինքն անհիմն կերպով չէ, որ նրան անվանում է ոչ թե եգիպտացիների, այլ հունաց թագավոր՝ հատուկ շեշտելով, որ Պտղոմեոս II-ը նվաճեց հույներին ու «կոչվեց Ալեքսանդրիայի և հունաց թագավոր, ինչպես երբեք չկոչվեց և ոչ մեկը Պտղոմյաններից կամ Եգիպտոսի ուրիշ տիրողներից»:⁸² Հարավարևմտյան Ասիայում հունական գերիշխանության հաստատման ու տարածման համար պատասխանատու այս բացարձակ միապետին Խորենացին նախևառաջ հիշում է որպես թարգմանական քաղաքականության իրագործող: Այս քաղաքականության հետ է նա զուգահեռում նաև գիտությունների թարգմանական գործունեությունը.

.... Հունաստանի բազմաթիվ անվանի ու գիտությամբ պարապած մարդիկ հոգ տարան հույն լեզվի թարգմանելու ոչ միայն ուրիշ ազգերի թագավորների դիվանների և մեհյանների գրքերը, այլև մեծամեծ ու զարմանալու արժանի արվեստները, որոք այս և այնտեղ դժվարությամբ գտնելով փոխադրեցին հույնի լեզվի....⁸³

Երկու մակարդակի հոգածության մասին է այստեղ խոսքը. առաջինը՝ քաղաքական, որը պետության ամրապնդման ներքին քաղաքականությունից հետո հոգ է տանում այլոց իմացության թարգմանական յուրացման և տարածման մասին: Երկրորդը հոգածության մտավորական մակարդակն է, որը գիտուններն են իրագործում՝ ջանադրաբար յուրացնելով ոչ միայն այլ ժողովուրդների կյանքին վերաբերող իմացությունը, այլև արվեստներն ու գիտությունները:⁸⁴ Դժվար չէ նկատել, որ հոգածության այս երկու մակարդակներն էլ թարգմանական են և վկայում են իմաստության հանդեպ սիրո և «բանական ոգու» կատարելության մասին, ի տարբերություն հայոց նախնիքի, որոնք չեն դրսևորել այսօրինակ հոգածություն, չեն «ընդունել ու պատվել» («ընկալան և պատուեցին»)⁸⁵ իմաստությունն ու ըստ այդմ՝ աճել, զորացել: Խորենացու համար այսօրինակ թարգմանական հոգածությունն է պետության կայացման ու մշակութային զարգացման բանալին, որի համար նա տեսնում է միայն մեկ իդեալ՝ հունականը, ավելի կոնկրետ՝ պտղոմեոսյան Ալեքսանդրիայի նախօրինակը: Հիշելով դժվար չէ նկատել, որ Խորենացու մտքում նախևառաջ մուզեոնի և գրադարանի գործունեությունն է Պտղոմեոս II-ի տիրապետության շրջանում: Բայց հետաքրքրական է, որ Խորենացին թե՛ պտղոմեոսյան քաղաքականությունը, թե՛ Ալեքսանդրիայի մշակութային նշանակությունը տեսնում է նախևառաջ թարգմանական տեսակետից և «Այս պատճառով ես չեմ տատանվում՝ ամբողջ Հունաստանը գիտության մայր կամ դայակ կոչելու» («մայր և դայակ ասեալ իմաստից»):⁸⁶ Ինչպես տեսնում ենք, Խորենացու համար Հունաստանը հայությանն այդքան պակասող «իմաստի» հոգածու ծնողն է:

Ալեքսանդրիայի ընտրությունը պատահական չէ: Հայոց «անիմաստասեր բարքի» այս հակապատկերը հատուկ՝ անձնական նշանակություն ունի Խորենացու համար: *Հայոց*

⁸² Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութուն հայոց*, էջ 69, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 8:

⁸³ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութուն հայոց*, էջ 69, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 8-9:

⁸⁴ Ենթադրաբար նախևառաջ՝ թվաբանությունը, երաժշտությունը, աստղագիտությունը, երկրաչափությունը

⁸⁵ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութուն հայոց*, էջ 69, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 9:

⁸⁶ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութուն հայոց*, էջ 69, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 9:

պատմության ոճով ու բովանդակությամբ բացառիկ՝ երրորդ գրքի ԿԲ գլխում Խորենացին խոսում է Սահակի և Մեսրոպի կողմից Ալեքսանդրիա ուղարկված իր ու իր ընկերների ճանապարհորդության մասին: Այս կարիքն առաջացել էր, քանզի հունարենից Աստվածաշունչը վերաթարգմանելիս Սահակն ու Մեսրոպը բախվել էին մի շարք լուրջ խնդիրների. «Բայց որովհետև նրանք մեր արվեստին տեղյակ չէին, ուստի գործը շատ կողմերից թերի դուրս եկավ: Այս պատճառով Մեծ Սահակը և Մեսրոպը մեզ առան ուղարկեցին Ալեքսանդրիա, պանծալի լեզուն սովորելու, իսկական ճեմարանում կատարելագործվելու»:⁸⁷ Հարավարևմտյան Ասիայում հունական գիտությունների կենտրոնի իսկական ճեմարանում քերթողական արվեստն ու պանծալի լեզուն սովորելու նպատակով ձեռնարկած ուղևորությունն է նկարագրում Խորենացին այդ գլխում: Գլուխը բանաստեղծական է ու անձնական: Այստեղ նա իր ուսուցիչներին խորհրդանշորեն ներկայացնում է որպես արեգակներ, իսկ իր ու իր ընկերներին աստղեր, որոնք ստանում են առաջինների «իմանալի» լույսն ու երկնային մարմինների նման շարժվում դեպի գիտության կենտրոն:⁸⁸ Եզիպտոսն ու Ալեքսանդրիան Խորենացին պատկերում է իբրև մի իսկական դրախտավայր, որն առավել ևս դուրեկան է, քանզի ի տարբերություն հեթանոսական անցյալի, քրիստոնեացվել է և «բեռնակիր անասուններին պսակելու, լորտուններին սպասավորություն անելու, կարկանդակներ բաժանելու» փոխարեն այստեղ նշում են աստվածահայտնության տոնը, «գովում են հաղթող նահատակներին, օտարներին ընդունելություն են անում և աղքատներին նպաստներ բաժանում»: Դարձի եկած Ալեքսանդրիայում «սովորում են պես-պես գիտություններ նոր-Պղատոնից, իմ ուսուցչից, որին անարժան աշակերտ չհամդիսացա և ոչ էլ գիտություն ձեռք բերի անկատար կերպով, թերի ուսումով»:⁸⁹ Բնական դրախտավայրն ու անտիկ իմացության կենտրոնն այժմ նորոգվել է քրիստոնեական հավատով, հեթանոսական Պլատոնն ինքը նորացել է՝ դարձել «նորն Պղատոն», որը Խորենացու շարադրանքում պսակում է Հարավարևմտյան Ասիայում հունաքրիստոնեական իմացականության դրախտային կենտրոնի իմաստասիրական փառքը:

Ակնհայտ է, որ Խորենացին *հոգեպես* իմացական ու գիտակցական պատկանելությամբ, իրեն առնչում է քրիստոնեական հավատով փոխված հելլենիստական այս քաղաքի հետ, որը պատկերանում է իբրև պտղոմեոսյան պետական քաղաքականությամբ հաստատված թարգմանական գիտելիքի քրիստոնեական կենտրոն: Այս պատկերն է խտացնում Խորենացու պետականության իդեալը. Հարավարևմտյան Ասիայում հունաքրիստոնեական զորեղ պետություն, որը հատկանշվում է իր պետական և մշակութային թարգմանական քաղաքականությամբ: Մաշտոցյան հեղաշրջմամբ «անիմաստասեր բարքից» պոկվելով վերակերտված հոգու քաղաքական իդեալն է սա. հոգի, որը կառուցվում էր հունական իմացության հայալեզու թարգմանությամբ: Այս հոգու դրսևորման թերևս կատարյալ օրինակներից է վերոհիշյալ գլուխը, որի շեշտված հունասիրական բովանդակությունը շարադրված է «պանծալի լեզվի»՝ հունարենի կառուցվածքներով: Մալխասյանցը գրում է. «Այս գլուխը, մանավանդ առաջին պարբերությունը, աչքի է ընկնում խիստ հունաբանությամբ բառերի և քերականության կողմից, և քերթողական իմաստով իր նմանը չունի ամբողջ գրվածքում...»:⁹⁰ Բանասերները տարբեր՝ պատմակենսագրական բացատրություններ են տվել այս

⁸⁷ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 305, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 343:

⁸⁸ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 304-305, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 343-344: Խորենացու՝ երկնային մարմինների այլաբանության քննարկման համար տե՛ս Albert Stepanyan, «On Interpretation of a Fragment by Moses Khorenatsi (History of the Armenians, III, 34, 2-24)», *Բանբեր հայագիտության*, 2014, թիվ 2-3, էջ 28-51:

⁸⁹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 306-309, հմմտ. Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 345-346:

⁹⁰ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 368, ծմբ. 198:

փաստին, բայց բնական է թվում, որ հոգեկան պատկանելության իդեալի մասին անձնական պատումը պիտի շարադրված լիներ նաև այդ իդեալին հարազատ լեզվի հիման վրա՝ գործնականում ապացուցելու, որ հունասիրությունն ու հունական կրթությունը դատարկ խոսքեր չեն, այլ գործնականում դրսևորվող ճշմարտություններ: Այսպես հունական իդեալը ձևի և բովանդակությամբ՝ կարելի է ասել կատարյալ համընկնմամբ հաստատում է իր իդեալական կատարելությունը: Միաժամանակ, սա փորձ կարող է լինել գրով գործնականում հաղորդակցվելու մի աշխարհի հետ, որին հորենացին հաղորդակից է եղել երիտասարդ տարիքում, որին պատկանում է նրա հոգին, բայց որը հայոց «անիմաստասեր բարքի» պատճառով չարմատավորվեց իր «ողբալի»՝ նյութական ներկայում:⁹¹ Գիրը, այսպիսով, վերստին ստանձնում է ներկայի նյութական պայմաններից փրկելու սրբազան գործառույթը, իսկ փրկությունը՝ հունաքրիստոնեական արևմուտքն է, որը նախևառաջ հանդես է գալիս իբրև քրիստոնեական հոգեկերտվածքի կառուցվածք՝ «հունասիրություն»: Սա է պատճառը, որ զգայամարմնական մշակույթի՝ «անիմաստասեր բարքի» հակոտնյան՝ իմաստասիրությունը, ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ հունասիրություն: Պատահական չէ, որ «հունասեր բարքի» («յունասեր բարս») մասին հորենացին խոսում է պետական գործչի իր իդեալի՝ Պտղոմեոս II-ի կապակցությամբ վերջինիս թարգմանական գործունեությանն անդրադառնալիս:⁹² Եվ եթե Պտղոմեոսի նրա մեծարումը դիտենք հելլենիստական աշխարհում և միջնադարում տարածված այն ավանդության լույսի տակ, թե Պտղոմեոսն ինքն է նախածնել և հովանավորել եբրայերենից Աստվածաշնչի հունարեն թարգմանությունը, թարգմանություն, որը մեր ավանդության մեջ նկատվել է ստույգ ու հավաստի, և որի հայերեն թարգմանության հետ կապված խնդիրները լուծելու համար էր հորենացին ուղարկվել Ալեքսանդրիա, ապա Պտղոմեոս II-ին ու նրա պետական քաղաքականությունը հունաքրիստոնեական թարգմանական իդեալ դարձնելու հորենացու քայլը կդառնա էլ ավելի հասկանալի:⁹³

Պետականության, պետության քաղաքականության հորենացու իդեալը մեզանում, ինչպես տեսանք, քննարկվել է ազգային սահմանների ներսում գուցե այն պատճառով, որ հորենացու հանդեպ մեր հետաքրքրությունն ինքը բխել է ազգային պետականության, դրա վերականգնման պահանջից ու խնդիրներից: Առանձնացվել են ազգային պետականության կայացման համար նշանակալի քաղաքական, (Պարույր, Տիգրան, Արտաշես և այլք), մշակութային (Սահակ, Մաշտոց և այլք) գործիչներ, կարևորվել են հայրենասիրությունը, ազգային ինքնիշխանությունը, անկախության պատմական իրավունքն ու ժառանգականությունը: Եվ այս բոլորն անելու հիմք հորենացին հիրավի տալիս է: Միաժամանակ քաջ գիտակցելով ու հաճախ նաև պնդելով, որ հորենացու պատմության ընդգրկունությունն ու նշանակությունը չի սահմանափակվում ազգային սահմաններով՝ հեղինակները խնդրո առարկա չեն դարձրել ազգային իդեալների պատմական վերականգնման եղանակի՝ *թարգմանական հունասիրության կապը պետականության նրա ըմբռնման հետ*: Եվ ըստ երևույթին պետք է ակնհայտ լինի, որ հորենացու պետականության իդեալն ինքը թարգմանական իդեալ է, որի «բնօրինակը» քրիստոնեական դարձի եկած հելլենիստական Եգիպտոսն է: Ավելին, ինչպես տեսանք, հատկապես նրա մայրաքաղաքում խտացված հորենացու այս իդեալը հանդես է գալիս որպես իմաստասիրություն՝ «ընդունող և պատվող» թարգմանական կենտրոն: Ուրեմն, պետության հորենացու իդեալը ոչ միայն թարգմանական է, այլև *թարգմանող պետության*

⁹¹ Գլխի հունաբանությունը բացատրող Մալխասյանցի մտորումները ևս ընթանում են այս ուղղությամբ: Տե՛ս հորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 368, ծմբ. 198:

⁹² Տե՛ս հորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 69, հմմտ. հորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 8:

⁹³ Ներկայումս կասկածի տակ դրված այս ավանդությունը շարադրված է հելլենիստական շրջանի՝ «Նամակ Արիսթասին» գրության մեջ: հորենացու հաստատված աղբյուրներից Փիլոն Ալեքսանդրացին, Եվսեբիոս Կեսարացին հղում են այս նամակին:

իդեալ է, որի հիմքում ընկած պետական քաղաքականության կենսագործողին իսկ՝ Պտղոմեոս II-ին, Խորենացին համդես է բերում իբրև հունասեր բարքով թարգմանիչ։ Այսպես մեր առջև բացվում է եռամակարդակ թարգմանական մի իդեալ։ Խորենացու պատմագրության մեթոդաբանական իդեալն ու պետականության քաղաքական իդեալը համընկնում են կրոնաթարգմանական հունասիրության մեջ։ Եվ սա պատահականություն չէ, քանի որ իրական պետականության կորստի պայմաններում նա պատմագրությամբ էր վերակառուցում հայոց պետականությունը՝ որպես հունաքրիստոնեական թարգմանական իդեալով ոգեշնչված բարձր գաղափար։

Ուրեմն, թերևս արժե վերհիշել, որ պատմիչ Խորենացին նախևառաջ թարգմանիչ է՝ գրով հայությանը դարձի բերելու թարգմանական շարժման հունասեր առաջամարտիկ։ Այս հեղաշրջող նախագծի ներսում է իրեն դնում և՛ ինքը՝ պատմիչը, և՛ միջնադարյան մեր ավանդությունը։ Ջարմանալի չէ, ուրեմն, որ Խորենացու համար ևս թարգմանությունը նախևառաջ դարձի՝ «մի վիճակից մի ուրիշ վիճակի անցնելու»՝ փոխելու և փոխվելու գործընթաց է։⁹⁴ Թարգմանական գործողությունը նշելու համար Խորենացին օգտվում է երկու նույնանիշ բառերից՝ «յեղումն» և «փոխումն», որոնք ոչ այլ ինչ են, եթե ոչ «դարձ» բառի հոմանիշներ։⁹⁵ Ալեքսանդրյան թարգմանական գործունեությունը բնութագրելիս Խորենացին գրում է. «զգիրս դիւանացն այլոց ազգաց թագաւորացն և զմեհեմիցն *յեղուլ* ի յոյն բան» կամ «զմեծամեծս և զարմանալոյ արժանաւորս յարուեստից *փոխեցին* ի յոյն լեզու» (ընդգծումները՝ Վ. Ա.)։⁹⁶ Այս վերջին «փոխել» բառը Խորենացին օգտագործում է նաև փոխարկել, փոխադրել տարբերակներով։⁹⁷ Միաժամանակ նույն բառով է նա բնորոշում մարմնավոր կյանքից դեպի հոգևոր կյանք անցումը, նյութական աշխարհից տեղափոխվելու գործընթացը, ինչպես Գրիգոր Լուսավորչի («փոխի մահուամբ ի կարգս հրեշտակաց»),⁹⁸ այնպես էլ Սահակի («փոխանորդաց զկեանսն») ⁹⁹ և Մաշտոցի («յաշխարհե փոխեցավ») պարագայում։¹⁰⁰ Թարգմանելը, այսպիսով, հոգևոր կյանքին փոխվելու՝ Կորյունի մոտ նկարագրված միևնույն փրկագործական դարձի տրամաբանությունն է բովանդակում, տրամաբանություն, որը բառի բուն իմաստով հեղափոխական է։ Խորենացու «յեղելը» և «փոխելը»՝ հեղափոխելը, թարգմանելն է. արմատական շրջադարձ դեպի հունաքրիստոնեական գաղափարական կառուցվածքներով կերտված բաղձալի կյանքի իդեալը, որն ուղղված է տեղական ու իրանական մշակույթի զգայամարմնական կենսաձևերից սկիզբ առնող «անիմաստասեր բարքի» հաղթահարմանն ու դատապարտմանը։ Այս թարգմանական *հեղափոխական* սուբյեկտն է հայոց ազգային պետականությունը, ինչպես լայն՝ Հարավարևմտյան Ասիայի, այնպես էլ նեղ՝ հարավկովկասյան տարածաշրջանի վերաբերությամբ։

Մեր ավանդություն, ուրեմն, լինել հեղափոխական, նշանակում է լինել թարգմանիչ՝ հունաքրիստոնեական դարձով ձևավորված հոգեկերտվածքի գաղափարական տեսանկյունից տեղական իրականությունը տեսնող և ըստ այդմ՝ փոխել ձգտող գործիչ։ Թարգմանական այս սուբյեկտի կարևոր՝ նրա հեղափոխականությանը բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը տեղական իրականության համար հիրավի բարձր «բնօրինակ» սահմանելու հատկությունն է։ Այստեղ է թաքնված մեր թարգմանական

⁹⁴ Տե՛ս «դարձ» բառահոդվածը Աճառյանի արմատական բառարանում։

⁹⁵ Նոր հայկազյան բառարանը «փոխեմ» բառը բացատրում է այսպես. «Այլայլել ըստ այլևայլ հանգամանաց. յեղաշրջել, դարձուցանել, փոփոխել, փոխարկել»։

⁹⁶ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 8, 9։

⁹⁷ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 8, 120։

⁹⁸ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 244։

⁹⁹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 355։

¹⁰⁰ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 356։ Փոխումն բառի՝ այս աշխարհից հեռանալու հոգևոր իմաստը տե՛ս համապատասխան բառահոդվածը Նոր Հայկազյան բառարանում։

հեղափոխականության հոգևոր-կրոնական, այլ կերպ ասած՝ արմատական գաղափարական առաջընթացը: Ուրեմն, կրոնաթարգմանական այս հետնախորքին պետք է հասկանալ «լավագույնի» հետ ուղիղ կապով հաստատվելու մեր մշակույթի «հարազատ» տրամաբանության մասին Տեր-Պետրոսյանի դիտարկումը, որը նա արդարև ներկայացնում է իբրև Խորենացու մոտ շեշտված մտայնություն: Մտայնություն, որը, ինչպես տեսանք, կառուցված է հունասիրական իմաստասիրությամբ և բյուրեղացած՝ Զարավարնտյան Ասիայում հունաքրիստոնեական կայսրության ու նրա իմաստասեր մշակույթի գերագույն իդեալի մեջ: Պետականության այս կրոնաթարգմանական իդեալը վեր է խոյանում հայաստանյան «անիմաստասեր բարքի» տիրապետության ստոր պայմաններում և հանդես գալիս որպես այդ պայմանները դատապարտելու բարձր գաղափարական հենակետ: Ավելին, թարգմանական այս իդեալի տեսակետից է, որ հայաստանյան իրականությունը դառնում է հատկապես անտանելի ու պարսավելի: Զարաբերությունների այս դասավորությանն ենք ականատես հայոց պետականության վերջնական կործանման Խորենացու նկարագրության մեջ, որտեղ նա վերջին Արշակունի թագավորին գահընկեց անելու հայ նախարարների «չար միաբանությանը» հակադրում է նրանց ընդդիմացող Սահակի դիրքորոշումը: Այս հակադրության մեջ վառ արտահայտված է տեղական «անիմաստասեր բարքի» և հունասեր թարգմանիչ կաթողիկոսի «իմաստասիրության» միջև Խորենացիական բևեռացումը. «Արդ՝ պետք է մի կարճ ժամանակ տանել այդ մարդու թերությունը, մինչև մտածենք մի ելք գտնենք հունաց Թեոդոս կայսրի միջոցով, բայց ոչ թե անօրեններին մատնել, ծաղր ու խայտառակ լինելու»:¹⁰¹ Նախարարներն անհաղորդ են մնում Սահակի այս խոսքին և գործնականում վերացած հայոց ինքնիշխանության վերջին նշույլը հանձնում Իրանին: Այստեղ վերստին դրսևորվում է մաշտոցյան թարգմանական շարժմամբ ամրագրված հայոց հոգեկերտվածքի՝ մեզ արդեն ծանոթ քաղաքական դասավորությունը՝ հակաիրանական հունասիրությունը, որի գլխավերևում թևածում է հունաքրիստոնեական կայսրության բարձր իմաստասիրական իդեալը:

Քաղաքական-փիլիսոփայական այս վերին իդեալին հոգեպես որդեգրված լինելու պարագայում է, որ Խորենացին ի վիճակի է լինում բարձրանալ իր նյութական տեղակայությունից և հայոց աշխարհը քննադատաբար գնահատել որպես փոքր ու սահմանափակ աշխարհ: Այսպես հայությունը պատկերանում է ինքն իր վրա բարձրագույն հոգևոր իդեալ դրած ենթակայի կրոնաթարգմանական աչքում: Այս գաղափարական արմատականության պայմաններում է միայն, որ հնարավոր է լինում սթափ գնահատել սեփական աշխարհի սահմանափակությունը: Ուրեմն, Խորենացու՝ իրականությունը սթափ դատելու փառաբանված դիրքորոշումը ոչ միայն նշանակում է նախևառաջ լինել ջերմեռանդ գաղափարական, այլև սթափ դատողության ջերմեռանդ գաղափարական: Սթափ դատելու, քննադատաբար վերլուծելու, տրամաբանորեն խոսելու մշակույթը մեզանում ոչ միայն կենցաղում դիտելի բարք չէ, այլև բնույթով չպետք է լինի այդպիսին, քանի որ հենց կենցաղից պոկվելու փրկագործական իդեալ է՝ կրոնաթարգմանական հունասիրության հեղափոխական ժառանգություն: Ուրեմն, Խորենացու մոտ ընդգծված կերպով է արտահայտված 5-րդ դարի թարգմանական շարժման՝ «բնականությունից» դեպի «բանականություն» շրջվելու և շրջելու կրոնական հավատամքը: Այս իսկ պատճառով չպետք է աչքից բաց թողնել փաստը, որ Խորենացին հայոց աշխարհի սահմանափակության մասին խոսում է հայոց «անիմաստասեր բարքը» ամենասուր խոսքերով պարսավելու համատեքստում՝ «անբան, թուլամորթ, վայրենի»: Այս պարսավանքը կարմիր թելի նման անցնում է նրա պատմությամբ ու ողջ սրությամբ

¹⁰¹ Տե՛ս Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 307, հմմտ. Խորենացի, *Պատմություն հայոց*, էջ 347:

առաջին անգամ բացահայտվում Տրդատի՝ հայությանը դարձի բերած արքայի սպանության կապակցությամբ խորենացու դատողություններում.

.... նրան (թունավոր) ընպելիք են տալիս, ինչպես հնում աթենացիները Սոկրատին տվին մոլեխիմոդը, կամ մերն ասելով՝ կատաղած երրայեցիները մեր աստծուն տվին լեղի խառնած ընպելիք: Այսպես անելով նրանք իրենց վրայից հանգցրին աստվածապաշտության բազմափայլ ճառագայթը:

Այս պատճառով են իմ (ժողովրդի) վրա ողբալով ասում են՝ ինչպես ասել է Պողոսն իր (ժողովրդի) և Քրիստոսի խաչի թշնամիների մասին. բայց ասում են ոչ իմ խոսքերը, այլ սուրբ հոգու.— Ո՛վ չար և ստահակ ազգ, ազգ՝ որ իր սիրտը չուղղեց և որի հոգին աստծուն հավատարիմ չմնաց:¹⁰²

Թարգմանական մտածողության հիրավի վառ օրինակ է այս մեջբերումը, որտեղ սեփական խոսքը մատուցվում է ուրիշի խոսքով՝ հեղինակավոր առաքյալի, ապա զուգահեռվում հին հունական պատումի հետ՝ Տրդատին հարաբերելով Սոկրատեսի հետ, ապա հունական այս պատումը առնչակցվում է կտակարանական պատումի հետ, որտեղ Սոկրատես-Տրդատը պատկերանում է նաև որպես Քրիստոս: Հունաքրիստոնեական թարգմանական այս խոսույթի ներսում է անիծվում ժողովուրդը. անեծք, որը խորենացին հանդես է բերում իբրև աստվածային՝ անմիջականորեն Սուրբ Հոգուց բխած խոսք: Առավել հայտնի «Ողբի» այս նախօրինակը խորենացու մոտ ինքնուրույն ժանր է դառնում՝ «ողբերգական մեղադրություն»: Սուրբ հոգու անունից ժողովրդի «անիմաստասիրությունը» պարսավող բանաստեղծական անեծքի այս ժանրն ամրագրում է հունական բանականությունը պաշտող ջերմեռանդ քրիստոնյայի դիրքավորումը: Մեր 5-րդ դարի հունաքրիստոնեական թարգմանական ավանդույթում սթափ դատողությունն արմատական կրոնական իդեալ է, մեր՝ դարձի բերված հոգու գործառույթը, որը, խորենացու պարագայում՝ իր իսկ անհաջողությունը տեսնելով, զգում է իրականության ողբերգականությունն ու դատապարտում հայության «անիմաստասեր բարքը», քանի որ նրա դարձի բերված «հոգին աստծուն հավատարիմ չմնաց»:

Վերջաբանի փոխարեն. մատենագրական հայաստանը՝ վերակերտված

Այսպիսով Տեր-Պետրոսյանի նշած «ազգի արժանապատվության և սեփական կարողությունների սառը գնահատման» խորենացու հրամայականը միաժամանակ ջերմեռանդ կրոնական մեղադրանք է՝ ուղղված հայության հին ու նոր սերունդներին, որոնք չեն գիտակցում աշխարհի գրական մաքրագործման արժեքը՝ կրոնաթարգմանական իմաստությունը. իմաստություն, որը միաժամանակ քաղաքական է՝ Հարավարևմտյան Ասիայում հունաքրիստոնեական պետությանը վայել պետական քաղաքականություն: Ինչպես նշեցի, խորենացու քաղաքական նշանակության մասին իր ելույթում Տեր-Պետրոսյանը ևս հանել է հաճախ մեջբերվող այս սահմանման վերջին կտորը, որն իր հետ բերում է խորենացու դատողության՝ կրոնաթարգմանական արմատականության համատեքստը: Եվ հետաքրքիր է, թե Տեր-Պետրոսյանի տեքստի տրամաբանությունն ինչպես է *շարունակել* այդ հատվածի ներքին ճշմարտությունը: Տեր-Պետրոսյանը նպատակահարմար է գտել քաղվածքը մեջբերել գրաբար և տալ աշխարհաբար թարգմանության իր տարբերակը: Թարգմանությունը բովանդակային

¹⁰² Տե՛ս խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 233, հմմտ. խորենացի, *Պատմութիւն հայոց*, էջ 247:

առունով գրեթե չի տարբերվում Մալխասյանցի ավանդական թարգմանությունից, բացի ելույթի համար կարևոր մի նրբերանգից: Տեր-Պետրոսյանը «փոքր ածում», որ Մալխասյանցը չէր թարգմանել, թարգմանում է «փոքր ազգ»՝ համելով Խորենացու՝ ազգը սածիլանոցի հետ կապող բանաստեղծական փոխաբերությունը և բառին տալով պարզ՝ ազգային-քաղաքական նշանակություն: Ակնհայտ է, ուրեմն, որ գրաբար մեջբերումն ու դրա աշխարհաբար թարգմանումը էական բովանդակային, էլ չասած՝ բնագրագիտական նպատակ չեն հետապնդում: Առավել ևս, որ Տեր-Պետրոսյանի լսարանն աշխարհաբար թարգմանության մեծ կարիք չունեի հատկապես հանրահայտ այդ տողը ըմբռնելու համար: Իսկ եթե ենթադրենք, որ Տեր-Պետրոսյանն այնուամենայնիվ ցանկացել է հասու լինել լայն լսարանին, ապա ավելի խելամիտ կլինեի պարզապես աշխարհաբար թարգմանությունը տալ՝ առանց գրաբարի:

Պարզ է, որ Տեր-Պետրոսյանը *ցանկացել* է թարգմանել այդ հատվածը: Իր իսկ խոստովանությամբ՝ Խորենացու պատմաբանի հոբելյանական նիստին «հաճելի առիթ է չորսամյա ընդմիջումից հետո հրապարակավ հանդես գալ գիտամշակութային բնույթի ելույթով»:¹⁰³ Քաղաքական բուռն գործունեության հետնախորքին, սա Տեր-Պետրոսյանի համար լավ առիթ էր «հայ միջնադարյան մշակույթի համեստ հետազոտողի իրավասությամբ»:¹⁰⁴ Երկուստեղ այդ մշակույթի համար հիմնային՝ թարգմանական գործին: Ակնհայտ է, ուրեմն, որ նա բաց չի թողել թարգմանելու և որպես թարգմանիչ հանդես գալու առիթը: Ավելին, Տեր-Պետրոսյանի իրապաշտական քաղաքականության համար նվիրական այդ հատվածը սեփական թարգմանությամբ հրամցնելը քաղաքական արարք է: Ուրեմն, Խորենացու ասույթը միաժամանակ Տեր-Պետրոսյանի քաղաքական մանիֆեստն է, որը մի կողմից պատմական օրինավորություն է հաղորդում նրա պետական քաղաքականությանը՝ խարսխելով այն 5-րդ դարի մեր ավանդության մեջ, մյուս կողմից՝ գործնականում ի կատար է ածում Խորենացու՝ թարգմանական պետականության ու նրա թարգմանիչ առաջնորդի հունաքրիստոնեական իդեալը, որտեղ պետականն ու թարգմանականը համընկնում են: Փաստորեն անկախ պետականության ճանապարհը բռնած երկրի առաջնորդը՝ Գերագույն Խորհրդի Նախագահը, հանդես է գալիս իբրև Խորենացու իմաստասիրական իդեալի վերամարմնավորում, որը միջնադարյան մեր մատենագրերին ու հենց Խորենացուն վայել արարքով՝ թարգմանաբար վերահասցեագրում է հեղինակավոր խոսքն իր լսարանին: Իրապաշտական քաղաքականության այսպիսի ուղերձումը տեղի է ունենում ոչ միայն անցյալի պատմական ոգեկոչմամբ, այլև ջատագովական ավյունով: Տեր-Պետրոսյանը Խորենացու «իրապաշտական գիտակցությունը» դարձնում է բարոյական դաս (իր բառերով՝ «խորենացիական դաս») և հետևելով Ժողովրդի վրա իմաստասիրության պահանջ դնող նույն Խորենացուն, համարում, որ այն «անչափ անհրաժեշտ է մեր Ժողովրդին»: Այս պահանջն իր ջերմեռանդ ջատագովական կողմն է ցույց տալիս, երբ Տեր-Պետրոսյանը այն դարձնում է պախարակիչ զենք՝ անիմաստասիրության մեղադրանք:¹⁰⁵

Այսպես Տեր-Պետրոսյանի ելույթը վերարտադրում է 5-րդ դարի կրոնաթարգմանական հոգեկերտվածքը, որտեղ բանականությունն ու սթափ դատողությունը կրոնական՝ արմատական պահանջներ են: Թեև իրատեսությունը բովանդակային առումով հակառակ

¹⁰³ Տե՛ս Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

¹⁰⁴ Տեր-Պետրոսյան, «Խորենացին ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսն է»:

¹⁰⁵ Օրինակ, լրագրողների հետ մի հարցուպատասխանի ժամանակ Տեր-Պետրոսյանը նկատում է. «Եթե դուք կարծում եք, որ այս պայմաններում՝ Ղարաբաղի հարցի չլուծվածության և առաջին հերթին՝ շրջափակումների առկայության պայմաններում Հայաստանը կարող է դառնալ նորմալ երկիր, Հայաստանի Ժողովուրդը կարող է ապրել այնպես, ինչպես Եվրոպայի Ժողովուրդներն են ապրում, դա նշանակում է դուք Խորենացի չեք կարդացել», ըստ՝ Տեր-Պետրոսյան, *Ընտրանի*, էջ 610:

է թվում ջերմեռանդությանը, մեր մշակույթին «հարազատ» մաքսիմալիստական տրամաբանության ներսում այն համդես է գալիս որպես ջերմեռանդ հավատամք իր նախատական բարոյականությամբ: Իբրև արդիական խորենացի համդես եկող առաջին նախագահն անգիտացել է, որ խորենացու իրատեսական պահանջն ինքը ասված է որպես գանգատ՝ դրդված մեզանում այդ բարձր մտածողությամբ առաջնորդվելու սովորության պակասից: Դա խորենացու՝ որպես *բացառիկ մտավորականի* մտածողությունն է, որը տեղ չունի հայ իրականության մեջ, որը նրան բարձրացնում է այդ իրականությունից՝ իբրև սրբագործված մտավորական. մտավորական, որը ծառանում է այդ իրականության դեմ անիմաստասիրության իր մեղադրականով: Խորենացին իր ներկայում չի տեսնում այդ մտածողությունն ու նույն այդ մտածողությամբ տոգորված հայոց աշխարհ է վերակառուցում գրով: Այս առումով խորենացիական իրատեսությունը մի կողմից մտավորական բացառիկության, մյուս կողմից իրականում գոյություն չունեցող գրով վերակերտելու և սրբագործելու թարգմանական հավատամք է: Խորենացին հետևողական է՝ նրա քաղաքականությունը գրի ու մտավորականի սրբացման քաղաքականություն է, որը միաժամանակ գիտակցում է իր իսկ ողբերգականությունը, այնինչ Տեր-Պետրոսյանը սրբազնացված իրատեսությունն ու դրանով վերակառուցված *մատենագրական Չայաստանը* բերում է պետական քաղաքականության մակարդակ: Նկատի ունենալով 5-րդ դարի հարատևող մշակակությունը հայության արդիականացման ջանքերի պատմության մեջ, միայն օրինաչափ է թվում, որ Չայաստանի Հանրապետության առաջին նախագահը պետք է լիներ սրբացված թարգմանիչների ավանդույթի ուսումնասիրող ու ժառանգ՝ միջնադարագետ թարգմանիչ:

Տեր-Պետրոսյանի ելույթը լույս է տեսնում կառավարության պաշտոնական օրաթերթի՝ *Չայաստանի Հանրապետության* առաջին իսկ էջին՝ վկայելով խորհրդային Միությունից անկախացող երկրի գաղափարաքաղաքական կուրսն ու դրա ազգային պատմական հիմքերը: Չափազանց խոսում է տեքստի հետ ուղեկցվող պատկերը: Երկարուկ լուսանկարն այնպես է արված, որ բարձր կախված խորենացու մեծ պաստառն ու ներքևում բարձրախոսի մոտ ելույթ ունեցող Տեր-Պետրոսյանը երևան միասին: Հատկանշական է նրանց հարաբերությունը. լուսապսակով խորենացու մեծ նկարը տիրաբար թևածում է Տեր-Պետրոսյանի գլխավերևում, միաժամանակ լուսանկարն արված է մի անկյունից, որտեղ Տեր-Պետրոսյանի մարմնի դիրքն ու ելույթի տեքստը բռնած ձեռքերի շարժումը զուգահեռվում են միջնադարյան սրբի դիրքի և ձեռքերի շարժման հետ, որոնք իրենց հերթին ուղղված են դեպի նրա պատմաերկը: Վերջինիս ներքևում գրված է խորենացու հայտնի ասույթը, որն էլ թարգմանաբար ներկայացնում էր Տեր-Պետրոսյանն իր ելույթում: Գերագույն խորհրդի նախագահի՝ որպես խորենացու ժամանակակից կրկնակի այս պատկերը որսում է «ազգային պետականության առաջին գաղափարախոսի» և Չայաստանի Հանրապետության առաջին դեմքի միջև զուգահեռը: Ազգային անկախության ճանապարհը բռնած երկիրը խորենացիով մարմնավորված կրոնաթարգմանական հունասիրությամբ և դա տոգորող ջերմեռանդ բանականությամբ էր հաղթահարում խորհրդային Միությունը: Այս հաղթահարման կենտրոնում է Տեր-Պետրոսյանը: Պետականության կորստի հետնախորքին թարգմանական գիտակցությամբ վերակերտված «մատենագրական Չայաստանը» մարմնանում, միսուարյուն է ստանում, երբ ազգային աղետից մազապուրծ ուշխորհրդահայ հայրենադարձի նրա փորձը, մտնելով հակախորհրդային այլախոհության հուն, մեծ կորստի «տաք» ժառանգությունը մաքրագործում է «սառը» բանականության ջերմեռանդությամբ տոգորված ազգային պետության գաղափարով: Ջրկանքի փորձով հրահրված մտքի ու գործի այս հիմնային դինամիկան է, որ խոր հարազատություն ունի Մաշտոցի գրական հեղաշրջմամբ սկիզբ առնող 5-րդ դարի մեր թարգմանական ավանդության հետ: Սա է պատճառը, որ Տեր-

Պետրոսյանի պարագայում այս ավանդության ժառանգորդը, դրա մարմնացումը լինելը մի տեսակ բնականորեն ու անբռնազրոս է ստացվում:

Այս տեսակետից 5-րդ դարի հունաքրիստոնեական թարգմանական ավանդույթը զրկանքի փորձի հետնախորքին հոգևոր հայրենիք ձևավորելու քաղաքակրթական անգերազանց ծրագիր է մեզանում, քանի դեռ օբյեկտիվորեն զրկանքն է մեր մտքի ու գործի շարժիչը: Իսկ զրկանքի շարժիչ ուժը հատկապես արտահայտվում է, երբ, ինչպես 5-րդ դարի մեր նախնիքը, ձգտում ենք գաղափարաթարգմանական խոյանքով հեղափոխվել, մաքրագործվել «բնականությունից» ու «անիմաստասեր բարքից»: Խորհրդանշական է, որ 1998-ի հրաժարականից հետո գործունե քաղաքականություն վերադարձած Տեր-Պետրոսյանն իրեն տեսնում էր երկրի «ավգյան ախոռները» մոնղոլ-թաթարական աղբից մաքրող Հերակլեսի կերպարում:¹⁰⁶ Հունական դիցաբանության և Արևմտյան քաղաքակրթության այս առանցքային հերոսի՝ որպես աղբահանի հետ նույնացումը տեղի էր ունենում մի դասավորության ներսում, որտեղ երկրի ժողովրդավարական կազմությունը ներսից քայքայող տնտեսական համակարգը ներկայանում էր կեղտի հետ զուգորդված «ասիական» վտանգի տեսքով:¹⁰⁷ Միջնադարյան մեր մատենագրությամբ ամրագրված մեր ներքին մշակութային կառուցվածքն է սա, որը միաժամանակ ընկած է մեր հանրապետության ու նրա հիմնադիր-նախագահի քաղաքականության հիմքում: Այսպես, հայոց պետությունը հունասեր թարգմանական հոգեկերտվածքի քաղաքական կառույցն է՝ մարմին-պետության փոխարեն, պետություն-հոգեկերտվածք:

¹⁰⁶ Տեր-Պետրոսյանը «ավգյան-ախոռների» փոխաբերությունն օգտագործում է 2007 թվականի նոյեմբերի 16-ի իր ելույթում, իսկ «թաթար-մոնղոլական խանական համակարգին» հղում է նույն թվականի դեկտեմբերի 10-ի ելույթում:

¹⁰⁷ Կեղտի հոգեբանական և մշակութային ընկալման հիմնարար բացատրության համար տե՛ս Զիգումնդ Ֆրոյդ, «Բնավորություն և սրբանային տարփանք», թրգմ. Վ. Ազատյան, *Արտերիա*, մարտ 13, 2018 թ.: