

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԴԻՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՆԱԽԱԳԻԾ

ՄՇԱԿՈՒՅԹ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԱՑՈՒՄ



ԱՇՈՏ ՀՈԿԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԱՆԿԱՆ
ՀՈՒՄԱՆԻՏԱՐ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲԱՂՁԱՆՔԻ ԵՎ ԿԵՆՑԱՂԻ ՄԻՋԵՎ

ՆԱՐԵ ՍԱՅԱԿՅԱՆ

Ավարայրի ճակատամարտը՝ պետության հիմքում. հայ գրագետի սուրբն ու ժողովրդի դյուցազունը

ԵՐԵՎԱՆ 2023

Ներածություն

2001 թվականին Հայաստանի երրորդ հանրապետության հիմնադրման տասներորդ տարում, պետական բարձր մակարդակով նշվում էր Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու 1700-ամյակը: Նույն այս տարում էր լրանում նաև Ավարայրի ճակատամարտի 1550-ամյակը, որի ոգեկոչման արարողությունները ներառված էին ընդհանուր տոնակատարությունների շրջանակում: Այս առիթով անցկացված «Ավարայր-1550» գիտաժողովի նյութերն ամփոփվեցին *Ավարայրի խորհուրդը* հատորով, որի ընդհանուր խմբագիր Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանն այսպես է ձևակերպում տարելիցի կարևորությունը.

Վարդանանց պատերազմը մեզի համար եղաւ բարոյական յաղթանակի, կեանքէն վեր արժէքներու համար մղած ճակատամարտ, եւ Եղիշէի պատմունով, դարձաւ մեր ժողովուրդի ամենէն շքեղ, փառայեղ պատմութիւնը, պատկերը, երազը: Եւ մենք այսօր ալ այդ պատկերին մէջ կը տեսնենք մենք զմեզ, եւ անոր ոգիով ալ կը զօժենք մեր լինելութեան ճամբան:¹

Նույն 2000-ականների սկզբին հանրության լայն շրջանակներում ամենաշատ տարածում ունեցող հումորային հաղորդումներից մեկն էկրանավորել էր Վարդան Մամիկոնյանի մասին այսօր թերևս ամենից հաճախ հիշվող մանրապատումը: Գյուղացի հովիվին կախարդը հնարավորություն է տալիս սրտի ուզած երեք բանը խնդրել: Հովիվը սկզբում խնդրում է, որ Վարդան Մամիկոնյանը դիմացի հեռու սարերով անցնի, ինքը տեսնի ու «էդ հերոսական շունչը, ոգին զգա»: Առաջին երազանքը կատարվելուց հետո երկրորդ ու երրորդ անգամ էլ է նույն բանը խնդրում, բայց արդեն ավելի մոտիկից, «որ էդ հերոսական ոգին, թե ոնց ա ինքը ջարդել պարսիկներին, փղերին», ավելի լավ զգա: Վերջին անգամ դիմացի ամբողջ սարը կտրել անցնելուց հետո հովիվի երազանքի հերոս Վարդանն էլ չի դիմանում՝ «այ ոչխար, էլ ուրիշ հերոսի անուն չգիտե՞ս, հերիք ա»:² «Մեր ժողովուրդի ամենէն շքեղ, փառայեղ պատմութիւնը, պատկերը, երազը» ժողովրդի իսկ երևակայության մեջ մի կողմից երևում է իրոք իբրև պանծալի մի դրվագ. դրա շունչը զգալը հովիվի երազանքն է, որն «էլ ուրիշ հերոսի անուն չգիտի»: Մյուս կողմից էլ սրբացված Վարդանն ի զարմանա երկրպագու հովիվի՝ իր նման հայ մարդ է, ով իրեն ծանոթ ձևով կհոգնի, կբարկանա ու կհայհոյի: Հունորը սուրբ հերոսին հողկացում է ու խնդմնդում նրան աստվածացրած գյուղացու տաք ջերմեռանդության վրա: Եվ կարծես հավաստելով Աշճյանի խոսքի ճշմարտացիությունը՝ այն միաժամանակ կյանքի հյուսվածքի մեջ է դնում «կեանքէն վեր արժէքներու համար մղած ճակատամարտի» հերոսին: Սրբազան պատերազմի հերոս, դյուցազուն նահատակ Վարդան Մամիկոնյանի ժողովրդական ու

Ներկա ուսումնասիրությունն իրականացնելու համար էական են եղել Բարք և քաղաքականություն նախագծի մյուս հետազոտողների՝ Աշոտ Գրիգորյանի, Իրինա Շախնազարյանի, Սիրանուշ Դվոյանի և Լուսին Շաբոյանի աշխատանքներն ու նախագծի ղեկավար Վարդան Ազատյանի ուղղորդող խորհուրդները. առանց այս մարդկանց գիտական բարեկամության հետազոտությունը մեծապես կտուժեր: Այն առավել ևս անհնար կլիներ առանց ծրագրի համակարգող Լիաննա Աղամյանի անգնահատելի ջանքերի և Հովհաննիսյան ինստիտուտի մեր մյուս ընկերների ամենօրյա աշխատանքի, որոնց հայտնում ենք մեր ջերմ շնորհակալությունը: Աշխատանքում օգտագործված որոշ նյութերի հայթայթմանն օգնելու համար շնորհակալ ենք արվեստագետ Մերի Կարապետյանին, ազգագրագետ Գայանե Շազոյանին: Հետազոտությունն անելու ընթացքում զգայականության, կյանքի և հաճույքի հետ կապը չկորցնելու համար երախտապարտ ենք մեր արվեստագետ ընկերներ Միքայել Մարտիրոսյանին, Արմենակ Գրիգորյանին, Լուսինե Նավասարդյանին և Գոռ Ենգոյանին:

¹ Մեսրոպ արք. Աշճեան (խմբ.), *Ավարայրի խորհուրդը* (Երևան: Մուղնի հրատ., 2003), էջ 5:

² Մանրապատումը տես <https://bit.ly/3S6HOWR>, այց՝ 1 դեկտեմբերի 2023թ.:

մտավորական ընկալումների այս ներհակ դիմամիկան է հենց ընկած ներկա հետազոտության առանցքում:

Հայ գրականության ոսկեդարը համարվող հինգերորդ դարի մատենագիրների շարքում Եղիշեն իր առանձնահատուկ տեղն ունի: Նրա *Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին* երկի աշխարհաբար թարգմանիչ Երվանդ Տեր-Մինասյանն այսպես է բացատրում Եղիշեի հատուկ հմայքը. «Այն իսկապես ասած մի սովորական պատմությունն է, այլ վկայաբանական գունավորում ստացած մի պատմական դյուցազներգություն, պատմությունն իրեն նյութ վերցրած մի բանաստեղծական քերթված, ո՛չ թե սուկ պատմաբանի, այլ հոգով բանաստեղծի գործ»:³ Բանաստեղծ-պատմիչն ինքը երկի ընծայականում կարծես կանխորոշում է իր գործի այս հեռագնա ազդեցությունը՝ այսպես ձևակերպելով իր նպատակը. «զի հանապազորդ ընթեռնուցուս, լսելով զառաքինացն զքաջութիւն, և գլխոս կացելոցն զվատթարութիւն»:⁴ Գրված լինելով իբրև «մխիթարութիւն սիրելեաց և յոյս յուսացելոց, քաջալերութիւն քաջաց...»⁵ *Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին* երկի պատմությունն, ըստ Մանուկ Աբեղյանի, դառնում է մի «բարոյական ուսում»:⁶ Իր «քաղցրախոսիկ» լեզվով, արթնացրած վառ պատկերներով, քարոզիչի կրակոտ խոսքով Եղիշեն տպավորել է հետնորդներին ու մտել ժողովրդի երևակայության մեջ:

Եղիշեի այս հմայքը ճամփորդել ու հասել է Հայաստանի երրորդ հանրապետություն: Հայերի «լինելության» համար սահմանադիր համարվող պատերազմին նվիրված *Ավարայրի խորհուրդը* հորեյանական հատորում կարմիր թելով անցնում է տասնամյա անկախություն ունեցող պետության համար Վարդանանց սխրանքի հատուկ նշանակությունը: Հայերի պետության ու կրոնական պատերազմի այս առանձնահատուկ կապն առավել ակնառու է երևում մեկ այլ պատմական զուգահեռով: Ժողովածուն, պատմական հետազոծի մեջ դնելով Ավարայրի նշանակությունը, «20-րդ դարի նոր Ավարայր» անունն է տալիս Հայաստանի առաջին հանրապետության հռչակման գործում հիմնադիր նշանակություն ստացած Սարգսրապատի ճակատամարտին: Այսպես անկախ պետականության տասնամյա ներկայում հառնում է Ավարայրից Սարգսրապատ հարատևած ոգին. «Հիմա, անկախ Հայաստանի մէջ, մենք տէրն ենք Աւարայրին, տէրն ենք Աւարայրի ոգիին, որովհետև նոյն այդ ոգին էր, որ ի վերջոյ, թռիչք եւ կորով տուած էր Հայոց բանակին, որ 1918 թ. Մայիսին աւարայրեան ոգիով յառաջ ընթացաւ...»:⁷ Արդի շրջանում հայերի առաջին անկախ պետականության՝ Հայաստանի առաջին հանրապետության հիմքը համարվող պատերազմն, ուրեմն, զուգահեռվում է կրոնական այն ճակատամարտի հետ, որ մղել են հայերը դեռևս հինգերորդ դարում:⁸ Այս զուգահեռին

³ Տեր-Մինասյանի թարգմանությունն իր ծավալուն առաջաբանով առաջին անգամ լույս է տեսել 1946-ին, տե՛ս Երվանդ Տեր-Մինասյան (թրգմ.), *Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը* (Երևան: Հայպետհրատ, 1946): Իբրև այս հրատարակության առաջաբան գրված հետազոտությունը, որ Եղիշեի երկի հետագա հրատարակություններում ներառված չէ, լույս է տեսել նաև Տեր-Մինասյանի աշխատությունների առանձին հատորում, որից և կտրվեն հետագա հղումները: Մեջբերումն ըստ՝ «Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» և նրա քննադատները», ըստ՝ Երվանդ Տեր-Մինասյան, *Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ* (Երևան: Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1971), էջ 127:

⁴ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին* (Երևան: ԵՊՀ հրատ., 1989), էջ 8:

⁵ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 10:

⁶ Մանուկ Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք Ա. (Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1944), էջ 304:

⁷ Աշճեան, *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 6: «20-րդ դարի Ավարայր» ձևակերպումը գտնում ենք Սվետլանա Պողոսյանի զեկույցում, տե՛ս Սվետլանա Պողոսյան, «Վարդանանց տոն. ավանդույթներ և հեռանկարներ», ըստ՝ *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 247:

⁸ Սարգսրապատի ճակատամարտը՝ իբրև Հայաստանի առաջին հանրապետության հիմնադիր պատերազմ դիտարկելն ինքնին վիճարկված մոտեցում է: 1918 թվականի մայիսին հայերի՝ օսմանյան բանակի դեմ մղած կենաց-մահու կռիվը խորհրդահայ պատմագրությունն, օրինակ, կարևորում էր՝ նախ և առաջ դիտարկելով այն իբրև ժողովրդի աշխատավոր ներքնախավերի ինքնաբուխ զոյապայքար, որը մեծապես պայմանավորեց

հատորում միանում է նաև Արցախյան առաջին պատերազմի պատկերը՝ իբրև անկախացած երրորդ հանրապետության նոր Ավարայր:⁹

Սա հայերի ազգային պետություն կառուցելու երկու փորձերի հիմքում դնում է սրբազան պատերազմի մի ըմբռնում, որի տրամաբանությունը սահմանադրել է եղիշեն իր *Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին* երկով: Նոր հավատով վերածնված հայությունը պատմիչի ներկայացրած պատկերում կտրուկ շրջադարձով մերժում է կյանքի հիմքը կազմող կապերն ու միաբանվում գաղափարով: Իրենց շրջապատող կյանքից՝ տարածաշրջանի ժողովուրդներից հոգով ու մտքով պոկվել ցանկացող, նոր հավատով միաբանված ժողովուրդը գնում է նահատակության՝ հանուն Քրիստոսի հավատի ուրախությամբ ընդառաջելով մահվանը՝ իբրև «հավաստի կյանք»: Հողեղեն իրականությունից վեր գաղափարին անվերապահորեն նվիրվելու և հակառակ տարածաշրջանի իրականության դեպի մահը մղվելու այս տրամաբանությունը հայերի արդիացման 19-րդ դարի հանգրվանում թարմացվում է և դառնում արդի ազգի ինքնության առանցքներից մեկը: Այս վերափոխված ու արդիացված եղիշեականության ներսում ազգն ու հայրենիքն են դառնում այն բարձր գաղափարները, հանուն որոնց «քրիստոնեության զինվոր» հայը պետք է նահատակության գնա՝ ընդդեմ տարածաշրջանի կյանքի: Արդեն արդի ազգային պետության համար մղվող երկու պատերազմներն այսպես հայելայնորեն անդրադարձնում են նահատակությամբ երկնային արքայություն հասնելու սրբազան պատերազմի տրամաբանությունը:

Սա վառ երևում է Ավարայրի 1550-ամյակին նվիրված գիտաժողովի մասնակից Նավասարդ եպիսկոպոս Կճոյանի խոսքում, որն ընդհանրացնում է Ավարայրի ոգին ու բերում այն ներկա՝ կորսված ավետյաց երկրի խոստումով.

Ավարայրը հայի արդար և անլռելի պահանջատիրության դրսևորումն է այսօր: Այդ ոգին թելադրում է, որ մղենք մեր արդար պայքարը՝ պահելու համար մեր հայեցիությունն ու ինքնությունը, չկորցնելու համար այն մեծ հույսը, որ մի օր գտնելու ենք հայրենի հողը՝ ավետյաց երկիրը, այն սրբազան հողը, որ լի է անմահության հիշատակումներով:¹⁰

Արդեն տասնամյա պետականության պայմաններում՝ 2001-ին, հայի ինքնության պահպանման գրավականը, փաստորեն, ոչ թե ինքնուրույն պետականությունն է, այլ դեպի ավետյաց երկիր ձգվող հոգևոր անդադրում կռիվը, որն իբրև «անլռելի պահանջատիրություն» կենդանի է անկախ պետականության իրականության մեջ:

կովկասյան ճակատում պատերազմի ելքն ու ապահովեց հայերի՝ իրենց հայրենիքում ապրելու իրավունքն առհասարակ: Տե՛ս, օրինակ, Հարություն Թուրշյան, *Սարդարապատի հերոսամարտը* (Երևան: Հայաստան, 1969): Հայաստանի երրորդ հանրապետության պատմաբաններն արդեն վերանայեցին Սարդարապատի ճակատամարտի արժեքը. ժողովրդական ինքնաբուխ գոյամարտը վերարժևորվելով դարձավ Հայաստանի առաջին հանրապետության՝ իբրև հայոց պետականության ժամանակակից իրավահաջորդի հիմնադրման համար մղվող պայքար: Սարդարապատի այս վերանայված ըմբռնումն է, որ զուգահեռվում է Ավարայրի ճակատամարտի հետ: Տե՛ս, օրինակ, Արարատ Հակոբյան, *Հայաստանի հանրապետություն* (Երևան: Հայաստան, 1992):

⁹ Արցախյան պատերազմի՝ իբրև ՀՀ նոր Ավարայրի այս պատկերը տե՛ս, օրինակ, խմբագրի առաջաբանում. «Ավարայրի յաջորդող մռայլ օրերը անցած ենք հիմա: Արցախը արդեն իրականութիւն է», Աշճեան, *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 15-16: Ավարայր-Սարդարապատ-Շուշի եռամիասնությունը փառաբանելու մասին է խոսում նաև Սվետլանա Պողոսյանը, տե՛ս «Վարդանանց տուն. ավանդություններ և հեռանկարներ», էջ 248:

¹⁰ Նավասարդ եպս. Կճոյան, «Ավարայրի խորհուրդը», ըստ՝ *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 250:

Պետությունն այստեղ երևում է իբրև ազգային մեծ պահանջներ դնող հոգևոր այս կռվի սուկ հենակետ:¹¹

Եպիսկոպոսի խոսքում ավետյաց երկիր հասնելու այս՝ կրոնանկեղեցական բարոյականությամբ տոգորված ձգտումն արձագանքն է 19-րդ դարի կեսից հայերի՝ արդիացման բովում ձևակերպվող ազգային ազատագրական այն պայքարի, որ կրկին արթնացավ Արցախյան առաջին պատերազմով և դրվեց Չայաստանի երրորդ հանրապետության սրտում:¹² «Համայն հայության իղծերի իրականացման և պատմական արդարության վերականգնման» խնդիրը դրված էր դեռևս 1991 թվականին ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի կողմից ընդունված Չայաստանի Հանրապետության անկախության հռչակագրի հիմքում:¹³ Կճոյանի ձևակերպած «անլռելի պահանջատիրությունը», փաստորեն, Չայաստանի անկախությունը հռչակող առաջին պաշտոնական փաստաթղթի մեջ իբրև պետության առաջնահերթություն է ամրագրված: Ավետյաց երկիր հասնելու հոգևոր այս կռվի մարմնացումն ինքնին Արցախյան շարժումն էր, որն էլ իր հերթին հատուկ տեղ ունի անկախության հռչակագրում: Չայաստանն անկախ հռչակելու գործընթացը հիմնվում է «1989 թվականի դեկտեմբերի 1-ի «Հայկական ԽՍՀ-ի և Լեռնային Ղարաբաղի վերամիավորման մասին» Հայկական ԽՍՀ Գերագույն խորհրդի և Լեռնային Ղարաբաղի Ազգային խորհրդի համատեղ որոշման վրա»:¹⁴ Պետականությունն այս կերպ անքակտելիորեն կապվում է հայերի «անլռելի պահանջատիրության» նոր այս դրվագի՝ Արցախյան պատերազմի հետ: Սա մի իրադրություն է, որը Չայաստանի Հանրապետության հիմքերում շոշափելի է դարձնում հինգերորդ դարից մեզ ավանդված սրբազան պատերազմի՝ տարբեր պատմական հանգրվաններով, արդիացման և աշխարհիկացման գործընթացների բովով անցած ու նոր՝ միջազգային իրավական պատմուճան հազած զաղափարը:

Ներկա հետազոտությունը ելակետ է ընդունում սրբազան պատերազմի և պետության՝ մեզանում իր հաստատված տեղն ունեցող այս զուգահեռը: Հայերի՝ արդի աշխարհիկ պետության ըմբռնման մեջ առանցքային այս զուգահեռն իր հերթին ի հայտ է բերում արդի ազգային կյանքում հայ եկեղեցու ավանդույթի կայուն ու հիմնավոր այն ներկայությունը, որը հնարավոր չէ շրջանցել: Մեր թվարկության 4-րդ դարում քրիստոնեության ընդունումը Չայաստանում այն շրջադարձային պահն է, որն ըստ էության կանխորոշել է հայերի ինքնությունը մինչև այսօր: Այս շրջադարձն է պայմանավորել հայերեն գրերի գյուտն ու առհասարակ հինգերորդ դարում Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գործունեությամբ սկսված թարգմանչական, ուսուցչական ու մատենագրական այն բուռն ալիքը, որ 19-րդ դարում պետք է դրվեր հայերի՝ իբրև ազգ արդիանալու հիմքում: Արշակունիների անկումից հետո պետականությունը կորցրած երկրում նոր կրոնով առթված այս

¹¹ Հոգևոր հավերժ պայքարի բարձր չափանիշի տակ պետականության՝ իբրև ինքնին արժեքի այս հետմղման պարագայում թերևս պատահական չէ, որ Նավասարդ Կճոյանի ամունը՝ հենց իբրև հոգևորականի ժողովրդի մեջ ամենաշատն է կապվում պետության օրենքը զանցելով ապօրինի գործարքների գնալու, անօրեն ճանապարհով հարստություն կուտակելու հետ: Կճոյանը 2010-ականներին ներգրավված էր հանրության շրջանում մեծ աղմուկ բարձրացված «Կիպրոսի օՖշորային սկանդալի» մեջ: 2023-ին Արարատյան հայրապետական թեմի առաջնորդական փոխանորդը հրավիրվեց ապօրինի ծագում ունեցող գույքի բռնագանձման գործերով վարչություն: Սա մեզանում հատկանշական մի օրինակ է՝ նկատելու պետության ներսում կյանքից բարձր հոգևոր արժեքներ դավանելու՝ գրեթե անհրաժեշտաբար ի հայտ եկող ստվերոտ կողմը:

¹² Հատկանշական է, որ 2000-ականներին հրապարակված հայոց պատմության ձեռնարկներում Արցախյան պատերազմն անվանվում է ազգային-ազատագրական շարժում՝ իր ուղիղ զուգահեռներն ունենալով 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարի սկզբի շարժումների հետ: Տե՛ս, օրինակ, Զրաչիկ Սիմոնյան, *Հայոց պատմության հիմնահարցեր* (Երևան: ԵՊՀ հրատ., 2000); Աշոտ Սարգսյան, Արարատ Հակոբյան, *Հայոց պատմություն* (Երևան: Ճարտարագետ, 2004):

¹³ ՀՀ անկախության հռչակագիրը տե՛ս <https://bit.ly/3S7af6W> այց՝ 1 դեկտեմբերի 2023 թ.:

¹⁴ Տե՛ս ՀՀ անկախության հռչակագիրը:

մտավորական հեղաշրջումը գրին ու գիտությանը տվեց հատուկ փրկչական նշանակություն: Սրանով սահմանադրվեց հայերի՝ իբրև նախևառաջ քրիստոնյա՝ ժողովրդի ինքնությունը՝ ի հակադրություն հարևան երկրների հավատալիքների, ժողովրդի արմատացած կենցաղի ու դրանից ելնող ուժերի: Այս հարացույցի սյուններից մեկն էլ Եղիշեի *Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմի* «վկայաբանական դյուցազներգությունն» է՝ իբրև հայերի համար սրբազան պատերազմի և հավաքական նահատակության սահմանադիր պատմություն: Բանաստեղծ պատմիչն այստեղ փառաբանված դյուցազունին՝ Վարդան Մամիկոնյանին, ի հայտ է բերում իբրև այս նոր՝ զգայական կյանքից վեր արժեքների համար նահատակության պատրաստ հերոս:

Մեր հետազոտությունը, մեկնելով արդիացման՝ 19-րդ դարից սկիզբ առած գործընթացներից, մի մասով գնում է հայերի կյանքն արմատապես փոխած եկեղեցական-մտավորական այս ընդլայն նախագծի հետքերով: Այս հեռապատկերում է, որ 19-րդ դարում արդի գիտության ջատագով, կղերականության դեմ մարտի ելած ու աշխարհիկացման կողմնակից գործիչները միաժամանակ երևում են որպես Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցների ժառանգներ: Սա թույլ է տալիս մեզ ընդհանուր գծերով առանձնացնել հայության շրջանում մտավորական վերնախավերի մոտեցումը, որոնց ընդհանրականորեն կանվանենք *հայ գրագետներ*: Նման ընդհանրացումը լի է պատմականորեն եական նրբությունները զանց առնելու վտանգով, բայց միաժամանակ խորքում ի հայտ է բերում հայերի՝ արդի շրջանում ձևակերպված ազգասիրության կրոնակեղեցական երեսակը: Այսպիսի ընդհանրացում մեզ թույլ ենք տալիս, քանի որ հետազոտության նպատակը 19-րդ դարում Եղիշեի ընդունելության պատմությունը գրելը չէ: Փոխարենը սա փորձ է վերհանելու մտավորական այս նախագծի ներսում սրբազան պատերազմի հարացույցի այն նշանակությունը, որն ընդհանուր է երևում 19-րդ դարում գաղափարական-քաղաքական ասպարեզի տարբեր ծայրերում կանգնած գործիչների համար: Հայերի արդիացման համար վճռական է Եղիշեի առաջադրած հերոսականության այս տիպը, որն իր հերթին ամրանում է գաղափարական ու բարոյական միաբանության և հանուն գաղափարի միաբան նահատակության գնալու իդեալներով:

Հետազոտությունը միաժամանակ ցույց է տալիս, որ հենց Եղիշեի մոտ բարդ ու իրարամերժ ներհյուսմամբ են ի հայտ են գալիս մի կողմից հայերի կյանքում արմատացած համայնական հին ըմբռնումները, մյուս կողմից նահատակության քրիստոնեական գաղափարը: Այս հյուսվածքն է, որ թույլ է տալիս հայերի՝ 19-րդ դարի արդիացման գործընթացներում իբրև արդի իմաստով ազգ կայանալու գործին լծված տարբեր գործիչների՝ սրբացնելու ազգի գաղափարն ու աշխարհիկացնելով շարունակելու Եղիշեի սահմանած սրբազան պատերազմի հարացույցը: Ավարայրի պատումից ծնունդ առած նահատակության կրոնակեղեցական իդեալն ուրեմն, 19-րդ դարից սկսած այս կամ այն կերպ թարմացվել ու հայերի՝ որպես արդի ազգի ինքնաընկալման հիմքում է դրվել իրարից նույնիսկ տրամագծորեն տարբեր գաղափարական հոսանքների ներկայացուցիչների կողմից: Այս նույն իդեալն է, որ հարատևում է Ավարայր-Սարդարապատ-Վրցախ շղթայի միջով՝ իր առանձնահատուկ տեղը բռնելով արդի ազգային պետության մեր ընկալումներում:

Այս պատկերը պարզելը մեզ հնարավորություն կտա այդուհետ անդրադառնալու հայ գրագետի փառաբանած նահատակ հերոս սուրբ Վարդանի ժողովրդական կրկնակին: Այստեղ արդեն մեր իսկ մտավորական փորձը բախվում է առավել մեծ անորոշությունների: Դարադարձին հայերի շրջանում ազգագրական նյութեր հավաքելու, դրանք դեռևս ձևակերպվող ազգային ինքնության համար հիմնանյութ դարձնելու հայագետների ջանքն

է, որ թույլ է տալիս շոշափել ժողովրդական ավանդությունների մեջ ցոլարծակող Կարմիր Վարդանին: Սա բերնեբերան փոխանցվող մի նյութ է, որն ըստ սահմանման պետք է փոխակերպված լինի, երբ մտնում է գիտության ոլորտ. ուրեմն կանխավ արդեն չպետք է ենթադրենք, որ հնարավոր է պեղել ժողովրդական հերոսի «զուտ» ու «մաքուր» կերպարը: Այսուհանդերձ, ակնհայտ է, որ ժողովուրդն իր հերոսին՝ Կարմիր Վարդանին, տալիս է մարմնական աշխարհում իրեն պաշտպանելու, մահից փրկելու, ողջ-առողջ պահելու՝ հին կրոնի դյուցազունին հատուկ գերբնական որակներ: Սրանք ժողովրդի իրական կյանքի կարիքներից մարմին առած պատումներ են, որոնք ի հայտ են բերում հայերի պետականության հիմքերում կանգնած հերոս նահատակի բավական տարբեր մի ըմբռնում: Եկեղեցու սահմանած հերոսականության հարացույցը, փաստորեն, ժողովրդի կյանքում հաստատվել է, սակայն փոխակերպվել ու ըստ նրա կյանքից ելնող իրական կարիքների իր առանձնահատուկ տեսքը ստացել: Սա է պատճառը, որ Կարմիր Վարդանի պատումներից և ոչ մեկում հերոսը չի կռվում կանխավ արդեն նահատակվելու մղունով:

Սուրբ Վարդանի և Կարմիր Վարդանի այս բաժանումը հետազոտության մեջ իհարկե պայմանական պետք է նկատել, քանի որ հայ գրագետի հերոսի և ժողովրդական դյուցազունի կերպարներն անընդհատ փոխներթափանցել են ու սնել միմյանց: Եղիշեի պատումից ծնված ու քարերի հին պաշտամունքի հետ իր կապերն ունեցող, ժողովրդական համարվող «Կարմիր» պատվանունն արդեն 19-րդ դարում գործադրվում է հայ գրագետների կողմից՝ ժողովրդի մեջ ազգային ոգին արթնացնելու, ազգասիրության կրակը վառելու միտումով: Հակադարձաբար նաև ժողովրդի մեջ Վարդանի մասին տարածված դյուցազնական պատմություններում միշտ չէ, որ հերոսին անվանում են Կարմիր Վարդան՝ պահպանելով նրան սրբացնելու եղիշեական թելերը: Հետազոտությունն, ուրեմն, նախ պայմանականորեն առանձնացնում է սուրբ հերոս Կարմիր Վարդանի կերպարի ներսում տրոփող երկու իրար հակառակ հերոսականության իդեալներ՝ միաժամանակ փորձ անելով ցույց տալ դրանց փոխներհյուսված կապերն իրենց կոնկրետության մեջ:

Սուրբ հերոս Վարդանի այս ներքին երկփեղկումը մեզ հուշում է, որ հայերի շրջանում պայմանականորեն առանձնացված մտավորական վերնախավերի և ժողովրդական ներքնախավերի պետության ընկալումները խորքում տարբեր են ու նույնիսկ հակառակ: Սրանցից մեկն ի հայտ է բերում ժողովրդի ողջ-առողջ լինելու ցանկությունը, կենսական ու ընտանեկան կապերը, համայնական կյանքը, դրա մեջ ցոլարծակող հաճույքները և դրանք պաշտպանելու քաջությունն ու ուժը: Մյուսի խորքում ամրացած է այդ նույն կյանքից վեր, սրբազան գաղափարի համար սիրահոժար նահատակվելու գնալը, գիտակցված ու միաբան նահատակությունն ինքնին իբրև մահը հաղթահարելու ճանապարհ տեսնելը: Ինքնուրույն հանրային կյանքը հնարավոր դարձնելու, ժողովրդի համար բարեկեցություն ապահովելու արդի գործիքը՝ ազգային պետությունն, ուրեմն, մեզանում միաժամանակ երևում է որպես նահատակների արյամբ սրբագործված, կյանքից վեր գաղափար: Սա մի տրոփող լարում է, որն իրեն զգացնել է տալիս հատկապես այսօր՝ պետականության և պատերազմի շուրջ ծանր հանգամանքների դրդամաք կրկին բացված խոսակցությունների ետնաբեմին: Ներկա հետազոտությունը փորձ է բացահայտելու սրբազան պատերազմով պետություն հիմնադրելու հայերի՝ արդեն երկրորդ փորձի ներքին հակասությունը և ի հայտ բերելու դրա տակ ծավալվող ժողովրդական կյանքի իդեալները:

Գլուխ I. «Գրական թագավորության» հերոսը

Եղիշե, թե՞ Փարպեցի, կամ Վարդան, թե՞ Վասակ

1880-95 թվականներին Կ. Պոլսում, ապա և Թիֆլիսում լույս է տեսնում Անտոն Գարագաշյանի *Քննական պատմութիւն Հայոց* քառահատոր աշխատությունը:¹⁵ Վիեննայի Մխիթարյան միաբանությունում բազմակողմանի ուսում ստացած, այնուհետ կրոնաթող գիտնականն այս աշխատությամբ հանձն էր առել արդի գիտության տված քննադատական գործիքներով մարտի բռնվել մինչ այդ եղած «հին փտած պառաւական առասպելներու» դեմ:¹⁶ «Մեր դարը գիտութեան և լուսաւորութեան դար է. խաւար ժամանակներն անցան. մենք այժմ ամեն բան գիտութեան աջօք կը նայինք: Ճշմարիտ պատմութիւն պիտի դնենք ազգին առջև և ոչ առասպել, ինչպէս եղած է ցարդ»:¹⁷ Համարելով, որ իրենից առաջ զրված Միքայել Չամչեանի պատմությունը հնացած է, իսկ իր դասակից ընկեր Լևոն Գաթրճեանի աշխատանքը «կը կաղայ յերկուս ոտս» և «կարևոր խնդիրներ երկչոտ խոհեմութեամբ ի կախ կը թողու»¹⁸ Գարագաշյանն իր առջև նպատակ էր դրել մաքրել հայոց պատմությունը կղերական նախապաշարմունքներից և անքննադատ ազգային սնապարծություններից.

Այս և սոցին նմա ապականեալ տարրերէ պատմութիւնը մաքրելով տալու համար նմա իւր ճշմարիտ արժէքը, պահանջի ի պատմագրէն ունել ոչ միայն գիտնական ընտրողութիւն, այլ և բաւական քաջութիւն զդէմ ունելոյ յարձակմանց որ կարեն զալ ազգային սնապարծութիւնը փաղաքշող նախապաշարումներէ, և չտալոյ տեղի ազգային անդէպ զգացումներ վիրաւորելու երկչոտութեան:¹⁹

Հայ քննադատական պատմագրության հայրը համարվող և գիտական քաջությունն իբրև ճշմարտության հասնելու ճանապարհ ընտրած Գարագաշյանի պատմությունն, ուրեմն, հայերի արդիացման ճանապարհին գիտության մարզում մի անկյունաքար կարելի է դիտել:²⁰ Հայերի պատմությունը հնայաթափ անելու՝ ջերմեռանդորեն աշխարհիկ այս ձեռնարկի չորրորդ գրքում քննվում է նաև Ավարայրի ճակատամարտը: Հեղինակը վերջին

¹⁵ Քառահատոր այս աշխատության առաջին հատորը լույս է տեսել 1880-ին, Կոստանդնուպոլսում, տե՛ս Ա. Մ. Գարագաշեան, *Քննական պատմութիւն Հայոց ըստ նորագոյն պատմական լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց, մասն Ա. Նախնական ժամանակ* (Կոստանդնուպոլիս: Տպագրութիւն Յովսէփայ Գավաֆեան, 1880): Այս հատորի տպագրությունից հետո գիրքը Պոլսում արգելվում է: Մյուս երեք հատորները հրատարակվում են արդեն 15 տարի անց Թիֆլիսում: Տե՛ս Ա. Մ. Գարագաշեան, *Քննական պատմութիւն Հայոց ըստ նորագոյն պատմական, լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց: Մասն Բ. Պատմական ժամանակ: Արշակունիք ի ժամանակի հեթանոսութեան* (Թիֆլիս: Տպարան Մ.Դ. Ռօտինեանցի, 1895), *Քննական պատմութիւն Հայոց ըստ նորագոյն պատմական, լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց: Մասն Գ. Պատմական ժամանակ: Արշակունիք ի ժամանակի քրիստոնէութեան մինչեւ ի բարձունն նոցա* (Թիֆլիս: Տպարան Մ.Դ. Ռօտինեանցի, 1895), *Քննական պատմութիւն Հայոց ըստ նորագոյն պատմական, լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց: Մասն Դ. Պատմական ժամանակ: ժամանակ Անտէրնչութեան, մինչեւ ի վախճան Ե. դարու: Մատենագրական եւ կրօնական շարժումը* (Թիֆլիս: Տպարան Մ.Դ. Ռօտինեանցի, 1895):

¹⁶ Վ. Վարդանյան, «Ա. Մ. Գարագաշյանի նորահայտ նամակները», *Բանբեր Հայաստանի արխիվների*, 1960, թիվ 1, էջ 51: Գարագաշյանի կրոնաթողության և աշխարհայացքի կտրուկ շրջադարձի մասին Ա. Մուպահաճեան, «Հ. Մատթիա Գարագաշեան», *Մուրճ*, 1904, թիվ 1, էջ 57-72:

¹⁷ Վարդանյան, «Ա. Մ. Գարագաշյանի նորահայտ նամակները», էջ 52:

¹⁸ Վարդանյան, «Ա. Մ. Գարագաշյանի նորահայտ նամակները», էջ 48:

¹⁹ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց. մասն Ա*, էջ Բ:

²⁰ Գարագաշյանի քննական պատմության ծավալուն գրախոսությունը տե՛ս Գալուստ Տեր-Մկրտչեանց, «Գարագաշեանի Քննական Հայոց պատմութիւնը», *Մուրճ*, 1895, թիվ 6, էջ 809-821, թիվ 7, էջ 962-978: Նրա պատմագիտության ընդհանուր քննարկման համար տե՛ս Նորայր Սարուխանյան, *Հայ պատմագիտությունը XIX դարում և XX դարասկզբին* (Երևան: ՀՀ ԳԱԱ հրատ., 2013), էջ 398-414:

հատորի այս գլուխը վերնագրում է «Առաջին նահատակութիւն հայոց. գործք Վարդանանց»։ Հայերի պատմությունը համաշխարհային պատմության ընդհանուր հենքի վրա դնելու Գարագաշյանի ջանքը ստիպում է պատմությունը սկսել նախ արտաքին կողմից։ Իրենց նախորդների համեմատ «աւելի ջերմ մոգակրօն» Սասանյանների՝ առհասարակ քրիստոնեության դեմ ունեցած վերաբերմունքի և Արևելահռոմեական կայսրության հետ ունեցած հակամարտության քաղաքական դրդապատճառները քննելով՝ հեղինակը հայերի՝ այստեղ ունեցած դերի մասին եզրակացնում է. «Չէր սակայն բոլորովին անհիմն Պարսից կասկածն զհայս»։²¹ Ուրեմն որդեգրված արդի քննադատության մեթոդը հիմքից կասկածի տակ էր առնում հինգերորդ դարին վերագրվող պատմիչների՝ այս դեպքում նախ և առաջ Եղիշեի և Ղազար Փարպեցու մատյաններով մեզ հասած ավանդական այն ըմբռնումը, թե հայահալած «մոգակրօն» բռնակալի դեմ դուրս էր եկել անմեղ ու ճնշված, խաղաղասեր քրիստոնյա փոքր ժողովրդի անկոտրում ոգին։ Քաղաքական ընդլայն հեռապատկերում, որ ներկայացնում է Գարագաշյանը, փոքր ժողովուրդն ինքը հնարավորություն ուներ իշխանության նժարը թեքելու մեծ կայսրություններից մեկի կամ մյուսի կողմը։ Սա մի քայլ է, որ արդիության համատեքստում հինգերորդ դարի հայերին՝ իբրև ազգային միավորի, հզոր գերտերությունների պայքարի մեջ գործունեություն տալու արժեք ուներ։

Հինգերորդ դարի հայերի վիճակը Սասանյան Պարսկաստանի և Արևելահռոմեական կայսրության միջև սուր հակասությունների ետնաբեմին դիտելիս հեղինակը համոզում է եզրակացության, թե «պատմութիւնը մեզ հաւատարմութեամբ տրուած չէ»։²² Այս կետում է սկսվում Եղիշեի և Փարպեցու անունով մեզ հասած մատյանների այն «խիստ և անաչառ» դատաստանը,²³ որն առաջին անգամ բացում է հայերի քաղաքական և պատմագիտական մտքի մեջ Ավարայրի ճակատամարտի դրդապատճառների և հայերի ապստամբության գնահատականի շուրջ մինչ այժմ էլ իր էական տեղը զբաղեցնող բանավեճը։²⁴ Գարագաշյանը տարբերակում է իր աղբյուրները՝ առաջնությունը տալով Ղազար Փարպեցուն. «Ինչ որ ունի Եղիշէ միայն, և կամ ունի էապես տարբեր Փարպեցույն՝ զգուշալի է ըստ մեզ ըմդունել իբրև ստուգիւ պատմական»։²⁵ Արժանահավատ պատմականության՝ հեղինակի այս չափանիշը նախ և առաջ ուղղված է իր հայացքում այս պատմությունը ծածկող կղերական քողի դեմ. «ըստ Եղիշէի՝ Վարդանանց պատերազմն է կղերական պատերազմ, ըստ Փարպեցույն՝ ազգային, թէպէտ ոչ ազատ կղերական ազդեցութենէ»։²⁶ Արդի քննադատության անողոք գործիքներով ազգային աշխարհիկ պատմությունը եկեղեցական մատյանների միջից պեղել-հանելու Գարագաշյանի

²¹ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց*. մասն Գ, էջ 113:

²² Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց*. մասն Գ, էջ 117:

²³ Վարդանյան, «Ա. Մ. Գարագաշյանի նորահայտ նամակները», էջ 50:

²⁴ Այս բանավեճի հետքերը հասնում են մինչև Հայաստանի երրորդ հանրապետության պատմագրություն: Տե՛ս, օրինակ, Համլետ Դավթյան, *Մեզ անծանոթ Վարդանանց պատերազմը. Հայաստանյայց Առաքելական եկեղեցին և մեր պատմության ընթացքը* (Երևան: Գասպիրյան, 2012):

²⁵ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց*. մասն Գ, էջ 163: Եղիշեի պատմության վավերականության շուրջ խնդիրները լայն քննարկման են դրվել հայագիտության մեջ: Այս թեմայով կարևոր աշխատություններից են՝ Բաբգեն Կիլիսեցեան, *Եղիշե. քննական ուսումնասիրութիւն* (Վիեննա: 1909), Բաբգեն Կիլիսեցեան, *Հայաստանեայց եկեղեցին հինգերորդ դարու մէջ* (Կ. Պոլիս: Վ. և Գ. Տէր-Ներսեսեան, 1912), Ն. Ակինեան, *Եղիշէ վարդապետ և իւր պատմութիւնն հայոց պատերազմին*, Կ. Ա (Վիեննա: Միլիթարեան տպարան, 1932), Կ. Բ (Վիեննա: Միլիթարեան տպարան, 1936): Եղիշեի աղբյուրների շուրջ քննարկումներում կարևոր նշանակություն է ունեցել Էջմիածնի մատենադարանում Աբրահամ Խոստովանողի Վկայք Արևելից գրքի բացահայտումը, որ արել է Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը դարավերջին: Տե՛ս *Աբրահամ Խոստովանողի Վկայք Արևելից*, աշխատասիրութեամբ Գալուստ Տեր-Մկրտչեանի, 1897-1900 (Էջմիածին: Տպարան գիտական ինստիտուտի, 1921):

²⁶ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց*. մասն Գ, էջ 144:

նպատակի կորագծում հայերի ապստամբության մեջ երկու կարևոր դերակատարների՝ Վարդանի և Վասակի ընդունված դիրքերը դառնում են թեակամ:

Այս պատմութեան մեջ կ'ընծայանայ մեզ Վարդան, տէր Մամիկոնեանց և սպարապետ Չայոց՝ իբրև գլուխ Ուխտապահաց, (այս անունը տրուեցաւ ըստ երկու պատմչաց այն կուսակցութեան՝ որ լաւ կը համարէր բռնութիւնը բռնութեամբ վանել, և ունէր գրեթէ զբովանդակ կղերն յիւր կողմն), և Վասակ, Սիւնեաց տէր, մարզպան՝ իբրև գլուխ Ուրացողաց, (այս անունը կու տան գէթ յիշեալ պատմիչք միւս կուսակցութեան, որ բռնութեամբ զդէն ունել կը մերժէր իբրև վնասակար):²⁷

Ըստ Գարագաշյանի՝ Վասակին իբրև ուրացող պատկերելը Եղիշեի «բռնի ճիգն» է, որը խտտորում է անցքերն ի վնաս մարզպանի:²⁸ Սատենագիտական մանրամասն քննութեամբ վերհանված այս նոր պատկերում կրկին իրար դէմ են կանգնում սրբացված սպարապետի և «յանհրաւի բամբասուած» մարզպանի կերպարները:²⁹

Եթէ ընդունինք, թէ Վարդան, իբրև նախանձաւոր քրիստոնեայ, ունէր պատճառ ընտրելու անյոյս պատերազմ մը, տեսնելով հաւատոյ աջօք մարտիրոսութեան պսակ՝ պարտինք ընդունել, թէ Վասակ, իբրև իմաստուն քաղաքագետ՝ ունէր գոնէ նոյնչափ պատճառ ջանալու խափանել այն պատերազմն, իբրև յանդուզն ձեռնարկութիւն:³⁰

Եղիշեի՝ մեզ հասած ձեռագրի վավերական լինել-չլինելու՝ զուտ մատենագիտական թվացող հարցն ուրեմն, որի մեկնակետը կարելի է համարել Գարագաշյանի այս աշխատութիւնը, և որը հետագայում շատ ջուր է տանում հայագիտական բանավեճերում, ըստ էության արդիւթեան համատեքստում հայերի՝ իբրև աշխարհիկ, քաղաքական իմաստով ազգ կայանալու և ինքնահայելու կարևոր դրվագներից մեկն է: «Եղիշե, թե՞ Փարպեցի» հակադրութիւնն ի վերջո հանգում է «նախանձոտ», հավատով հափշտակված քրիստոնեայ Վարդանի և իմաստուն ու հաշվարկող քաղաքագետ Վասակի միջև հակադրութեանը:

Գարագաշյանի պատմութեան չորրորդ գրքի հրատարակութիւնից հետո *Հանդէս ամսօրեայ* և *Բազմավէպ* պարբերականների էջերում գտնում ենք նույն այս բանավեճի հետքերն՝ արդէն ուրիշ դերակատարների բերանից:³¹ Հայագետ Գրիգոր Տեր-Պողոսյանը

²⁷ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Չայոց*. մասն Գ, էջ 117:

²⁸ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Չայոց*. մասն Գ, էջ 181: Գարագաշյանը քննում է երկու պատմիչների մի քանի տարբերութիւններ, որոնք հետո հայագետների համար դառնալու են այս թեմայի շուրջ քննարկման հիմնական խնդիրները: Այսպէս նախ Փարպեցին է միայն մեզ հայտնում, թէ Վասակի երկու որդիները պատանդ էին Պարսից արքունիքում. հանգամանք, որ կարող էր մեղմացուցիչ լինել մարզպանի արարքը դատելիս: Այնուհետ, նախարարների՝ արքունիքում երեսանց ուրացութիւնից հետո Փարպեցու մոտ ենք միայն գտնում դիպվածք, թէ Վարդանը, գլխիկոր երկրի վիճակից, թողնում հեռանում է դէպի հույների երկիր ու Վասակի ուղարկած պատվիրակութիւնն է, որ կարողանում է նրան հետ բերել: Եղիշեի մոտ մարզպանը ամենասկզբից էլ սրտով ուրացած է ուխտի միաբանութեանը, այնինչ Փարպեցու մոտ տեսնում ենք, որ հույների օգնութիւնից հույսը կտրելուց հետո է վերջինս ապստամբութիւնը կանգնեցնելու գործնական քայլերի դիմում: Եթէ Եղիշեի մոտ թեոզոս կայսերն ուղղված նամակը գրում են եպիսկոպոսները՝ Յովսէփ Յողոցմեցի չօծված կաթողիկոսի գլխավորութեամբ, Փարպեցու մոտ քաղաքական պաշտոն զբաղեցնող Վասակն է օգնութիւն խնդրողը: Ի վերջո, Փարպեցին հստակ է, թէ «ուխտապահ» հայերը պարտվեցին, այնինչ Եղիշեի միջոցով է մեզ հասել ոչ հաղթել, ոչ էլ պարտվելու, այլ բարոյապէս հաղթանակելու այն խոսույթը, որ դարեր թևածում է հայերի գլխավերևում:

²⁹ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Չայոց*. մասն Գ, էջ 132:

³⁰ Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Չայոց*. մասն Գ, էջ 143:

³¹ Չնայած Սարուխանյանի պնդմանը, որ Գարագաշյանի քառահատոր պատմութիւնը քննադատվեց իբրև «ազգադավ և սրբապիղծ»՝ բացի Գալուստ Տեր Մկրտչյանի գրախոսութիւնից, որ արժանին է մատուցում Գարագաշյանի աշխատանքին, մեզ ավելի թշնամական արձագանք չհանդիպեց: Առհասարակ Գարագաշյանի հիմնարար աշխատութեան հրատարակութիւնից հետո դրա շուրջ ծավալված քննարկումների

Հանդես ամսօրեայում դեռ 1895-ին հրապարակում է Եղիշեի ձեռագրի շուրջ իր փոքրիկ ուսումնասիրությունը, ուր հակադրվում է հայագետ Գրիգոր Խալաթյանի՝ իրենից մոտ տասը տարի առաջ հայտնած այն կարծիքին, թե Եղիշեն է Փարպեցու աղբյուրը:³² Սրան Խալաթյանն ինքը պատասխանում է՝ համաձայնելով հեղինակի հետևյալ և առաջ բերելով խնդրի ուսումնասիրության մի քանի այլ անկյուններ:³³ Տեր-Պողոսյանն իր պրպտումները շարունակում է նաև 1896-ին՝ ավելի մանրամասն քննելով Եղիշեի աղբյուրներն ու հանգելով մեզ արդեն ծանոթ մի եզրակացության:

Այսպես՝ մեր բոլոր նկատածները ամփոփելով տեսնում ենք, որ Վարդանանց պատերազմի պատճառների նկատմամբ Ղազարն ունի լայն հայեացք, բուն քաղաքական տեսակետ: Իսկ նույն խնդրում Եղիշեի միակողմանի, կրօնական մեկնությունը նորա հայեացքների եւ հետեւաբար պատմութեան թոյլ կողմն է հանդիսանում (ընդգծումները՝ Ն.Ս.):³⁴

Տեր-Պողոսյանի այս կարծիքի դեմ *Բազմավեպում* դուրս է գալիս «Մխիթարյանների մատենան գունդը»՝ Վարդան Հացունին:³⁵ «Արդի ուսումնական հայ երիտասարդաց»՝ մեր նախնիների հանդեպ հոռետես հայացքը քննադատելով՝ հողվածագիրն ութ մասանոց մի պաշտպանական է գրում Եղիշեի վավերականության մասին ու պնդում: «Մենք ոչ Եղիշեի հայեացքը կը գըտնենք զուտ կրօնական, եւ ոչ Ղազարեան՝ զուտ քաղաքական: այլ երկուքն այլ ունին թէ կրօնականը եւ թէ քաղաքականը, ուրեմն *մի եւ նոյն հայեացքը*»:³⁶ Ըստ Հացունու՝ «անսեթևեթ ճշմարտութիւն» է Եղիշեի ականատես հեղինակ լինելը, որին շատ տեղերում հետևում է ավելի ուշ գրված Փարպեցու պատմությունը: Իրեն հատուկ կծու և հեզմական տոնով Հացունին ձաղկում է Տեր-Պողոսյանի՝ Վարդանանց նահատակության պատմությունն աշխարհիկացնելու փորձերն ու ձեռնարկում ցույց տալու, թե խորագետ ընթերցման դեպքում ինչպես Եղիշեն, այնպես էլ նրան հետևող Փարպեցին, ի հայտ են բերում թե՛ Վասակի ուրացությունը և թե՛ Վարդանի

համեմատաբար քիչ լինելու պատճառը, մեզ թվում է, գիտնականի կրոնաթող լինելն էր: Այս հանգամանքը մի կողմից ստիպում էր Գարագաշյանին զգույշ լինել իր հետագա համագործակցություններում: Մյուս կողմից՝ դարադարձին հայագիտության ամենախոշոր կենտրոններից մեկի՝ Մխիթարյան միաբանության աշխատասիրողները կամ առհասարակ լռում են իր մասին, կամ հիշատակում իբրև քնարերգու բանաստեղծի, որի «բանաստեղծական բռնկուն հոգին» բավարար ամուր չգտնվեց և որի «միտքը պղտորվեց»: Տե՛ս, օրինակ, Ն. Ակինեան, «Յ. Ն. Գաթրոճեանի ուսումնակիցներն եւ աշակերտութիւնը», *Հանդես ամսօրեայ*, 1932, թիվ 1-2, էջ 74-75:

³² Տե՛ս Գր. Տեր Պողոսեան, «Եղիշեի պատմութեան աղբիւրը», *Հանդես ամսօրեայ*, 1895, թիվ 1, էջ 20-23, թիվ 2, էջ 58-61, թիվ 4, էջ 110-113: Պետք է նշել, որ Տեր-Պողոսյանը Գարագաշյանի աշխատության մասին խոսք չի ասում և մենք էլ չենք կարծում, որ նույն տարում հրապարակված այս հողվածաշարը ազդված է Գարագաշյանից: Այդուհանդերձ Գարագաշյանին ենք դնում իբրև այս բանավեճի ելակետ, որովհետև ի տարբերություն Տեր-Պողոսյանի, որը քննում է կոնկրետ դրվագներ ու մատենագիտական կնճռոտ հարցեր, Գարագաշյանի աշխատությունն առավել համակարգված և ընդհանուր հայացքով է տալիս վերանայված այս պատկերը:

³³ Գր. Խալաթեան, «Նամակ առ խմբագրութիւն Եղիշեի աղբիւրների առթիւ», *Հանդես ամսօրեայ*, 1895, թիվ 4, էջ 113-116: Այս խոսակցությանն իր ավանդն է բերում և Հրաչյա Աճառյանը՝ համաձայնելով ու հավելելով Տեր-Պողոսյանին, տե՛ս Յ. Աճառեան, «Քանի մը դիտողութիւնք», *Հանդես ամսօրեայ*, 1895, թիվ 8, էջ 231-232: Խալաթյանի հիշված աշխատությունը տպագրվել էր 1883-ին, տե՛ս Գրիգոր Խալաթեան, *Ղազար Փարպեցի և գործը նորին* (Մոսկուա: Imprimerie d'Othon Herbeck, 1883):

³⁴ Գր. Տեր Պողոսեան, «Նկատողութիւններ Եղիշեի պատմութեան վերաբերեալ», *Հանդես ամսօրեայ*, 1896, թիվ 6, էջ 169: Հողվածաշարն ամբողջությամբ տե՛ս Գր. Տեր Պողոսեան, «Նկատողութիւններ Եղիշեի պատմութեան վերաբերեալ», *Հանդես ամսօրեայ*, 1896, թիվ 5, էջ 129-133, թիվ 6, էջ 168-170, թիվ 7, էջ 197-200, թիվ 10, էջ 302-305

³⁵ Այսպես է Հացունուն բնորոշում Հայ առաքելական եկեղեցու բարենորոգչական շարժման առաջամարտիկ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը: Տե՛ս Կարապետ վարդապետ, «Բնութեան խնդրի նկատմամբ մեր և Մխիթարեան հայրերի ունեցած հայեացքը», *Արարատ*, 1896, թիվ 7, էջ 155-164: Մխիթարյան հոր հողվածաշարը տե՛ս Հացունի, «Խորհրդածութիւնք Եղիշեի վերայ, նոր քննադատութեան մի առթիւ», *Բազմավեպ*, 1896, թիվ 10, էջ 451-460, թիվ 11, էջ 481-493, թիվ 12, էջ 550-556, 1897, թիվ 1, էջ 9-16, թիվ 2, էջ 54-60, թիվ 3, էջ 104-109, թիվ 4, էջ 145-150, թիվ 9, էջ 418-423:

³⁶ Հացունի, «Խորհրդածութիւնք Եղիշեի վերայ», թիվ 10, էջ 453:

անձնուրացությունը, ինչպես գիտեինք մինչ այժմ: Հացունու ջանասեր ու ջերմեռանդ քննադատությունը, սակայն, մեզ համար նշանակալի է ոչ այնքան մատենագիտական բանավեճի նրբությունների, որքան այն ցասման տեսակետից, որ ցույց է տալիս հոգևորականը քաղաքականի և կրոնականի տարանջատման՝ երիտասարդ գիտնականի փորձի առնչությամբ: Սա հակառակ կողմից՝ կրոնավորի հայացքից, մեզ տեսանելի է դարձնում հայագիտության մեջ արդի այն միտումի սկիզբը, որը կտրուկ հակադրության մեջ է դիտում աշխարհիկ և կրոնական պատմությունը՝ ջերմեռանդորեն ու քաջաբար լծվելով առաջինի պաշտպանությանը՝ ի նպաստ աշխարհիկ ազգի կայացման:

Հինգերորդ դարի պատմությունն աշխարհիկ քաղաքական անցուդարձի անկյան տակ վերավճռելու՝ Գարագաշյանի և Տեր-Պողոսյանի տրամաբանությունն իր գագաթին է հասցնում հայագետ Նիկողայոս Ադոնցը 1904 թվականին Ս. Պետերբուրգի համալսարանի գիտական նստաշրջանում ընթերցված «Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատաստանի առաջ» զեկուցմամբ:³⁷ Միջնադարում հայերի պատմության Ադոնցի քննարկումը ծավալվում է նախարարական տների պատմության շուրջ: Նրա մեկնակետն այն է, որ երկու պատմիչներն էլ՝ Փարպեցին ու Եղիշեն, լինելով հոգևոր կոչման ու դաստիարակության անձինք, «ջանում են պատմությանը հաղորդել կրոնական բնույթ»:³⁸ Չնայած սրան՝ զեկույցի տարբեր մասերում հայագետն ավելի հավատ է ընծայում «Ճշմարտացի», «անկողմնակալ» Փարպեցուն:³⁹ «Առավել բանական հիմքեր» փնտրելով իրադարձությունների մեջ՝ հայագետը համարում է, որ այստեղ խոսք չի կարող լինել դավաճանության մասին, ու հանգում հետևյալ պատկերին.

Պարագլուխները պառակտվեցին երկու բանակի: Մի մասը կանգնած էր հանուն ապստամբության և խորհուրդ էր տալիս շարունակել սկսված գործը՝ հույսը դնելով սեփական ուժերի վրա: Մյուս մասը, հասկանալով նման հանդգնության ամբողջ վտանգը, խոհական համարեցին կասեցնել հետագա գործողությունները և կոծկել գործը: Առաջին կուսակցության գլուխ կանգնած էին Մամիկոնյաններն ու Արծրունիները, իսկ երկրորդի՝ մարզպան Վասակն ու Բագրատունիները:⁴⁰

Նախարարական տների վրա Ադոնցի դրած այս շեշտն ավելի հասկանալի է դառնում արդեն 1927-ին գրված իր «Քաղաքական հոսանքներ հին Հայաստանում» հոդվածից:⁴¹ Միջնադարում հայերի *քաղաքական* կյանքի միակ առհավատչյան Ադոնցն այստեղ համարում է նախարարական տները, որոնց մեջ իշխում էր ինքնուրույնության հասնելու երկու հիմնական գործելակերպ՝ «ըմբոստության արյունոտ ուղին» և «խոհեմության զգուշավոր դիրքերը»: Ըստ հայագետի՝ «Մի ուղղության դրոշակակիրներ էին Մամիկոնյան սխրագործ իշխանները, մյուսի՝ ծանրախոհ Բագրատունիները»:⁴² Իր ավելի ուշ

³⁷ Ս. Պետերբուրգի համալսարանի գիտական նստաշրջանում ընթերցված այս զեկույցն առաջին անգամ հրատարակվել է Հնագիտական միության պարբերաթերթում. տե՛ս *Записки восточного отделения императорского русского археологического общества*, 1904, թիվ 15, էջ 122-130: Այն հայերեն լույս է տեսել Վ. Դիլոյանի թարգմանությամբ 1993 թվականին, տե՛ս *Ազդակ*, 18 փետրվարի 1993 թ.: Ներկա աշխատության մեջ կիղենք նույն թարգմանությանը, որը վերատպվել է Ադոնցի երկերի հնգհատորյակում. տե՛ս «Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատաստանի առաջ», ըստ՝ Ն. Ադոնց, *Երկեր*, հ. Ա (Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 2006), էջ 180-188:

³⁸ Ադոնց, «Մարզպան Վասակը», էջ 180-181:

³⁹ Ադոնց, «Մարզպան Վասակը», էջ 187: Չեկույցի մեկ այլ հատվածում հայագետն ուղիղ պնդում է. «Գրական առունով Ռազարի երկը ավելի առաջնային է, քան Եղիշեինը»: Տե՛ս էջ 188:

⁴⁰ Ադոնց, «Մարզպան Վասակը», էջ 182-183:

⁴¹ Հոդվածն առաջին անգամ հրատարակվել է Բոստոնում, տե՛ս *Հայրենիք*, 1927, թիվ 4, էջ 68-77, թիվ 5, էջ 84-96: Հետագա հղումները կտրվեն հնգհատորյակից, տե՛ս Ն. Ադոնց, «Քաղաքական հոսանքներ հին Հայաստանում», ըստ՝ *Երկեր*, հ. Ա, էջ 218-245:

⁴² Ադոնց, «Քաղաքական հոսանքները», էջ 223: Ադոնցի այս գնահատականը կարծես ինքնին տրված փաստի է վերածվել հայագիտության մեթոդյա քննարկումներում: Ավարայրից մի քանի տասնամյակ անց կնքված

արտահայտած այս բաժանումն է թույլ տալիս ըմբռնել, թե հայագետը 1904-ի զեկույցում ինչու է հատուկ շեշտում Տիրոց Բագրատունու ներկայությունը Վասակի ճամբարում:⁴³ Ադոնցի գնահատականը հստակ է. խոհականությունը գերադասելի է հախումը ըմբոստությունից և ըստ էության Վասակի քաղաքականության արդյունքն էր այն, որ հայերը չբնաջնջվեցին ապստամբության արդյունքում:

Զգուշավոր խոհեմությունը պաշտպանելու նույն այս գիծն է առաջ տանում հայագետը, երբ արդեն տասնամյակներ անց՝ 1937-ին, քննում է Ռաֆֆու *Դավիթ Բեկ* վեպը: 1880-ականների երկրորդ կեսի հայ երիտասարդության «ազատամիտ հոսանքի» դրոշակակիր Ռաֆֆու «տառապող մտքի յորձանքները, զգայուն սրտի անհաւասար գալարումները, մերթ խանդավառ, մերթ յուսահատ, գումարուել եւ քանդակել են զինուած հայրենասերի տիպար Դավիթ Բեկը»:⁴⁴ Ադոնցի հայացքում այս տիպարն ինքը՝ Վարդանն է, վիպագիրն էլ՝ նոր Եղիշե, որը «տարուել է Եղիշէի շունչով, եւ նրանից փոխ է առել դաւաճանի պատրաստ մտացածին պատկերը»՝ Սելիք Ֆրանգյուլին:⁴⁵ Ինքը՝ Ռաֆֆին, «խոհեմ անտարբերութիւն, խոհեմ մեռելութիւն» է վերագրում ապստամբությանը չմիացող մեկիքներին՝ Դավիթ Բեկի բերանից հավատ ընծայելով «Հայաստանի Աստծուն»:⁴⁶ Ստրկության շղթաները միաբան ուխտով փշրելու, կամ բնաջնջվելու՝ սրբազան պատերազմի ռաֆֆիական այս արդիացված ըմբռնմանն Ադոնցը հակադարձում է.

Այս հաւատամքը պատշաճ է աւելի մի եկեղեցականի քան քաղաքական գործիչի, եւ յիշեցնում է Եղիշէի ուխտը, որ տանում է դէպի մարտիրոսական թագը: Եղիշէի համար անտարբեր էր յաղթել թէ յաղթուիլ, երկու դէպքում էլ Աստուծոյ արքայութիւնը պատրաստ էր: Իսկ լուրջ քաղաքական գլխում հաշուից դուրս պիտի մնան Աստուած, ճակատագիր եւ արդարութիւն: Սրանք անտես, աներելոյթ եւ անկշռելի ուժեր են, կարող են գալ եւ չգալ: Հայրենասիրութիւն, յոյս, հաւատ՝ հոգեկան կարեւոր ազդակներ են, բայց բաւական չեն քաղաքական յեղաշրջումներ յառաջ բերելու համար:⁴⁶

Դեռ դարասկզբին հայագետի ձևակերպած խանդավառ հանդգնության ու ծանրախոհ քաղաքական հաշվարկի միջև այս հակադրությունն ըստ էության պարզեցված զուգահեռն է զգայականի և խոհականի եղիշեական հակադրության, որտեղ Ադոնցն ընտրում է երկրորդը՝ ընդդեմ առաջինի. «Մեր *զգաստութիւնը* կը լինի մեծագոյն յարգանքը մեծ հայրենասերի յիշատակին (ընդգծումը՝ Ն. Ս.)»:⁴⁷

Ուրեմն հայերի՝ իբրև ազգ արդիանալու, լայն քաղաքական թատերաբեմին իրենց որոշակի դերը գիտակցելու՝ դեռ դարադարձից սկիզբ առած մտավորական այս ջանքերը հանգում են եկեղեցական-աշխարհիկ, վկայաբանական-ճշտիվ պատմական, խանդավառ-

Նվարսակի պայմանագրի հանգամանքները ներկայացնելիս Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանն, օրինակ, նման ձևակերպում է անում. «Դաշնակցած էին Հայաստանի գլխաւոր երկու նախարարները, խոհական Բագրատունիներն ու կրակոտ Մամիկոնեանները»: Տես Մեսրոպ արք. Աշճեան, «Աւարայրի ճակատամարտէն Նուարսակի յաղթանակը», ըստ՝ *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 13:

⁴³ 1927-ին գրված այս հոդվածում, խոսելով Ավարայրի ճակատամարտի և ապստամբության մասին, Ադոնցը բառացիորեն նույն կարծիքն է հայտնում, ինչ 1904-ին: Պետք է այնուամենայնիվ հաշվի առնել, որ 1927-ին անկախության իբրև «հայի քաղաքական երագի» վրա Ադոնցի շեշտը տոգորված է նախընթաց դեպքերով և մասնավորապես Առաջին հանրապետության անկումով:

⁴⁴ Ն. Ադոնց, ««Դավիթ Բեկ» վեպի պատմական հիմը եւ գաղափարախօսական արժէքը», ըստ՝ *Ռաֆֆի (Յակոբ Մելիք-Յակոբեան). Կեանքը, գրականութիւնը, յիշողութիւններ* (Փարիզ: 1937), էջ 144-148: Հղումները կտրվեն ըստ՝ Սիրանուշ Դվոյան, «Նիկողայոս Ադոնցն ու ռաֆֆիական «գինյալ հայրենասիրության» գաղափարը», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://bit.ly/490hhQL>, այց՝ 26 նոյեմբերի 2023 թ.:

⁴⁵ Ադոնց, ««Դավիթ Բեկ» վեպի պատմական հիմը»:

⁴⁶ Ադոնց, ««Դավիթ Բեկ» վեպի պատմական հիմը»:

⁴⁷ Ադոնց, ««Դավիթ Բեկ» վեպի պատմական հիմը»:

խոհեմ հստակ հակադրություններին: Արդի պատմագրության մեջ աշխարհիկացման այս գործընթացը, ինչպես դեռ Գարագաշյանն էր ձևակերպում քաջության ու անվեհերության ծիրում, երևան է գալիս իբրև արդեն հին ընկալված կրոնականության դեմ ջերմեռանդ մի պատերազմ: Հայերին քաղաքական գործունեություն տալու միտումն այս դեպքում գնում է հատկապես Եղիշեի պատմությունից վկայաբանական ու վարքագրական երևացող չափազանցությունները «մի կողմ նետելու» ճանապարհով՝ ի նպաստ անաչառության, պատմականության ու գիտականության բարձր չափանիշների, որն Ադոնցի պարագայում վերաճում է զգաստության ու խոհեմության քաղաքական հրամայականի:⁴⁸ Հանուն լուսավորական նորի՝ հին «առասպելների» դեմ բացված այս մարտը, որ կարող է հատկանշվել իբրև հայերի քաղաքական մտքի արդիացման մի պահ, միաժամանակ իր տրամաբանությամբ կապված է երևում նրան, ինչից այդքան ջանադրաբար ազատվել է փորձում: Եվրոպական արդի գիտությանը, անհիմն հավատալիքներից զերծ, աշխարհիկ ռացիոնալ քաղաքական մտքին ընծայված այն անվերապահ հավատն ու վստահությունը, որ երևում է բազմաշխատ այս գիտնականների ջանքերում, միաժամանակ պարսից հազարապետ Միհրներսեսին ուղղված հայ «ուխտապահ» եպիսկոպոսների՝ Եղիշեի բերանով մեզ հասած պատասխանի ժառանգորդն է. «մեք ոչ ևս առասպելացն հաւատամք»:⁴⁹ Ընդդիմանալով Եղիշեի՝ հավատ չներշնչող, կրոնական ու աչառու պատմագրությանը՝ արդի այս գիտնականներն այնուամենայնիվ այդ անելու իրենց *ծնով* կրկնում են հայերի նորացման Եղիշեի սահմանադրած տրամաբանությունը. կտրուկ շրջադարձով մերժել հին առասպելներն ու մարտ բացել դրանց դեմ՝ հանուն լուսավոր նորի:

Մաշտոցի գործի մկրտությունը

Ստացվում է, որ անկախ իր պատմական հավաստիության աստիճանից՝ Եղիշեի երկն այլափոխվելով հարատևելու հատկություն ունի, որն առավել շոշափելի է դառնում հայության արդիացման շրջանում: Այս մտքի հետևից գնալու մի ուղի է տալիս մեզ պատմաբան, հասարակական-քաղաքական գործիչ Լեոյի՝ գրերի գյուտի 1500-ամյակի միջոցառումներին ընդառաջ՝ 1904-ին հրատարակված *Ս. Մեսրոպ* աշխատությունը:⁵⁰ Հեղինակն ինքն էլ մեկն է արդի այն գիտնականներից, ով հալած յուրի տեղ չի դնում միջնադարյան պատմիչներից մեզ հասած փաստերը. «Մեր պատմութիւնը տեմդեմցիօզ է, միակողմանի, քանի որ շարունակ հոգևորականների ձեռքով է գրվել»:⁵¹ Գրական-պատմական այս գործը, սակայն, սկսվում է Լեոյի՝ «իբրև հայ գրագետ» սուրբ Մաշտոցի գերեզմանին ուխտի գնալու պատկերից, ուր և պետք է պատմի ընթերցողին «գրի հերոսի» պատմությունը:⁵² Նախաբանում իբրև գրական հնադր երևացող ուխտագնացության այս ծավալուն պատկերը բերելով՝ դարադարձին աշխարհիկացման անվերապահ կողմնակից մտավորականը միաժամանակ կարծես առերեսում ու ակնհայտ է դարձնում

⁴⁸ Այս թեմայով գիտնականների պնդումները տե՛ս Գարագաշյան, *Քննական պատմութիւն Հայոց*. մասն Դ, էջ 183, Ադոնց, *Երկեր*, հ. Ա, էջ 181:

⁴⁹ Եղիշե, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 70:

⁵⁰ Լեո, *Ս. Մեսրոպ* (Թիֆլիս: Հերմես, 1904): Հետաքրքրականորեն Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան 1600-ամյակի կապակցությամբ արդեն հորհրդային Հայաստանում 1962 թվականին Լեոյի այս աշխատությունը վերահրատարակվում է. տե՛ս Լեո, *Մեսրոպ Մաշտոց* (Երևան: Երևանի պետական համալսարան, 1962): Այս անգամ, սակայն, գրքի վերնագրում այլևս չի պահպանվում «Սուրբ» կոչումը, ինչպես նաև առաջաբանում հեղինակի նախնական տեքստում հանդիպող «ս. Մեսրոպը» փոխարինվում է «Մեսրոպ Մաշտոցով»: Այս փոփոխությունն ինքնին բացահայտում է մեզանում կրոնականության դեմ ջերմեռանդ կռվի մեկ այլ հանգրվանը:

⁵¹ Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 98:

⁵² Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 4:

ուսումնականության հանդեպ մեզանում կրոնական պաշտամունքը: Արդի գիտության ջատագովն ուխտի է գնում սրբի գերեզմանին՝ իրեն և ըստ էության ամեն հայ գրագետի անվերապահորեն համարելով Մաշտոցի ժառանգը: Այս մոտեցումն է ելակետն այն պատմության, որ ծավալվելու է գրքում:

Ծագումից սկսած՝ հայերի պատմությունն իբրև Հունաստանի և Ասորեստանի կամ իրանականության, Եվրոպայի և Ասիայի, Արևելքի և Արևմուտքի քաղաքակրթությունների միջև ազդեցության պայքարի մարտադաշտ դիտելով՝ պատմաբանն ի հայտ է բերում Մաշտոցին՝ որպես «եվրոպական կրոն» հանդիսացող քրիստոնեությունը հայերի համար ժողովրդականացնող:⁵³ Քրիստոնեությունն այս հայացքում երևում է նախ և առաջ իր քաղաքակրթական նշանակությամբ՝ դրանով հնարավորություն տալով հեղինակին հանուն եվրոպական լուսավորության, ժողովրդավարության ու իր պաշտպանած այլ լուսավոր արժեքների մղվող քաղաքական ու հասարակական պայքարը խարսխել դրա ժառանգության վրա. Լեոն «կրակոտ երախտագիտությամբ» ցույց է տալիս Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցների արժեքը ներկայի համար:⁵⁴ Արդյունքում վարդապետաց ապստամբությունը գրքում ներկայացվում է իբրև հայերի մտավոր այս հեղաշրջման *հետևանք*:⁵⁵ Այս հայացքում Վասակի և Վարդանի հակադրությունը տեղավորվում է լուսավոր Արևմուտքի և բարբարոս Արևելքի՝ ամբողջ գիրքը կամարող հակադրության մեջ:⁵⁶ Գրեթե ուղիղ կապ անցկացնելով հինգերորդ դարում Սասանյան Պարսկաստանի և Օսմանյան կայսրության «արևելյան բարբարոսության» միջև՝ Լեոն կասկածի տեղ չի թողնում, թե այս հակադրության թևերից որն է իրեն ավելի նախընտրելի: Իբրև Մաշտոցի իսկական ժառանգ՝ պատմաբանն ըստ էության շարունակում է վարդապետների սկսած սուրբ կռիվն արդեն արդիության գործընթացում: Հաշվի առնելով ու քննարկելով Վասակի օգտին՝ մասնավորապես Գարագաշյանի բերած փաստարկները՝ Լեոն մինևույն է ամուր կանգնում է լուսավոր մտքի, գիտության ու կրթության կողմը բռնած Վարդանի կողքին. «Ս. Սահակի թռչը, հայ դպրոցի առաջին պտուղներից մեկը, պիտի արիւնի դատով ամրապնդէր այն մեծ գործը, որ նրա պապն էր կենդանացրել տասնեակ տարիների աշխատանքով»:⁵⁷

Գրի տարածման, կրոնական ու քաղաքակրթական շրջադարձի և մարտիրոսական ապստամբության այս կապը, որ անցկացնում էր Լեոն, հայերի արդի լուսավորական մտքի մեջ արդեն իր հաստատված տեղն ուներ: Դեռևս 1860 թվականին Ստեփանոս Նազարյանցը *Հյուսիսսփայլում* հրապարակված իր «Հայոց ազգի լուսավորութեան կամ սուրբ թարգմանիչների դարը» հոդվածում հավատի համար թափված արյունից է բխեցնում կրթության հանդեպ սերը.

⁵³ «Մեսրոպի առաջնորդութեամբ հայը նոր նոր է սկսում ըմբռնել թէ ինչ է եղել այն կրօնը, որ հարիւր տարի առաջ մտցրել էր Գրիգոր Լուսաւորիչը». ըստ՝ Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 147:

⁵⁴ Տե՛ս Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 4:

⁵⁵ «Հայերը հանդիսաւոր կերպով, վերջին անգամ և ընդմիշտ, կտրվում էին իրանց անցեալից և սեփականացնում էին այն ճակատագիրը, որ Սահակ-Մեսրոպեան գործունեութեան բնական հետևանքն էր». ըստ՝ Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 243-244: Վարդապետաց ապստամբությունն իբրև Մաշտոցի գործունեության հետևանք է դիտում նաև Աշոտ Հովհաննիսյանը. «Առանց գրերի գյուտին հաջորդած մշակութային այս հեղաշրջման անհնարին է պատկերացնել ֆեոդալական Հայաստանի այն պատմաշրջանը, որ նշանավորվեց Ավարայրի ճակատամարտով», տե՛ս Աշոտ Հովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1962, թիվ 2, էջ 3-14:

⁵⁶ Հայերի կյանքում այս հակադրության ճակատագրական լինելու մասին տե՛ս Նարե Սահակյան, ««Արևմուտքի սերը»՝ որպես ծվատող ճակատագիր. Գալուստ Տեր-Սկրտչյանի բարբը», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, 2022, <https://bit.ly/48KrhNR>, այց՝ 26 նոյեմբերի 2023 թ.:

⁵⁷ Տե՛ս Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 306:

Հայերը ընդունելով քրիստոնեական ուսումը և դորանով կրօնաբար ոչ թե միայն բաժանվելով կրակապաշտ պարսից ազգից, այլև յարուցանելով իւրեանց վերայ նոցա ատելութիւնը և հալածանքը, որոնց հետևանքը լինում են յետոյ յայտնի կրօնական կռիւներ, արինահեղութիւնք և կործանութիւնք - Հայերը որպէս քրիստոնեայք և անյաղթելի մարտիրոսք իւրեանց հաւատի համար թափելով իւրեանց արիւնը, սոյն միջոցին ևս զարթնում է ազգային հոգին և Հայերի սիրտը բորբոքվում է մի կրակոտ սիրով դէպ ի ուսումն և լուսաւորութիւն, որոնց հիմքը պատրաստել էր արդէն մեսրոպեան բուն հայկական այբուբենքի գիւտը:⁵⁸

«Հայ գրագէտ» լինել, ուրեմն, նշանակում է ժառանգորդը լինել սրբացված հայրերի ավանդույթի, որոնց գործին, Լեոյի խոսքերով, «վերջնական մկրտություն – մարտիրոսություն» տվեց Վարդան Մամիկոնյանը: Եղիշեն ինքը հավաստում է այս կապը: «Աշխարհական մեծութեամբ» ճոխացած «արևելքի իշխանի» գործերի մասին պատմիչն ասում է. «Եւ այս ամենայն չարիք մտանեն ի միտս մարդոյ *յանուսունմութենէ*: Կոյր զրկի ի ճառագայթից արեգական, և տգիտութիւն զրկի ի կատարեալ կենաց: Լաւ է կոյր աչօք քան կոյր մտօք» (ընդգծումը՝ Ն. Ս.):⁵⁹ Նույն տրամաբանությամբ՝ եթե ամեն չարիք անուսունմությունից է, ապա մինչև Ավարայրը Հազկերտի կանչով քուշանների դեմ պատերազմի գնացող հայ զինվորները «ևս քան ևս զօրանային ի սէրն Քրիստոսի. մանաւանդ զի բազումք ի նոցանէ զգիրս սուրբս ուսեալ էին ի մանկութենէ»:⁶⁰ Սուրբ գիրն է, ուրեմն, Եղիշեի համար զինվորին Քրիստոսի սիրո զորությունը տվողը: Սուրբ Վարդանն էլ՝ իբրև գլուխն այս բանակի, ավելի ևս՝ արդեն արյունով, կապվում է Սահակ-Մեսրոպայան դպրոցներին: Այս կապն է շեշտում Մանուկ Աբեղյանը՝ ճակատամարտից առաջ Վարդանի արտասանած ճառը համարելով «մի ճառ, որ արժանի էր ոչ միայն քաջամարտիկ զորավարին, այլև Սահակի թռռանն ու կրոնական ուսումն ստացած աշակերտին»:⁶¹

Աշոտ Յովհաննիսյանն իր «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը» հոդվածում հեղափոխական նշանակություն է տալիս Մաշտոցի գործունեությանը, որի «հետևանքների ընթացքը նույնքան լայնահուն է և բովանդակալից, որքան հայ ժողովրդի պատմական բախտը»:⁶² Գրերի գյուտը և դրանից ծնված մշակութային հեղափոխությունը դիտելով Մեծ Հայքի թագավորության առաջին բաժանման և Պարսկաստանի ու Հունաստանի միջև աճող հակամարտության հետնախորքին՝ Յովհաննիսյանը հատուկ ձևակերպում է տալիս հայերի համար հեռահար հետևանքներ ունեցած այն դերին, որ զբաղեցրին նոր՝ արևմտյան ուսումով հայերի կյանքը հեղաշրջող հիմնգերոզ դարի մատենագիր սուրբ հայրերը.

Արշակունյաց թագավորության վերացումից հետո պարսկական միջամտումների ակտիվացմամբ Հայաստանի ներսում օրըստօրե սրվող քաղաքական ճգնաժամի պայմաններում հայ քրիստոնեական ուրույն մշակույթը դարձել էր արդեն երկրի քաղաքական համախմբման և ինքնապաշտպանության ամուր պատվարը: Եկեղեցականների ձեռքով ստեղծվում էր եկեղեցական-ֆեոդալական գաղափարաբանությամբ տոգորված *գրական մի թագավորություն*, որն իր նշանակությամբ ու դերով սկսում էր փոխարինել Արշակունյաց կործանված

⁵⁸ Ս. Լազարեանց, «Հայոց ազգի լուսաւորութեան կամ սուրբ թարգմանիչների դարը», *Հյուսիսսիսիայ*, 1860, թիվ 2, էջ 132:

⁵⁹ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 28:

⁶⁰ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 42:

⁶¹ Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք Ա., էջ 305:

⁶² Յովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», էջ 4:

թագավորությանը, դառնալ երկրի քաղաքական ինքնորոշման գաղափարի կրողը ու արտահայտիչը (ընդգծումը՝ Ն. Ս.):⁶³

Աշխարհիկ, իրական ուժ ունեցող թագավորությանը հայերի համար, փաստորեն, փոխարինելու է գալիս խորհրդանշական ու հոգևոր արժեք ունեցող «գրական թագավորությունը»։ Փոխատեղում, որը, մի իմաստով պարտադրված լինելով պետականությունը կորցրած երկրի ներքին ճգնաժամով, այդուհանդերձ հնարավոր էր դեպի քրիստոնեական արժեքները կատարած ինքնամերժող ու կտրուկ շրջադարձի արդյունքում միայն։ Պետականությունը կորցրած երկրում նոր կրոնով հեղաշրջում առաջ բերած գրի ու գիտության փառաբանման այս տրամաբանությունը մեզ համար շոշափելի է դարձնում հայերի քաղաքական կյանքում գիտունների դյուցազնական մի ընկալում ու միաժամանակ բացահայտում է գրի ու լուսավորության փրկչական այն բնույթը, որ քրիստոնեության ընդունմամբ արմատավորվել է հայերի շրջանում:⁶⁴ Այս անկյան տակ պատահական չէ, որ արդեն խորհրդային Հայաստանում ավարտին հասցված իր *Հայոց պատմություն* մեծածավալ աշխատության մեջ Վարդանանց պատերազմի մասին իր մոտեցումների որոշ փոփոխությամբ հանդերձ՝ գրին ընծայված *Լեոյի անվերապահ հավատը* չի փոխվում: Պատմաբանն այնքան մեծ զորություն է տեսնում հինգերորդ դարում հայերի մտավոր ու հոգևոր ձեռքբերումների մեջ, որ դրանք Սասանյան պետության իրական ուժի դեմ հակառակ մտարին է դնում. «Մի երկիր, որ հոգեկան պահանջ էր դարձրել Եզնիկի գրականությունը, չէր կարող վախենալ հրամաններից և ենթարկվել նրանց, Սասանյան ահեղ պետությանն ամենից առաջ պատերազմ էր հայտարարում Եզնիկի փոքրիկ և ոսկեղենիկ «Եղծ աղանդոց»-ը»:⁶⁵

Փաստորեն ընդհուպ մինչև 20-րդ դարը հասնող ու նաև մեր ներկայում հարատևող քաջության ու հերոսականության մի ըմբռնում կա, որի սխրանքը չի վերաբերում մարմնական աշխարհին և որն այնուամենայնիվ ճգնաժամի պահին դրվում է մահազուլտանգի հանդիման: Հովհաննիսյանի ձևակերպած «գրական թագավորության» սրտում առանցքային իր տեղն ունենալով՝ Եղիշեի «պատմական դյուցազներգությունն» ըստ էության այլաշխարհիկ այս հերոսականության փառաբանումն է, ուր ուխտապահ հայերն իրենց գիտակցությամբ ու մտքի արթնությամբ են հաղթահարում մարմնի մահը: Գիտակից ու խոհական պայքարի, ազգին արթնամտության մղելով արդիացնելու կողմնակից 19-րդ դարի մտավորականները՝ հայ գրագետները, այս անկյան տակ իրենք դառնում են Եղիշեի ուխտապահ զինվորներ՝ անկախ բանաստեղծ-պատմիչին տված իրենց գնահատականից:

⁶³ Հովհաննիսյան, «Մաշտոցյան գրերի պատմական նշանակությունը», էջ 8:

⁶⁴ Գիտունների դյուցազնական ընկալման մասին տե՛ս, օրինակ, Միսաք Խոստիկյան, *Դավիթ փիլիսոփան* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2020):

⁶⁵ Ըստ՝ Լեո, *Հայոց պատմություն*, հ. 2, գիրք 1 (Երևան: Հայաստան հրատ., 1967), էջ 47: Չնայած կոնկրետ այս ձևակերպումը գտնում ենք տասնամյակներ անց հրատարակված իր հիմնարար աշխատության մեջ՝ ըստ էության նույն մոտեցումն ակնհայտ է նաև Ս. Մեսրոպ աշխատության մեջ, ուր այս թեմային մի ամբողջական հատված է հատկացված, տե՛ս Լեո, Ս. Մեսրոպ, էջ 260-275: Հայերի մտավոր առավելության իբրև պարսիկների դեմ պայքարի առաջնային զենքի թեման նույն ուժգնությամբ Լեոն ծավալում է նաև իր *Վարդանանք* պատմական դրամայում. տե՛ս Լեո, *Վարդանանք* (Թիֆլիզ: Ալօլօ, 1916): *Մշակի, Մուրճի ու Արծազանքի* թղթակից Լեոն դարադարձի արևելահայ քաղաքական հոսանքների զունապնակում զբաղեցնում էր ընդհանուր ձևակերպմամբ առավել ազատական թևը: Եվ հետաքրքրական է, որ քաղաքականապես գրեթե ծայրահեղորեն տարբեր՝ կովկասահայ ազգային պահպանողականության խոսափող *Կռունկ Հայոց աշխարհի* ամսագրում Լեոյից դեռ տասնամյակներ առաջ գտնում ենք հինգերորդ դարը կարոտով վերհառնեցնող մի հոդված, ուր «գրական թագավորության» փառաբանումն արդեն բառացիորեն հակառակ է երևում իրական թագավորությանը. «Մենք թագաւորի կարօտութիւն չունինք, բայց մի լաւ ազգութեան, մի համահունչ և միաբան ժողովրդականութեան և մի ազգային լուսաւորութեան կարօտութիւն շատ ունինք, և այնչափ մեծ է այս կարօտութիւնը, որ ասել չէ կարելի», տե՛ս Գ. Մուրատեանց, «Հինգերորդ դարու հայերը», *Կռունկ Հայոց աշխարհի*, 1860, թիվ 4, էջ 274-299:

Վարդանը՝ նոր հայության ինքնության սահմանադիր

19-րդ դարի երկրորդ կեսից հայերի՝ նոր արթնացող արդի ազգային կյանքում, ուրեմն, նոր ուժով արթնանում են նաև Հովհաննիսյանի ձևակերպած «գրական թագավորության» հերոսները: «Գրի հերոս» իր ուսուցչի՝ Մաշտոցի գործն իր նահատակությամբ լրման հասցնող սուրբ Վարդանը գրագետի միտն է գալիս մահառիթ ճգնաժամի պահին: Սրա լավագույն օրինակն է 1898 թվականին գրող Արշակ Չոպանյանի՝ Վարդանանց տոնի առիթով հրատարակած մի ուղերձը: Հերոս սրբի ոգեկոչման եկեղեցական տոնը Չոպանյանին առիթ է դառնում գրեթե ուղիղ զուգահեռ անցկացնելու Ավարայրի ճակատամարտի և 1895-ի Ձեյթունի ապստամբության միջև: «Գրականութեան բերած ցնցումն արթնցած, Երոպական նոր գաղափարներուն շունչէն նորոգուած, Դպրոցին ծնուցած գիտակցականութեամբը ամրացած» լինելով է, որ ըստ գրողի, գեյթունցիները կարողացել են ոտքի ելնել:⁶⁶ Եվ Վարդանն է՝ իբրև «գաղափար-անձնաւորութիւն», «ազգ-մարդ», «դրօշակ-անուն» թևածում ապստամբության այս պատկերի գլխավերևում, քանի որ «ինքը եղաւ առաջինը որ օրինակը տուաւ Գաղափարին համար կռուելու եւ մեռնելու», այն մարտիրոս-հերոսը, որ «մեռնիլ սորվեցուց»:⁶⁷ Հանուն բարձր գաղափարի մարտիրոսանալու այս մղումն է Չոպանյանի հողվածում ընդհանրացնում հայերի պատմությունն առհասարակ.

Վարդանէն յետոյ, ամբողջ Հայոց պատմութիւնը կրկնութիւնն է Վարդանեան արարքին: Վարդանէն սկսեալ, Հայր քրիստոնէութեան զինուորը կը դառնայ հեթանոս ու մահմետական Ասիային դէմ. եւ իր ցաւագին ու երկայն ճիգերովը անոր դէպի Երոպա հեղեղունը կը մեղմացնէ եւ յապաղեցնէ, եւ ո՛չ միայն կը յաջողի՝ իր անկանգ դիմադրութեամբը՝ իր ուրոյն գոյութիւնը անեղծ պահել, այլ եւ կը մնայ Երոպական Գաղափարին ներկայացուցիչը Փոքր-Ասիոյ մէջ:⁶⁸

Ուրեմն «հեթանոս Ասիային դէմ» ելած «նոր Հայությունը», որ Եղիշեի «հրեղէն հեքիաթով» սահմանադրել է Վարդան Մամիկոնյանը, իբրև ազգ կանխավ սահմանվում է «արևմտեան զգացմամբ», գրական շարժմամբ ու գաղափարի համար նահատակվելու իր սխրանքով՝ որպես «քրիստոնէութեան զինուոր»: Սա է թույլ տալիս Չոպանյանին արժևորել հայերի «տաժանելի եւ գեղեցիկ» դերն ամբողջ արևմտյան քաղաքակրթության համար՝ իբրև դրա «յառաջապահ գունդն» Ասիայում. «Աշխարհ դեռ կ'անգիտէ մեր ցեղին այս դերը. եւ մենք իսկ տիեզերական պատմութեան մէջ մեր կատարած ճշմարիտ գործին գիտակցութիւնը չունինք»:⁶⁹

Քրիստոնէության զինվոր լինելու՝ հայերին տված քաղաքակրթական այս դերի մի խիստ հատկանշական մանրակերտ է ներկայացնում Եղիշեն իր պատմության առաջին եղանակում: Հազվերտ Երկրորդն իր հպատակներին կանչել էր արքունիք՝ քուշանների

⁶⁶ Արշակ Չոպանեան, «Հերոսները», *Նոր կեանք*, 1898, թիվ 5, էջ 65-68: Հղումները կտրվեն ըստ՝ Նարե Սահակյան, «Նոր հայությունը՝ խանդավառության ու խոհականության միջև. Արշակ Չոպանյանի մտորումները Վարդանանց տոնին», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://bit.ly/48CVLij>, այց՝ 26 նոյեմբերի 2023 թ.:

⁶⁷ Չոպանեան, «Հերոսները»:

⁶⁸ Չոպանեան, «Հերոսները»:

⁶⁹ Չոպանեան, «Հերոսները»: Հայերի՝ իբրև արևմտյան աշխարհի «առաջապահ գնդի» այս ըմբռնման մերօրյա արձագանքն էր, օրինակ, այն, որ 2020 թվականի 44-օրյա պատերազմի ժամանակ ՀՀ վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանը զգուշացնում էր եվրոպական երկրներին. «Հարավային Կովկասում, ըստ էության հայերը, վերջին խոչընդոտն են թուրքիայի ճանապարհին՝ շարունակելու իր կայսերական քաղաքականությունը դեպի հյուսիս, դեպի արևելք, դեպի հարավ-արևելք: Իմ գնահատականը շարունակում է մնալ նույնը. եթե արևմտյան հանրությունը Թուրքիայի այս գործողությունները համարժեք գնահատականի չարժանացնի, ոչ հեռավոր ապագայում հարկ է թուրքիային սպասել Վիեննայի մերձակայքում»: Հարցազրույցն ամբողջությամբ տես <https://bit.ly/48ewRYR>, այց՝ 26 նոյեմբեր 2023 թ.:

դեմ պատերազմի պատրաստվելու: Ըստ պատմիչի՝ թագավորը դեռ չէր հայտնում նրանց կրոնափոխ անելու իր մտադրությունը, սակայն սաստիկ զայրանում էր Քրիստոսի անվան վրա. «Եւ իբրև այսպէս օր ըստ օրէ ի սոյն միտս ցնորեալ դանդաչէր, մի ոմն մանկագոյն ի նախարարացն Հայոց ընդդէմ բանս եդ»:⁷⁰ Պարսից արքունիքում գտնվելով հանդերձ՝ Քրիստոսի մասին վատաբանություն չհանդուրժող ու երիտասարդական ուստումով ընդդիմացող այս պատանի նախարար Գարեգինին է Եղիշեն անվանում «Քրիստոսի զինուոր»: Իր հարկի տակ իրեն ուղղված այս ըմբոստ ընդդիմությունը, որն ի վերջո պաշտպանում էր իր թշնամու հավատը, պարսից թագավորը չի ներում. «Կապեալ ոսիւք և կապեալ ձեռօք գերկեամ մի տուաւ ի չարչարանս, և հանեալ ի բաց զտէրութիւնն ի նմանէ՝ ընկալաւ զվճիռ մահու»:⁷¹

Արդեն 19-րդ դարում ապստամբ գեյթունցիներին ու ամբողջ հայությանն է Չոպանյանն անվանում քրիստոնեության զինվորներ, որ մարտի են ելնում հանուն նոր ու լուսավոր արժեքների: Երբ արդեն գիտենք պատանի Գարեգինի բախտը, թվում է, Չոպանյանի այս ըմբռնումը կանխորոշում է այն «վերջին եղերական դեպքերը»՝ համիդյան ջարդերը, որոնց արյունալի ետնախորքին է գրված հողվածը: Այդուհանդերձ Ձեյթունի ապստամբությունից ու համիդյան արյունալի կոտորածներից հետո հավասարակշիռ ու իմաստուն ճանապարհով ազգին դեպի խաղաղություն տանելու կոչ է անում Չոպանյանը: Վարդանի արարքը դիտելով իբրև «ազգի հոգին» կառուցող խանդավառ հերոսություն՝ հեղինակը դրան հանդիման բերում է «խորագետ ճարակությամբ» Նվարսակի հաշտությունը կնքած Վահան Մամիկոնյանի կերպարը.

Անհնարին եւ անբնական է վարդանեան ուղղութիւնը մշտապէս շարունակել: Աւելի գեղեցիկ բան չի կայ քան սանձարձակ խանդավառութիւնը, քան յուսահատ ու մոլեգին յանդգնութիւնը. բայց երբ զգացման պայթումին ետեւէն, հաշուող միտքը չի հասնիր իր դերը կատարելու, փճացում յառաջ կուգայ, եւ ժողովուրդ մը երբեք չի կրնար փճացումը յանձն առնել:⁷²

Օրհասի պահին ու դրա ահագնացող սպառնալիքից դրդված վարդանանց ճանապարհը վերամտածելու գրողի այս փորձը, փաստորեն, կրկին հանգում է խոհականության ու խանադավառության՝ արդեն ծանոթ հակադրությանը, ուր «հաշուող մտքի» դրոշակը Վասակի փոխարեն առել է Նվարսակի դաշնությունը կնքած Վահան Մամիկոնյանը: Պատահական չէ, որ հողվածի ավարտին գրողը նկատի է առնում վերևում մեր քննարկած մատենագրական բանավեճերը՝ դրանք մտցնելով իր բացած քաղաքական խոսակցության հարթություն. «Ես կը բաղձայի որ այս տարի, Վարդանանց տօնին օրը, ամէն Հայ, Եղիշէն յետոյ, քիչ մը Փարպեցի կարդար»:⁷³

Եղիշեի երկն ամբողջությամբ ծավալվում է երկրային, մարմնավոր կյանքի և երկնային լույսի, զգայականի և խոհականի, «տեսանելի տարրերի» և «Քրիստոսի անձեռագործ շինվածքի» միջև դրված արմատականորեն քրիստոնեական բաժանման շուրջ: Սա մի սահմանադիր բաժանում է, որ քրիստոնյա հայերի կյանքում ճակատագրական պետք է համարել:⁷⁴ Սակայն վարդանանց արարքի իր մեկնաբանության մեջ Եղիշեն ի հայտ է

⁷⁰ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 26:

⁷¹ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 26:

⁷² Չօպանեան, «Հերոսները»:

⁷³ Չօպանեան, «Հերոսները»:

⁷⁴ Հետաքրքրական է, որ Աբեղյանը հայ ժողովրդական հավատալիքների իր հետազոտության մեջ խոսում է բարի լույսի և մութ խավարի հակադրության մասին՝ սա համարելով իրանական կրոնի հետ հայերի ունեցած ընդհանրություն: Տե՛ս Մանուկ Աբեղյան, *Երկեր*, հ. է (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975), էջ 15: Գիտնականի

բերում միջնադարյան աստվածաբանության առավել բարդ մի տրամաբանություն: Վարդանի և մյուս «ուխտապահների» մահը հախուռն զգայականության արդյունք չէր, այլ «մահ *խնացեալ*»: Սա ենթադրում է կրքի ու մտքի, մարմնի ու հոգու կատարյալ միություն, որն էլ հենց սրբացնում է Քրիստոսի ուխտին միացած հերոսին. «...եթէ հոգի և մարմին բաժանիցին առ ժամանակ մի՝ գոյ տեսանել ի բնութեանս, այլ որ սիրովն Աստուծոյ յուխտ մտեալ է՝ այսմ անհնար է լինել»:⁷⁵ Գիտակցական արթնությունից մղված նահատակության դիմելու քրիստոնեական այս ավանդույթը, որ ժամանակակիցներիս քիչ ծանոթ, բարդ տրամաբանությամբ լուծում է իր իսկ սահմանած կրքի և մտքի հակադրությունը, քաղաքական արդիացման արդեն 19-րդ դարի հանգրվանում պարզեցվում է ու հանգեցվում հանուն հայրենիքի սիրո անհավասարակշիռ, բայց անձնազոհ ու քաջ արարքի դիմելու և ծանրախոհ դիվանագիտություն բանեցնելու, կամ վատազույն դեպքում՝ անձնապաստան խորամանկության ծայրահեղ թևերին:

Ուրեմն եթե մնանք 19-րդ դարի այս գործիչների սահմանած հակադրության մեջ, վարդանանք խանդավառ անձնազոհության դիմեցին հենց հանուն այն վերզգայական խոհականության, որ բերել էր իր հետ հոգևոր հեղաշրջումը: Մահվանն ընդառաջ գնալու գիտակցված ու միաբան դիմադրության այս շարժումը ոչ միայն Եղիշեն է խոհականությամբ սահմանում. այս միախլումամբ է այն ներկա վարդանանց սրբացման հայ եկեղեցու կանոնում առհասարակ: Նույն խոհականությամբ է պսակում վարդանանց սրբերի ճակատը Ներսես Շնորհալիին իր «Նորահրաշ պսակավոր» շարականով, որ երգվում է ամեն տարի Բուն Բարեկենդանին նախորդող հինգշաբթի՝ Վարդանանց տոնին. «Երկնաւոր թագաւորին զինու յաղթեալ ի պատերազմին/ Խոհական իմաստութեամբ խոհեմացեալ անճառապէս»:⁷⁶

Փաստորեն խնդիրը ոչ այնքան խոհականության ու խանդավառության միջև դրված ընտրությունն է, որ առաջադրում են արդիասեր գործիչները, այլ քրիստոնեությամբ հայերին հասու դարձած և Եղիշեի «իրեղեն հեքիաթով» կենդանություն առած խոհական այնպիսի միտքը, որի առաջ կյանքն այլևս արժեք չունի: Թե՛ Եղիշեն և թե՛ Փարպեցին միաբան են, որ ապստամբ հայերի *նպատակը* ոչ թե հաղթելն էր, այլ նահատակվելը: Փարպեցին նույնիսկ համարում է, որ հայերը ցանկության դեպքում կհաղթեին, բայց կանխավ արդեն ընտրել էին նահատակվելը.

Իսկ ի յաւուր ուրբաթու մեծի տօնին պենդէկոստէին դիմեալ հասանէին մերձ ի նոյն տեղիս զօրքն Հայոց, գտեալ անպատրաստագոյն զզօրսն Պարսից. որոց թէ կամեցեալ էին՝ կարող էին մասնաւորապէս վնասել երամակարծակ ծուլացելոցն. բայց թոյլ տուեալ դադարեցին յայնմ աւուր. *քանզի ոչ էր եղեալ ի մտի նահատակութեան փափաքողաց՝ այնուհետև յաղթել*, վասն տեսանելոյ հանապազօր զհոգեկորուսացն զապականումն, այլ միշտ և հանապազ ի կէտ կոչման և տենչալի մարտիրոսութեանն փութային հասանել (ընդգծումը՝ Ն. Ա.):⁷⁷

բացած այս անկյունը հնարավորություն է տալիս նկատելու հայերի հին հավատքի և նոր քրիստոնեական կրոնի միջև առավել նուրբ ընդհանրություններն ու առանձնահատուկ սերտաճումները:

⁷⁵ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, 164:

⁷⁶ Շարականի մասին տես Գրիգոր Հակոբյան, «Ներսես Շնորհալու «Նորահրաշ պսակավոր» և «Արիացեալք» հայրենասիրական շարականները», *Էջմիածին*, 1976, թիվ Բ, էջ 8-11: Հայ եկեղեցու ավանդույթում Վարդանանց տոնի մասին տես Ռաֆայել Վարդանյան, Հասմիկ Բաղալյան, «Վարդանանց տոնի կանոնացումը», ըստ՝ *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 91-95:

⁷⁷ Ղազար Փարպեցի, *Հայոց պատմություն: Թուրք Վահան Մամիկոնյանին* (Երևան: Երևանի համալսարանի հրատ., 1982), էջ 162:

Այս առումով առավել սարսռացնող են Եղիշեի տողերը. «Տեսանէին զանձինս իւրեանց իբրև զմեռեալ դիակունս, և զիւրաքանչիւր գերեզմանս ինքեանք փորէին, և կեանք իւրեանց ի մահ համարեալ էին, և մահք իւրեանց անշուշտ կեանք»:⁷⁸ Նահատակության արժանիքը Եղիշեի համար այնքան բարձր է, որ նույնիսկ նրանք, ովքեր ճակատամարտից հետո ապրեցին, «ի կեանս իւրեանց նմանեցին քաջ նահատակացն մահուամբ»:⁷⁹ Փառքով Քրիստոսի երկնային թագավորությունը մտնելու՝ ճգնավորին վայել, խորապես կրոնական այս ձգտումով է Եղիշեն սահմանում «ուխտի միաբանությունը», որն ըստ էության նույնանում է հայության հետ առհասարակ: Ամենախստակյաց կրոնավորի այս բարոյականությամբ է տոգորված այն «նոր հայությունը», որն արդիացման գործընթացներում դառնում է հայերի՝ իբրև ազգ նորանալու հիմքը: Այս է պատճառը, որ կանխավ արդեն հայերի եղիշեական այս սահմանումն ընդունելուց հետո այլևս հնարավոր չէ վերամտածել վարդանանց արարքը. ինչքան էլ գրագետի միտքը խոհականություն ու քաղաքական կշռադատված հաշվարկ բաղձա, նույն այդ խոհական մտքին ընծայված ջերմ հավատն է հայերի՝ նահատակության տանող ուղիղ ճանապարհը:

Ուխտի միաբանությունը

Հայերի արդիացման, իբրև արդի իմաստով ազգի կայացման՝ հայ գրագետների ջանքերը դարադարձին, ուրեմն, խարսխվում էին ոսկեդարի գրականության և մասնավորապես Եղիշեի դյուցազներգության վրա: Արդիացման այս տրամաբանությունը հասկանալու համար թերևս հարկ կա անդրադառնալու նոր կրոնով վերածնված միաբան հայության Եղիշեի սահմանմանը, որ պատմիչի երկում խտանում է «ուխտի միաբանության» հասկացությամբ: Եղիշեի մոտ ուխտը մի քանի իմաստներով կարելի է հասկանալ: Պատմության առաջին եղանակում, օրինակ, հեղինակն օգտագործում է «ի սուրբ ուխտն քրիստոնէից» արտահայտությունը, որ նշում է համընդհանուր քրիստոնեական այն համայնքը, որի մասն էին դարձել և հայերը:⁸⁰ Պատմիչի գործի անգլերեն թարգմանիչ Ռոբերտ Թոմսոնը Եղիշեի մոտ այս հասկացության կիրառման մի քանի այլ իմաստներ է նշում.

Ավելի նեղ իմաստով *ուխտը* կարող է հղել հոգևորականությանը՝ որպես խումբ կամ դաս. կամ հայերը, որ հավաքվել էին որպես սինոդ, կամ հույն հոգևորականությունը, որին նրանք նամակ էին գրում *Ուխտը* կարող է հղել նաև մի խումբ մարդկանց կողմից կնքված կոնկրետ դաշինքին. ինչպես երբ ազնվականությունն ու հոգևորականությունն իրար հետ երդվում են դիմադրել պարսիկներին բայց ամենաընդհանուր իմաստով *ուխտը* հղում է հայերին, որոնք երդվել են իբրև մարմին (ինչպես աշխարհականները, այնպես էլ հոգևորականները)՝ պաշտպանելու քրիստոնեությունը, կամ ավելի ճիշտ՝ հայ

⁷⁸ Եղիշե, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 136:

⁷⁹ Եղիշե, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 406: Հետաքրքիր է նկատել, որ երկրային կյանքում մարմինը պատժելը Սասանյան Պարսկաստանի օրենքում դիտվել է իբրև անհրաժեշտություն՝ երկնային կյանքում մեղքից մաքրված հայտնվելու համար, տե՛ս Janos Jany, «Cruelty against Leniency: The Case of Imperial Zoroastrian Criminal Law», *Religions*, 2023, թիվ 14 (2), էջ 1-15: Այս փաստը ստիպում է ևս մեկ անգամ մտորել հայերի քրիստոնեություն ընդունելու առանձնահատուկ ձևի և իրանական աշխարհում ընդունված սովորությունների միջև կապի մասին:

⁸⁰ Եղիշե, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 14:

կրոնական ավանդույթները: Հետևաբար հաճախ կրկնվող «եկեղեցու ուխտ» արտահայտությունը վերաբերում էր բոլոր հավատարիմ հայերին:⁸¹

Ընդգրկում այս հասկացությամբ Եղիշեն սահմանազատում է առաքինիներին ու նույնացնում նրանց միությունը հայ լինելու հետ առհասարակ: Տեր-Մինասյանն իր հերթին այսպես է ծանոթագրում «Վասն միաբանության սուրբ ուխտին եկեղեցվոյ» կոչվող եղանակի վերնագիրը. «Եղիշեի մեջ առհասարակ եկեղեցու սուրբ ուխտ ասելով պետք է հասկանալ մի ուխտ կազմած ամբողջ հայ ժողովուրդը ... որ իր ապստամբությամբ պաշտպանում է հայ ժողովրդի ինքնուրույնությունը»:⁸² Պատմության վեցերորդ եղանակն, օրինակ, պատմիչն անվանել է «Դարծյալ հայերի առաքինությունն ու Վասակի անօրենությունը». սուրբ ուխտն ուրացողներն ու դրա հետ միաբանությունը խզած գործիչները Եղիշեի համար տարբեր են հայերից: Վերջիններս, փաստորեն, սահմանվում են նախ և առաջ ըստ առաքինության բարոյական բարձր չափանիշի: Եկեղեցու շուրջ խմբված առաքինիներն են ուխտի միաբանյալները՝ այսինքն հայերն իրենք՝ ընդդեմ այս բարոյական չափանիշին չհամապատասխանող ազգակիցների:⁸³ Առաքինիների և անօրեն ուրացյալների սրված հակադրության մեջ է ըստ էության ամրանում եկեղեցու սուրբ ուխտի միաբանության գաղափարը. Վասակը նախ և առաջ հայերի միաբանության ուրացողն է:⁸⁴

Նոր կրոնը պաշտպանելու ելած առաքինի հայերի ուխտը սկզբունքորեն հեղափոխական է: Սա ենթադրում է արմատապես մերժել, կենսական կապերը կտրել հին կյանքի հետ՝ հանուն նորի: Ուխտապահների խորհրդի առաջին վճիռը Եղիշեի մոտ իրական կյանքում ամրացած հարազատական կապերի դեմ է՝ հանուն աստվածային օրենքի.

Ձեռն եղբոր հարազատի ի մերձաւոր 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 իւրոյ: Օրէնք աստուածայինք կացցեն թագաւոր ի վերայ ամենայնի, և ի նմին օրինաց ընկալցին յանցաւորք զպատիժս դատապարտութեան:⁸⁵

Եղբայրական, որդիական, ամուսնական և մյուս՝ առօրյա իրական կյանքը կազմող կապերի խզման հրամայականը հենվում է դրանցից վեր ըմբռնվող ու նոր համայնքին ծնունդ տված Քրիստոսի հավատի վրա. «... զօրութեամբ գալստեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որով վերստին ծնաք ի մի յոյս հաւատոցն մկրտութեամբ ի Քրիստոս Յիսուս»:⁸⁶ Ապստամբության պատրաստվող միաբանյալների բերանով Եղիշեն սահմանում է ուխտյալ հայերի նոր ծննդաբանությունը. «Քանզի հայր մեր զսուրբ աւետարանն գիտենք, և մայր՝ զառաքելական եկեղեցի կաթողիկէ»:⁸⁷ Այս նոր՝ անմարմին

⁸¹ Robert W. Thomson, «Introduction», ըստ՝ Eghishe, *History of Vardan and the Armenian War* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), էջ 11:

⁸² Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 422:

⁸³ Հայերին ըստ բարոյական չափանիշի սահմանելու այս մոտեցումն իր արձագանքն է գտնում արդեն մեր օրերում, երբ անբարոյ արարք անողին հայերն անջատում են իրենց ազգից՝ վիրավորելու համար անվանելով «թուրք»: Սա երևում է իբրև տարածաշրջանից *բարոյապես* տարանջատվելու՝ Եղիշեի սահմանած մոտեցման արդեն 20-րդ դարի արհավիրքների միջով անցած մի տարբերակը:

⁸⁴ Ավարայրի ճակատամարտի հանգամանքները քննող հայագետների միջև խոսակցություն կա այն մասին, թե Վասակն իրականում հավատափոխ եղել է, թե ոչ: Այս խնդրին առաջ է գալիս այն փաստից, որ Ղազար Փարպեցու *Պատմության* մեջ մարզպանն իբրև բուն իմաստով հավատափոխ չի ներկայացվում: Ըստ Թոմսոնի՝ Եղիշեի մոտ «ուրացյալ» բառը պետք է հասկանալ հայերի սրբազան ուխտն ուրանալու իմաստով, որն էլ իր հերթին մեր առաջ բացում է Եղիշեի ուխտի ըմբռնումն ինքնին: Տե՛ս Thomson, «Introduction», էջ 10:

⁸⁵ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 114:

⁸⁶ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 134:

⁸⁷ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 134:

ծնունդն է, որ ի հակադրություն իրենց անմիջական կյանքի՝ ուխտապահներին հոգեպես կապում է «Արևմտից» երկրի կայսեր հետ, ումից և օգնություն էին հայցում, «և եթե նա կամեսցի՝ նմա իսկ մտանել ի ծառայութիւն»:⁸⁸ Թեոդոս կայսերն ուղղված այս նամակում, որ մեջբերում է Եղիշեն, առավել ակնհայտ է դառնում հայերի կյանքում կատարված քաղաքակրթական շրջադարձը՝ պատերազմն ի հայտ բերելով հենց այդ լույսի տակ: Ուխտապահները հիշեցնում են, թե ինչպես «նախնին մեր Տրդատիոս ... զհաւատն որ ի Քրիստոս՝ ընկալեալ ի սուրբ եպիսկոպոսապետէն Զոովմայ, լուսաւորեաց գիւսաւարային կողման հիւսիսոյ. զոր այժմ կամին ի մէջ կորզել հանել խաւարասէր որդիքն արևելից»:⁸⁹ Լուսավոր Արևմուտքի և խավար Արևելքի միջև այս ընդլայն հակասության մեջ է, որ ուխտապահ հայերը դուրս են գալիս իրենց անմիջականորեն շրջապատող աշխարհի դեմ՝ որպես քրիստոնեության զինվորներ:

Լուսավորությամբ ու հավատով վերածնված արմատապես քրիստոնեական այս ուխտը Եղիշեի մոտ իր ներքին նուրբ հակասությունն ունի, որ ի հայտ է բերում իրեն՝ պատմիչին, իբրև մերժվող հին աշխարհում ձևավորված մեկը: Թոմսոնը Եղիշեի մոտ հայերի ուխտի միաբանությունը միաժամանակ աղերսված է տեսնում Զին Կտակարանում հանդիպող հրեաների ուխտի հասկացությանը: Ըստ ուսումնասիրողի՝ ««Սուրբ ուխտի» հասկացությունը՝ որպես հավատավորների մարմին Նոր կտակարանում չի հանդիպում: Այնտեղ մոր ուխտը հակադրված է հին ուխտին»:⁹⁰ Քրիստոսի ծնունդով հիմնված մոր ուխտը Աստծո և հավատացյալի միջև է կնքվում՝ որպես ներքին բարոյական դաշինք, այնինչ Զին Կտակարանում «սուրբ ուխտը մարդու և Աստծո միջև կնքված դաշինքը չէ, այլ հրեաների այն համայնքի, որ միաբանվել է պաշտպանելու իր կրոնի ու ավանդույթների մաքրությունը պղծվելուց»:⁹¹

Եղիշեի մոտ ուխտի միաբանության հասկացության հինկտակարանային այս իմաստի առնչությամբ հատկանշական է, որ երկը ուսումնասիրող որոշ գիտնականներ, այդ թվում և ինքը՝ Թոմսոնը, Վարդանանց պատմության շատ մոտիվներ զուգահեռ են գտնում Զին Կտակարանի Մակաբայեցիների գրքերի հետ:⁹² Բացի անուղղակի ազդեցություններից՝ Քրիստոսից առաջ երկրորդ դարում ընդդեմ Սելևկյանների մղվող հրեաների պայքարի մասին պատմող այս գրքերին Եղիշեն նաև ուղիղ է հղում՝ խոսելով ճակատամարտից առաջ Վարդան Մամիկոնյանի պատրաստություններից:⁹³

Եւ ըստ պատերազմական կարգին՝ զքաջ արանց զհիշատակարանս հանապազ երկրորդէր առաջի նոցա. զի և ինքն տեղեակ էր ի մանկութենէ իւրմէ սուրբ կտակարանաց: Ջոր և ի ձեռն առեալ զքաջ նկարագիրն Մակաբայեցւոց՝ ընթեռնոյր ի լսելիս ամենեցուն, և յորդառատ բանիւք զելս իրացն իմացուցանէր նոցա, ո՛րպէս

⁸⁸ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 142:
⁸⁹ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 144:
⁹⁰ Thomson, «Introduction», էջ 11:
⁹¹ Thomson, «Introduction», էջ 11:
⁹² Այս կապի մասին խոսում է, օրինակ, Գրիգոր Խալաթյանը՝ *Չանդես ամսօրեայում* հրապարակված իր հոդվածում. տե՛ս Գր. Խալաթեան, «Նամակ առ խմբագրութիւն Եղիշէի աղբիւրների առթիւ»: Նույն խնդրի մասին տե՛ս նաև Ս. Յ., «Եղիշէի և Մակաբայեցվոց գրքերի հարաբերութեան խնդիրը», *Արարատ*, 1896, թիվ ԺԲ, էջ 553-555: Եղիշէի պատմության և Մակաբայեցիների գրքերի առնչությունների քննարկումը հասնում է մինչև 2000-ականներ. տե՛ս, օրինակ, Նորայր Դանիելյան, «Վարդան Մամիկոնյանի ճառը և Մակաբայեցվոց գրքերը», ըստ՝ *Ավարայրի խորհուրդը*, էջ 211-213:
⁹³ Այս անուղղակի ազդեցությունների թվում Թոմսոնը նշում է, օրինակ, ճակատամարտի նկարագրությունները, մարտիրոսների պատկերները, Վասակի մահանալու դրվագը: Տե՛ս Thomson, «Introduction», էջ 7-25:

մարտուցեալ կռուեցան ի վերայ աստուածատուր օրինացն ընդդէմ թագաւորին Անտիոքացոց:⁹⁴

Չորքը ճակատում շարելու միջոցին զինվորների համար Մակաբայեցիների գրքերն ընթերցող լուսավորյալ զորավարին միանում է նաև Ղևոնդ երեցը, որն իր ճառում հիշեցնում է Իսրայելի հին ուխտի այն բոլոր զորավարներին, որոնք «ըստ հաւատոց քաջութիւնս կատարեցին ի դարս իւրաքանչիւր, գովեցան ի մարդկանէ և արդարացան յԱստուծոյ»:⁹⁵ Ձինվորյալ երեցի մարտական ճառը քննարկելիս Թոմսոնը նկատում է. «Անկարևոր չէ, որ սրանք Իսրայելի հերոսներն են. ոչ թե նախորդ դարերի քրիստոնյա նահատակները, որոնք մահացան իրենց *հավատի* համար, այլ մարդիկ, ովքեր կռվել են իրենց *երկրի* և իրենց *ժողովրդի* համար (ընդգծումները՝ Ռ. Թ.)»:⁹⁶ Սրան զուգահեռ ուսումնասիրողը բերում է Վարդանի ճառի մեջ հիշվող «հայրենի աստուածատուր օրինաց» համար կռվելու մոտիվը, որն ըստ իրեն ցույց է տալիս, թե Վարդանանց պատերազմում հայերի կռիվը ոչ միայն հանուն հավատքի էր, այլ միաժամանակ նաև իրենց հարազատ, ավանդական կյանքի ձևերը պաշտպանելու:⁹⁷ Մեզ թվում է, սակայն, որ Թոմսոնի դիտարկումն ինքնին արժեքավոր լինելով հանդերձ, դրանից բխող եզրակացությունը մեծապես ազդված է Եղիշեի՝ արդեն 19-րդ դարի ազգային ազատագրական պայքարի միջով անցած, արդիացած ըմբռնումից և որոշ չափով բռնաձգում է մատենագիր սրբի ելակետը:⁹⁸ Նման միտում է երևում նաև ուխտի՝ Տեր-Մինասյանի ըմբռնման մեջ, որը միանշանակորեն հայ ժողովրդի ինքնուրույնությունն է համարում ուխտապահների նպատակը:

Մակաբայեցիների գրքերում, իսկապես, Հին կտակարանի ոգուն համահունչ, պատերազմը մղվում է հանուն հրեա ժողովրդի ու Իսրայելի, իսկ նահատակության վարձքը նախ և առաջ *երկրային* փառքն է. «բոլոր նրանք, ովքեր իրենց հույսը դրել են նրա վրա, չեն տկարանա»,⁹⁹ «ավագության փառք կստանաք ու հավիտենական անուն կժառանգեք»:¹⁰⁰ Այնուամենայնիվ, հանուն իրենց ժողովրդի ու երկրի կռվող զորավարներին ոգեկոչելով հանդերձ՝ Եղիշեն Ղևոնդ երեցի խոսքում ցույց է տալիս, թե ուխտի հինկտակարանային իմաստով միաբանված հայերն ինչպես են ընկալում նահատակությունը: Նոր քրիստոնեական կրոնը վերանայում է մահն ինքին. Աստծո որդին «իւրով մահուամբն խափանեաց զիշխանութիւն մահու: Եւ եթէ *մահուամբ մահ մեռանի*, մի՛ երկիցուք մահակիցք լինել Քրիստոսի. զի ընդ որում մեք մեռանիմք, ընդ նմին և կենդանանամք» (ընդգծումը՝ Ն. Ս.):¹⁰¹ Մահվան՝ իբրև «հավաստի կյանքի» այս ըմբռնումը, որ որդեգրել են ուխտով միաբանված, նորադարձ քրիստոնյա հայերը, թույլ է տալիս ուրախությամբ ընդունել մահն ու Աստծո զորությամբ կանխավ փրկված լինելով արդեն՝ գոհությամբ ու շնորհակալությամբ դիմել նահատակության:¹⁰² Հատկանշականորեն,

⁹⁴ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 212:

⁹⁵ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 220:

⁹⁶ Thomson, «Introduction», էջ 14:

⁹⁷ Thomson, «Introduction», էջ 13:

⁹⁸ Թոմսոն, իհարկե, այս վերապահումն ինքն էլ անում է՝ միաժամանակ մնալով Վարդանի ազգայնացման խոսակցությունների մեջ. «Վերջին ժամանակներում ընդունված է դարձել Վարդանին ներկայացնել իբրև ազգայնական, բայց ինչպես կտեսնենք, այս տերմինը մոլորեցնող է, քանի որ Եղիշեն մտահոգված չէ տարածքային ինքնավարությամբ: Եղիշեի համար Վարդանի հայրենասիրությունն ուղղված էր կյանքի մի ձևի, որի պայմաններում քաղաքական հավատարմությունը կարելի էր ընծայել օտարին և ոչ-քրիստոնյային, սակայն անձնական (քրիստոնեական) բարոյականության առանցքը զիջման ենթակա չէր», տե՛ս Thomson, «Introduction», էջ 25:

⁹⁹ Ա. Մակաբայեցիներ, 2:61:

¹⁰⁰ Ա. Մակաբայեցիներ, 2:51:

¹⁰¹ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 216:

¹⁰² Վաղ քրիստոնեական հավատքի ձևավորման մեջ մարտիրոսության նշանակության և դրա կազմավորված ավանդույթի մասին տե՛ս Daniel Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*

իրենց աշխարհում հայերի բերած միանգամայն նոր այս ըմբռնումն է արքունիքից ուղարկված պարսիկ մոզպետին երևում որպես մեծագույն չարիք. «և որ յետին չար է քան զամենայն չարիս՝ զմահ քան զկեանս ընտրեն»:¹⁰³

Եղիշեի ուխտի միաբանության հասկացությունն, ուրեմն, որով ամբողջացվում է հայ ժողովուրդն՝ իբրև համայնք, հինկտակարանային ուխտի խոր հետքերն ունի իր վրա: Հին այս համայնքն այնուհետ նահատակության է գնում Քրիստոսով վերանայված մահվան այն ըմբռնմամբ, ըստ որի հենց մահն է հավաստի կյանքը: Նրբահյուս այս ներհակության մեջ ներանձնական փրկության նորկտակարանային հասկացությունն արտաքնացվում ու տարածվում է ամբողջ ժողովրդի վրա՝ իբրև հավաքականություն: Քրիստոնեական հավատի համար առանցքային՝ ներանձնական փրկության այս համայնքային ըմբռնումը կարող է ինքնին դուռ բացել՝ այս անկյան տակ ճանաչելու Հայ առաքելական եկեղեցու դավանաբանական առանձնահատկություններն ու դրա ազդեցությունը ժողովրդական կյանքում:¹⁰⁴ Թերևս Եղիշեի մոտ հին համայնական արժեքների և նոր քրիստոնեական հավատի այս հատուկ կապակցությունն է, որ 19-րդ դարում հայերի արդիացման և իբրև ազգ կայացման ջատագով հայ զրագետներին հնարավորություն է տալիս հակադարձաբար սրբացնելու ազգային հավաքականության գաղափարը: Հատկանշականորեն, *իբրև հավաքական ամբողջություն* հանուն բարձր գաղափարի՝ «հայրենիքի ազատութեան», նահատակության գնալու այս տրամաբանությունն է ձևակերպում արդեն 1930-ականներին դաշնակցական գործիչ Միքայել Վարանդյանը՝ իրեն ու իր դասակից ու համախոհ ընկերներին համարելով «Րաֆֆու Կրօնական Ուխտէն»:¹⁰⁵

Համայնական միաբանության՝ Եղիշեի այս առանձնահատուկ ըմբռնումն, ուրեմն, հանուն քրիստոնեության մղվող ուխտապահ հայերի պայքարը կապում է նույն այն աշխարհի հետ, որից կտրվել էին փորձում Քրիստոսով նորից ծնված ապստամբները: Սա մեզ ստիպում է գնալ հայերի՝ իրանական կյանքի հետ ունեցած կապերը շոշափելու ճանապարհով: Հինգերորդ դարի հայերի՝ կտրուկ ու ձևով մոլեռանդության հասնող շրջադարձի և դրա՝ իրեն ծնած հին աշխարհի հետ պահպանվող այս կապը դեռ դարադարձին նկատել էր հայագիտության հիմնադիր ներկայացուցիչներից Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը: Անդրադառնալով հինգերորդ դարի կեսերին անցկացված Շահապիվանի եկեղեցական ժողովի՝ մծղնեական աղանդին հարողներին ամենախիստ դաժանությամբ պատժելու կանոններին՝ Տեր-Մկրտչյանը նկատում է.

Հին-կտակարանի վրայ հիմնուած այս կանոնը՝ անշուշտ նոյնչափ հեռու է աւետարանի ոգուց, որչափ որ մօտ է մոզական օրէնքին, որի լոկ անդրադարձութիւնը կարող է համարուել: Ուրեմն՝ հակառակ մեր մի կարգ

(Stanford: Stanford University Press, 1999), Elizabeth A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004), Candida R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions* (London: Yale University Press, 2012):

¹⁰³ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 118:

¹⁰⁴ Եղիշեի մոտ համայնքի հին ըմբռնման և Քրիստոսի նոր հավատի՝ բազմաշերտ ներհյուսմամբ ի հայտ եկող նույն սերտաճումը հետաքրքրական տեսք է ստանում, երբ դիտարկում ենք քրիստոնեական հավատի ներկայությունը ժողովրդի կյանքում: Սրա մի բանալի է, օրինակ, «Սլիկ երեցը» ժողովրդական հեքիաթը, որտեղ եկեղեցու սպասավոր երեցը որոշում է ունեցվածքը բարձել իշուկին ու ընտանիքով գնալ դրախտ: Ընտանիքով երկնային արքայություն հասնելու՝ ժողովրդի երևակայության մեջ ծաղկեցված այս մոտիվը Եղիշեի մոտ արդեն առկա հակասության վառ գունավորումն է երևում: Ժողովրդի կենսասեր կարիքները, սակայն, դրդում են հեքիաթում երկնային դրախտը այս՝ երկրային աշխարհում պատկերացնել: Հեքիաթը տե՛ս Վարդան Ազատյան, *Ովքեր արեցին հեղափոխությունը* (Երևան: Հովհաննիսյան ինստիտուտ, 2019), էջ 167-174:

¹⁰⁵ Ըստ՝ Սիրանուշ Դվոյան, «Գաղափարական պայքարի պարադոքսները. Միքայել Վարանդյանի Րաֆֆին», *Հայկական արդիությունների ուսումնասիրման նախագիծ*, <https://bit.ly/48J1u8B>, այց՝ 26 նոյեմբերի 2023 թ.:

գրողների կարծեաց, հինգերորդ դարի հայերը խղճի ազատութեան խնդրում հազիւ թէ տարբերուէին տիրող պարսիկներից:¹⁰⁶

Հրեական կրոնի՝ Հին կտակարանի և զրադաշտության՝ «մոզական օրէնքի» կապն այս պարագայում ոչ այնքան հավատքին ու կրոնական համակարգին է վերաբերում, այլ դրանց ծածկի տակ զարգացող բարքի այն ձևերին, որոնք տարբեր են բուն քրիստոնեական նոր բարոյականությունից:¹⁰⁷ Նորադարձ քրիստոնյա հայերի գրականությունը հին և նոր աշխարհների այս խառը հյուսվածքի մեջ են քննարկում ինչպես մեզ արդեն ծանոթ Թոմսոնը, այնպես էլ հայագետներ Նինա Գարսոյանը, Ջեյմս Ռասսելը և այլք:¹⁰⁸ Իրանահայկական հին կապերի քննարկմանը նվիրված իր բազմաթիվ հոդվածներից մեկում Գարսոյանը պնդում է. «Նախախլամական Իրանում Հայաստանի պատկերը սահմանող ցանկացած փորձ անհրաժեշտաբար պետք է մնա լավագույն դեպքում ընդհանուր ու անորոշ՝ իբրև արդյունք այս շրջանից մնացած աղբյուրների խիստ պակասության»:¹⁰⁹

Ուրեմն իրանական աշխարհում հայերի տեղի, Սասանյան զրադաշտության, դրա հետ սերտ կապի մեջ ձևավորված պետական, իրավական ու հասարակական համակարգի և դեպի քրիստոնեություն դիմադարձվող հայերի հարաբերության մասին խոսելիս մտնում ենք խիստ անորոշ, անպարզելի հանգամանքներով լի, ականապատ մի դաշտ: Հայերի հին կրոնը, ինչպես նաև զրադաշտության հետ դրա կապերը քննարկման առարկա են դարձել դեռ նախորդ դարադարձին ինչպես Մխիթարյան հայրերի, այնպես էլ էջմիածնական հայագետների կողմից:¹¹⁰ 20-րդ դարի երկրորդ կեսից հայերի ու նաև

¹⁰⁶ Գալուստ Տեր-Մկրտչյան, «Գրիգոր-Մանաճիիր Ռաժիկ, Միհրան տոհմից», *Արարատ*, 1901, թիվ Թ-Ժ, էջ 472:

¹⁰⁷ Հուդայականության և զրադաշտականության միջև կապի շուրջ կրոնագիտության մեջ ծավալվող քննարկումների համար տե՛ս, օրինակ, George Carter William, *Zoroastrianism and Judaism* (Boston: R. G. Badger, 1918); Shaul Shaked, «Iranian Influence on Judaism: First Century B. C. E. to Second Century C. E.», ըստ՝ W. D. Davis, Lewis Finkelstein (խմբ.), *Cambridge History of Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), էջ 308-325; James Barr, «The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism and Christianity», *The Journal of the American Academy of Religion*, 1985, թիվ 2, էջ 201-235; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven: Yale University Press, 1993); Albert de Jong, «Zoroastrian Self-definition in Contact with other Faiths», *Irano-Judaica*, 2003, no. 5, pp 16-26; Bryan Rennie, «Zoroastrianism: The Iranian Roots of Christianity?», *CSSR Bulletin*, 2007, թիվ 36, էջ 3-7:

¹⁰⁸ Թոմսոնն, օրինակ, նկատում է. «Վաղ հայկական պատմագրությունը մեզ ներկայացնում է հեթանոսական և քրիստոնեական, իրանական ու հելլենիստական մշակույթների խաղի մի հրաշալի պատկեր: Բայց հայ պատմաբաններն իրենք, լինելով քրիստոնյա, այդ բարդ խառնուրդին մակադրում են մեկնաբանություններ, որ հենված են իրենց հավատալիքների և իդեալների վրա», ըստ՝ Thomson, «Introduction», էջ 1: Հայ-իրանական կապերի և զրադաշտականության ուսումնասիրող Ռասսելն իր հերթին այս ձևակերպումն է տալիս. «Հայկական մշակույթի հիմքը տեղական և իրանական տարրերի խառնուրդ է, որը դարերի ընթացքում հավատարմությամբ պահպանվել է՝ ուրիշ ժողովուրդներից համեմատաբար փոքր հավելումներով: Հայաստանը ոչ մշակութային պարթենոգենեզի մի զարմանահրաշ ծնունդ էր, ոչ էլ պարզապես պարսիկների խորք զավակը», ըստ՝ James R. Russel, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), էջ 5:

¹⁰⁹ Nina G. Garsoian, «The Locus of the Death of Kings: Iranian Armenia- the Inverted Image», ըստ՝ Nina G. Garsoian, *Armenia between Byzantium and the Sassanians* (London: Variorum Reprints, 1985), էջ 27:

¹¹⁰ Հայերի հին հավատքի ուսումնասիրություններից գտնում ենք դեռ 1894-ին *Բազմավկայում*: Այս տարվա առաջին համարից սկիզբ առնող և ամբողջ երկու տարի շարունակաբար հրատարակվող հոդվածաշարը անդրադառնում է նաև զրադաշտության՝ «մազդեզանց աղանդի» հետ հին հայերի հավատքի առնչություններին: Տե՛ս մասնավորապես «Հին Հալատը Հայոց», *Բազմավկայ*, 1895, թիվ 5, էջ 193-197, թիվ 6, էջ 241-250, թիվ 7, էջ 289-296: Այս թեմայի շուրջ 1898-ին գեկույց է ընթերցվում նաև «Մոսկուայի հնագիտական ժողովի արևելեան յանձնաժողովի նիստում», տե՛ս «Պարսկական ազդեցութիւնը հին հայոց հեթանոսական կրօնի վրայ», *Հանդես ամսօրեայ*, 1898, թիվ 1, էջ 30: Նույն 90-ականների կեսին *Արարատում* տպագրվում է «Ստրասբուրգի համալսարանի ուսուցչապետ Թ. Նեօլդթի» *Սասանեան տէրութեան պատմութիւն* աշխատությունը՝ Ն. Քարամյանի թարգմանությամբ: Քարամյանը թարգմանչի իր ծանոթագրության մեջ հատուկ տեղ է տալիս Պարսկաստանի՝ հատկապես սասանյան շրջանի ուսումնասիրությանը արդի հայագիտության կայացման գործում, տե՛ս «Սասանյան տէրության պատմութիւն Թ. Նեօլդթի (թրգմ. Ն. Քարամեան)», *Արարատ*, 1895, թիվ Ը, էջ 287: Թարգմանությունը հատվածաբար պարբերականում լույս է տեսնում մինչև 1896 թվականի մարտի համարը:

վրացիների զրադաշտականության շուրջ գիտնականների քննարկումները նույնիսկ ստիպում են վերանայել Սասանյան ուղղափառ զրադաշտականության հասկացությունը:¹¹¹ Մեզ հետաքրքրողն այստեղ, սակայն, ամենից առաջ Գարսոյանի այն եզրահանգումն է, որ «հայկական կյանքի հյուսվածքը, դրա սոցիալական, իրավական ու վարչական հաստատությունները, ինչպես նաև ճաշակն ու բարքը բացահայտում են շատ ավելի մեծ համընկնում իրանական ավանդույթի հետ»:¹¹² Ընդհանուր ձևակերպված իրանական աշխարհում հայերի կյանքի առավել կոնկրետ կապեր բացահայտում են, օրինակ, հին պարսկերենից լեզվական ազդեցությունները, որոնց ուսումնասիրումը սկսում է դեռ հայագետ Հայնրիխ Յյուրբշմանից մինչև խորհրդահայ իրանագետ Անահիտ Փերիխանյան:¹¹³ Գարսոյանն, իր հերթին, իր իսկ նշած անորոշությունը կոնկրետության մեջ է ի հայտ բերում առօրյա կյանքի ձևերի, որսի ու խնջույքների, պաշտամունքի ծեսերի, արքունի սովորությունների, մինչև իսկ հագուստի գույնի ու դա նշող ավագության կարգի մասին մեզ հասած կցկտուր տեղեկությունների միջոցով:¹¹⁴

Նախ և առաջ կյանքի ձևերի, ճաշակի ու բարքի մեջ երևացող այս կապերը հետաքրքրականորեն իրենց զգացնել են տալիս հենց Եղիշեի մոտ: Ամենաակնհայտն իհարկե այն է, որ Ավարայրի հերոսների անունները՝ Վարդան, Վահան, Վասակ, Համազասպ, Հմայակ, անառարկելիորեն իրանական անուններ են:¹¹⁵ Բացի այդ, հետաքրքիր է նկատել, որ հենց ուխտապահներին առիթ է ընծեռվում մոզերին տանջելու, արյան նախճիրներ անելու, դիակներ կողոպտելու, գերիներ առնելու, Եղիշեն ամենևին չի խորշում այս պատկերները նկարագրելուց. թշնամիների հետ վարվելու՝ հին աշխարհում ընդունված ձևեր, որոնք ըստ էության կիսում է և պատմիչն ինքը:¹¹⁶ Առավել ուշագրավ

¹¹¹ Այս հայացքը պաշտպանող առանցքային գիտնականներից է զրադաշտականության հեղինակավոր մասնագետ Մերի Բոյսը, տե՛ս Mary Boyce, «On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1996, թիվ 59, էջ 11-28: Նույն թեմայի զարգացումները տե՛ս, օրինակ, Michael Stausberg, «On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism», *Numen*, 2008, թիվ 55, էջ 561-600; Albert de Jong, «Armenian and Georgian Zoroastrianism», ըստ՝ Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (խմբ.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (Oxford: Wiley Blackwell, 2015), էջ 119-129: Հայագիտության մեջ ուղղափառ զրադաշտականության և հայերի հին հավատքի մեջ զրադաշտական պրակտիկաների շուրջ խոսակցություն է բացում Ջեյմս Ռասսելը՝ ընդդեմ Մարտիրոս Անանիկյանի՝ իր իսկ կարծիքով արժեքավոր աշխատության: Ըստ Ռասսելի՝ հայկական զրադաշտականությունը, որն ավելի մոտ է այս կրոնի Պարթևական գործադրմանը և որի կոնկրետ նրբերանգները քննարկում է Անանիկյանը, ինքը՝ հետազոտողը չի համարում բուն իմաստով զրադաշտականություն, քանի որ ընդունում է զրադաշտականության Սասանյան սահմանումը: Ռասսելը սա համարում է կայսերական նկրտումներից ելնող սահմանագծում, որը Անանիկյանին հաջորդող գիտնականները մեծապես կասկածի տակ են առել: Տե՛ս Russel, *Zoroastrianism in Armenia*, էջ 12, Անանիկյանի աշխատությունը տե՛ս Mardiros Ananikian, «Armenian Mythology», ըստ՝ J. A. MacCulloch (խմբ.), *The Mythology of All Races*, հ. 7, (New York: Marshall Jones Company, 1925):

¹¹² Ըստ՝ Nina G. Garsoian, «Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia», *Հանդես ամսօրեայ*, 1976, թիվ 1-12, էջ 179-180:

¹¹³ Տե՛ս, օրինակ, Յյուրբշմանի կարևոր աշխատությունը հնդեվրոպական լեզուների մեջ հայերենի դերի մասին, Heinrich Hübschmann, «Über die Stellung des Armenischen im Kreise der indogermanischen Sprachen», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung der indogermanischen Sprachen*, 1877, հ. 23: Հայերենի ուսումնասիրության շուրջ Յյուրբշմանի աշխատությունները ճանապարհ են բացել այնպիսի լեզվաբանների համար, ինչպես Հրաչյա Աճառյանը: Գիտնականների այս շարքի ներկայացուցիչ է նաև խորհրդահայ իրանագետ Անահիտ Փերիխանյանը, որը մեծ ավանդ ունի հայերենում իրանական հետքերը բացահայտելու գործում. տե՛ս А.Г. Периханян, *Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка* (Ереван: Изд-во НАН РА., 1993):

¹¹⁴ Իրանական աշխարհում հայերի ներկայության ուսումնասիրման իր տեսակետը Գարսոյանն ուրվագծում է 1976-ին, տե՛ս Garsoian, «Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia»: Այս թեմայով գիտնականի հետագա կարևոր հրատարակություններից են Nina G. Garsoian, *Armenia between Byzantium and the Sassanians* (London: Variorum Reprints, 1985); Nina G. Garsoian, *Church and Culture in Early Medieval Armenia* (Brookfield: Ashgate Variorum, 1999); Nina G. Garsoian, *Studies on the Formation of Christian Armenia* (New York: Routledge, 2010):

¹¹⁵ Տե՛ս Garsoian, «Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia», էջ 181:

¹¹⁶ Ավարայրի ճակատամարտից հետո, երբ արքունի զորքը հալածում էր ապստամբ հայերին, Եղիշեն նկարագրում է Տնորիքի անրոցներում պատսպարված ուխտապահների գործերը. «յանխնա կտորելով՝

այս շարքում, սակայն, այն է, որ անօրեն Վասակի վատթարությունը պատկերելիս եղիշեն հենց պարսիկներին է բերում՝ իբրև խորքում իր այս գնահատականը կիսողներ. երկի տարբեր դրվագներում թե՛ պարսից մոգպետները և թե՛ թագավորը մտքում վատաբանում են իրենց համակիր հային. Միհրներսեհը «... թեպետ և ի ներքոյ յոյժ գտրովէր գնա. այլ արտաքին դիմօք մեծարեաց, և եղ առաջի նորա զմեծամեծ պարգևս երկրաւորս»:¹¹⁷ Թերևս ընդհանուր արժեքներ կիսելու, ընդհանուր աշխարհի մաս լինելու այս զգացողության մասին է, որ Ռասսելը, հիմնվելով Գարսոյանի հետազոտությունների վրա, նկատում է. «Ձանազան շրջաններում Իրանի հետ հայերի վեճերը որակապես տարբերվում էին մյուս նվաճողների հետ վեճերից՝ իրենց բնույթով լինելով ավելի ներընտանեկան կռիվ, քան տարբեր սոցիալական համակարգեր և վերաբերմունքներ ունեցող ազգերի հակամարտություն»:¹¹⁸ Ներընտանեկան այս վեճում հայերի ուխտի միաբանությունը, փաստորեն, հանուն Քրիստոսի հավատի ընտանեկան կապերը կտրելով է սահմանում ինքն իրեն՝ միաժամանակ վարքուբարքով կապված մնալով նույն այդ կապերից ելնող կյանքի ձևերին: Այս հեղափոխական շրջադարձը մի կողմից հայերիս ինքնապատկերը դարձնելու էր սեփական տարածաշրջանին, կյանքի իրական պայմաններին սկզբունքորեն դեմ դուրս եկած, քրիստոնեության ու արևմտյան լուսավորության հավերժ զինվորներ: Մյուս կողմից՝ դրա տակ հարատևելու էր ժողովրդի ապրվող կյանքի իրական հիմքերը կազմող բարքն ու համայնական արժեքները, որոնք նա այս կամ այն կերպ կիսում է տարածաշրջանի մյուս ժողովուրդների հետ: Այս արժեքներն ու առօրյայում հարատևող վարքուբարքը հայերի արդիացման 19-րդ դարի հանգրվանում հայ գրագետներին կենսական ուժեր տալով հանդերձ, առավել կոփվացվեն դառնալով այն «բարբարոս ասիականությունը», որից հայերին արմատապես մաքրելով է միայն հնարավոր արդիացումը:

Վարդանի անեծքը

Մարմնավոր կյանքի հետ կապերը կտրելով հանուն բարձր գաղափարի միավորվելու եղիշեական տրամաբանությունն է ընկած հինգերորդ դարն արդի հայության ազգային ինքնության նեցուկ դարձնելու հայ գրագետների ջանքերում: Սրա հատկանշական մի օրինակ է Ռափայել Պատկանյանի՝ 1855 թվականին գրած «Յայ և հայություն» բանաստեղծությունը.

Դու պատրա՞ստ ես թողնել կայքըդ, ծնողք, եղբարք սիրական,
 Սիրելվույդ տեղ կրծքիդ սեղմել միշտ մահառիթ հըրացան.
 Դու պատրա՞ստ ես անվախ երթալ թշնամիի սուրի դեմ,
 Սարսափելի մահըդ տեսնել դու կարո՞ղ ես ծաղրադեմ:

նախճիրս արեան գործին, և զմնացեալսն գերի առեալ տանէին, և անդէն յամուրսն արկանէին և զշինուածսն աշխարհին դամբար ի ձեռն առեալ իրոյ ճարակ տային», ըստ՝ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 254-256: Նոր մարգպան Ատրորմիզդի նշանակումից հետո բարեպաշտ հայերը ներկայանում են նրան, որոնցից էր և Մուշե երեցը. «ի տանէն Արծրունեաց բարեպաշտօն երեց մի Մուշէ անուն, որ առաջնորդ էր աշխարհին Արծրունեաց, աւերեալ էր և նորա զկրակատուն մի, և կապանօք և տանջանօք բազում չարչարանս անցուցեալ էր ընդ մոզսն», ըստ՝ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 260:

¹¹⁷ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 182:
¹¹⁸ Շտո՝ Russel, *Zoroastrianism in Armenia*, էջ 4: Գարսոյանը հայերի և պարթևների միջև արյունակցական կապերի ուղիղ փաստեր է բերում. «Այսպիսով, Յայաստանի երկու իշխող ընտանիքները՝ թագավորական և եկեղեցական դինաստիաները, և առնվազն մեկ (ու հավանաբար դրանից ավելի) հզոր տեղական տոհմը հպարտորեն հայտարարում էին ոչ միայն իրենց իրանական ծագման, այլ Պարթևստանի մեծ տոհմերի հետ իրենց արյունակցական կապերի մասին», տես՝ Garsoian, «Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia», էջ 181:

Այդ ժամանակ քեզ Չայ կասեմ
Բայց թե փորոդ տոլմաներից կամ փըլավից տըռաքի,
Չավատացիր, ուտելովդ օգուտ չես բերիլ ազգի:¹¹⁹

Չայերի նոր ձևավորվող ազգային ինքնագիտակցության ու ազատագրական պայքարի մեջ էական ներդրում ունեցած գործիչը, փաստորեն, տոլմա ու փլավ ուտելը հայ ուխտյալ նահատակ լինելուն հակառակ է ձևակերպում: Սրանով Պատկանյանը կյանքից վեր է բարձրացնում ազգության հասկացությունն ու դրան տալիս սրբացված արժեք: Մոտ կես դար անց Լեոն Պատկանյանի տոլմա-փլավին ասում է «կեանքի անասնական հասկացողութիւն»՝ դրան հակադրելով այն գաղափարը, հանուն որի կռվում էին Վարդանանք: Սրբացված գաղափարն անհաղթ է երևում. «Կեանքի հզօր նուիրական կապերը չը կանգնեցրին նրան: Երբ ամեն ինչ միաբանվեց նրան տապալելու համար, նա ոտնակոխ արաւ կեանքի բոլոր կապերը»:¹²⁰

Իբրև ամբողջություն՝ գաղափարով վերածնված այս հավաքականությունն ուրեմն պատերազմի է դուրս գալիս կյանքի ուժերի՝ այդ թվում և տարածաշրջանային այն իրականության դեմ, որի մասն էր ինքը: Այդուհետ քրիստոնեության զինվոր հայը, որ հոգևոր կապերով արդեն կապված է արևմտյան մտքի հետ, բայց ֆիզիկապես չի փոխել իր ապրելու միջավայրը, ըստ սահմանման պետք է մարտի ելնի իր գոյության իրական պայմանների դեմ: Այս իրադրությունն է, որ Եղիշեի մոտ Քրիստոսի զինվոր պատանի նախարար Գարեգինի բախտը դարձնում է հայության՝ դարեր ձգվող քաղաքական մաքառման հայելին:

Չայերի արդիացման 19-րդ դարի հանգրվանում արդեն, արյուն-արցունքով տարածաշրջանում դեռ իր գոյությունը պահպանող հայության հանդեպ կրկնվող ջարդերն ու հալածանքը սրում են «բարբարոս Ասիայի» դեմ ելած Քրիստոսի զինվորների ջերմեռանդությունը: Նախահայրերի՝ իրենց շրջապատող աշխարհի ու դրա կենսական ուժերի դեմ սկսած պատերազմն աշխարհիկացվում և առավել թանձր գույներով է ներկայանում մեզ: Ընդդեմ տոլմա-փլավ ուտելու՝ հային իբրև արդեն ազգության գաղափարի համար ուխտյալ նահատակ դարձնող Պատկանյանը դրանից տասը տարի անց գրում է «Քաջ Վարդան Մամիկոնյանի մահը» պոեմը:

Գրողն այստեղ կիրառելով դիմառնության մեթոդը, լուսնի բերանով հեռվից հայացք է գցում Ավարայրի դաշտին՝ պատմելու Վարդանի նահատակության պատմությունը: Եղիշեի՝ հանուն հավատի գիտակցված մահն ընտրած «գրական թագավորության» սուրբ հերոս Վարդանը արդի բանաստեղծի գրչի տակ դառնում է ազգի *քաղաքական* ինքնուրույնության՝ գահի ու թագի համար կռվող ու օտար լծի, ստրկացման հետ չհաշտվող զորավար. «Առանց հայրենեաց մեզ մութ է աշխարհ, / Չայաստանն էր մեր միակ մխիթար»:¹²¹ Քրիստոսի եկեղեցու սուրբ ուխտի գաղափարը ստեղծագործության մեջ վերածվում է ազգային միասնության իդեալի. փոխակերպում, որը թույլ է տալիս Եղիշեն ինքը՝ հինկտակարանային ուխտի իր նորացված տրամաբանությամբ:

¹¹⁹ Տե՛ս Ռափայել Պատկանյան, «Չայ և հայություն», ըստ՝ Ռափայել Պատկանյան, *Երկեր* (Երևան: Չայպետիրատ, 1955):

¹²⁰ Տե՛ս Լեո, *Ս. Մեսրոպ*, էջ 285:

¹²¹ Պոեմն առաջին անգամ տպագրվել է *Կռունկ Չայոց աշխարհի* պարբերականում, տե՛ս Գամառ-Քաթիպա, «Քաջ Վարդան Մամիկոնյանի մահը», *Կռունկ Չայոց աշխարհի*, 1861, թիվ 7, էջ 513-530: Մեջբերումն ըստ՝ Պատկանյան, *Երկեր*, էջ 104:

Ինչպես հինգերորդ դարի «իրեղեն հեքիաթում» ուխտապահ հայերը մխիթարվում էին Քրիստոսի սիրո անմարմին գաղափարով, Հայաստանն էլ Պատկանյանի խոսքում բռնում է կենսական կապերի դեմ ու դրանք արհամարհելով միաբանված ժողովրդին մխիթարող գաղափարի տեղը: Այս հանգրվանից հետո մեկ քայլ է մնում մինչև լավ հայն իրեն շրջապատող ժողովուրդների հետ հավերժ կռվով կսահմանվի: Եվ իսկապես, մահը հաղթահարած մարտիրոս հերոսը Պատկանյանի պոեմում իր վերջին շնչով անիծում է այն «վատ հային», որը կհաշտվի պարսիկի հետ ու չի հավերժացնի երկու ժողովուրդների թշնամությունը: Ազգային ինքնության կազմավորման արդի հանգրվանում, ուրեմն, Պատկանյանը նահատակ հերոսի անեծք-պատգամով է սահմանում լավ հային՝ կրոնական պատերազմի պաթոսը վերափոխելով ազգային վրեժխնդրության:

Ա՛խ, քա՛ջ իմացե՛ք, ես թեև թաղած,
Պիտի վեր կենամ հողից կատաղած.
Նորից նոր առնում ձեռքս թուր ու տեգ
Ու ձեզ անողորմ խողխողեն մէկ մէկ:
Անէծք եմ թողնում ես այն վատ Հային,
Որ ո՛չ ո՛խ, այլ սէր ցոյց տայ գոռ Պարսկին.
Այդ անհաշտ ո՛խը հիմկուց ցեղէ ցեղ
Պիտի տարածեն Հայքն ամէն տեղ:
Թո՛ղ կորչին ազգեր երկրի երեսից,
Հայը միշտ անհաշտ պիտ մնայ Պարսից.
Ստուերըս երբէք չի մնայ անդորր,
Այս թըշուառ դաշտում կըշրջի մուրր.
Մինչև այն ժամը, ժա՛մ օրհասական,
Երբ Պարսիկն կամ Հայն կըլինի կործան,
Արեան դաշտի մէջ մորթելով իրար.
Լոկ այն ժամանակ կառնում ես դադար.¹²²

Գլուխ II. Ժողովրդի քաջ դյուցազունը

Կարմիր Վարդան

Եղիշեի *Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմի* երկի աշխարհաբար թարգմանությունն առաջին անգամ լույս տեսավ 1946 թվականին: Այս հրատարակության առաջադիր ներածություն-ուսումնասիրության մեջ թարգմանիչը՝ Երվանդ Տեր-Մինասյանը, ի մի է բերում պատմիչի վավերականության շուրջ կես դարից ավել տևած բանավեճերը՝ այլոց թվում հանգելով նաև հետևյալ եզրակացությանը.

.... պետք է *առնվազն* ընդունել, որ մեր այժմյան Եղիշեն ու Ղազար Փարպեցին մի երրորդ աղբյուր ունեն իրենց առջև, և շատ հավանական է, որ *այդ աղբյուրը մեր այժմյան Եղիշեի սկզբնագիրն է կամ նախատիպը*, որը հետագայում խմբագրվելով

¹²² Պատկանյան, *Երկեր*, էջ 112:

ու փոփոխվելով՝ ընդունել է իր այժմյան կերպարանքը (ընդգծումները՝ Տեր-Մինասյանի):¹²³

Այս կարծիքը որոշ նրբությունների տարբերությամբ դեռ դարավերջին արժարժում էին հայագետներ Գրիգոր Տեր-Պողոսյանը, Գրիգոր Խալաթյանը և այլք:¹²⁴ Նման տեսակետի համար հետազոտողներին հիմք են ծառայում այնպիսի կնճռոտ հարցեր, ինչպես Փարպեցու և Եղիշեի մոտ պահպանված նախարարական ցանկերի անհամապատասխան լինելը, Բյուզանդիա ուղարկված պատգամավորության թիվն ու հանգամանքները, մեզ հասած Եղիշեի պատմության մեջ նկատվող «հետսամուտ ընդարձակ ընդմիջարկությունները» և այլն:¹²⁵ Սկզբնագիր հիշատակարանի հավանական գոյության այս հարցն առաջ է քաշում նաև Նիկողայոս Ադոնցը 1904 թվականի զեկույցում՝ իր տեսակետը հիմնավորելով մեր ուսումնասիրության տեսանկյունից խիստ հետաքրքրական մի փաստարկով, որը կարծես հետագա լայն քննարկման չի դրվում բանասերների կողմից.

VII դարի պատմիչ Սեբեոսը, սեղմ բառերով շարադրելով V դարի իրադարձությունները, վկայակոչում է ինչ-որ պատմություն. «այն ամենայն ի ձեռն այլոց գրեցաւ, որպէս ցուցանէ նոյն իսկ պատմութիւնն», - նշում է նա (էջ 23):¹²⁶ Այդ պատմության Վարդանը կոչվել է Կարմիր («Կարմիրս կոչեցեալ Վարդան»): *Այդպիսի մականունն Վարդանը չունի ո՛չ Եղիշեի, ո՛չ էլ Ղազարի մոտ*: Դրա համար էլ չի կարելի նույնացնել Սեբեոսին հայտնի պատմությունը նրանց երկերի հետ: Սեբեոսի բառերը «ի ձեռն այլոց գրեցաւ» ցույց չեն տալիս շատ հեղինակներ, որոնց տակ կարելի կլիներ հասկանալ Եղիշեին և Ղազարին.... Պետք է ենթադրել, որ գոյություն է ունեցել հատուկ հին պատմություն՝ «Կարմիր Վարդանի պատմություն» վերնագրով, որը և ընկել է Ղազարի և Եղիշեի երկերի հիմքում (ընդգծումը՝ Ն. Ա.):¹²⁷

Վարդան Մամիկոնյանին տված «Կարմիր» մականունն արդեն ավելի ուշ՝ Ավարայրի ճակատամարտի 1500-ամյակին նվիրված իր *Կարմիրն Վարդան և Աւարայրի ճակատամարտը ըստ Ղազար Փարպեցւոյ* աշխատության մեջ Ներսես Ակինյանն աներկբայորեն ժողովրդական է համարում. «Աւարայրի դաշտին վրայ ինքնամատոյց նահատակները արժանացան այդ պսակներուն: Անոնց զօրագլուխը՝ Վարդան Մամիկոնեան գնահատուեցաւ իր ժողովուրդէն ԿԱՐՄԻՐ պատուանունով»:¹²⁸ Այս տողերին արված հեղինակի ծանոթագրությունից կարելի է հասկանալ, որ ըստ իրեն՝ յոթերորդ դարում Սեբեոս պատմագրի մոտ առաջին անգամ հանդիպող «Կարմիր» մականունն ավելին չէ, քան նրա ժողովրդական պատվանունը:¹²⁹ Եղիշեի անգլերեն թարգմանիչ Թոմսոնն էլ իր հերթին Սեբեոսի նշած անունի՝ շրջանառության մեջ մտնելու այլ

¹²³ Տե՛ս Տեր-Մինասյան, «Եղիշեի «Վարդանանց պատմությունը» և նրա քննադատները», էջ 146:

¹²⁴ Տե՛ս գիտնականների վերը քննարկված հոդվածները. Գր. Տեր Պօղոսեան, «Եղիշեի պատմութեան աղբիւրը», Գր. Խալաթեան, «Նամակ առ խմբագրութիւն Եղիշեի աղբիւրների առթիւ»:

¹²⁵ Տե՛ս Խալաթյան, «Նամակ առ խմբագրութիւն Եղիշեի աղբիւրների առթիւ», էջ 114: Ցանկերի և պատգամավորության խնդիրն արժարժում է Տեր-Պողոսյանը:

¹²⁶ Տե՛ս Սեբեոս, *Պատմութիւն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Դերակլն* (Կոստանդնուպօլիս: տպ. Յովհաննու Միւհենտիսեան, 1851), էջ 43:

¹²⁷ Ադոնց, «Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատաստանի առաջ», էջ 188: Այս մասին խոսում է նաև Թոմսոնը Եղիշեի պատմության թարգմանության իր առաջաբանում՝ առանց Ադոնցի՝ «հին հատուկ պատմության» մասին եզրակացությունն անելու: Տե՛ս Thomson, «Introduction», էջ 30:

¹²⁸ Դ. Ներսես վ. Ակինեան, *Կարմիրն Վարդան և Աւարայրի ճակատամարտը ըստ Ղազար Փարպեցւոյ* (Վիեննա: Միխթարեան տպարան, 1951), էջ 4:

¹²⁹ Ակինեանը պարզաբանում է. «Առաջին անգամ Սեբեոս պատմագիր (660) կը յիշէ Վարդանը այս տիտղոսով», տե՛ս Ակինեան, *Կարմիրն Վարդան*, էջ 4:

դինամիկա է նկատում. «Ամենահետաքրքիր նորությունը Վարդանի վերաբերյալ «Կարմիր» մակդիրն է: Դրա նշանակությունը բացատրված չէ, բայց այն վերցրել ու գործածել են արդի հայ գրականության մեջ»:¹³⁰

Ուրեմն գրական թագավորության սուրբ հերոս Վարդան Մամիկոնյանի կողքին ուրվագծվում է նույն հերոսի՝ մեր հիմնական աղբյուրներ Եղիշեի և Փարպեցու մոտ չհանդիպող մեկ այլ կողմ՝ Կարմիր Վարդանը, որի մասին քիչ թե շատ իմանում ենք ավանդություններից ու որն առավել սրտամոտ է թվում ժողովրդական ներքնախավերին: Սակայն, ինչպես Թոմսոնի նկատառումն է ցույց տալիս, հանձին պայմանականորեն առանձնացված այս Կարմիր Վարդանի՝ գործ ունենք մի ավելի բարդ կերպարի հետ: Հատկապես 19-րդ դարի արդիացման համատեքստում, երբ Եղիշեի երկը վերհամնեցվում էր իբրև ազգային դյուցազներգություն, սուրբ զորավարին տրված «Կարմիր» անունը գրականության և հրապարակային խոսքի մեջ առավել հաճախ է ներհյուսված երևում հայ գրագետների կողմից կերտվող Վարդանի կերպարին: Եղիշեի դյուցազնական «հրեղէն հեքիաթից» ազդված ժողովրդի բերանում ծնվելով՝ այս պատվանունը հայ գրագետներն արդիացման գործընթացում վերցրել ու օգտագործել են նույն այդ ժողովրդի ազգային ոգին ամրապնդելու համար՝ հընթացս միախառնելով հերոսի ժողովրդական ու եկեղեցական ըմբռնումները: Սրա մի հատկանշական օրինակն էլ հենց Ակինյանի՝ Փարպեցու պատմության մասին մատենագիտական աշխատությունն է. չնայած Փարպեցու մոտ չենք հանդիպում հայ եկեղեցու սրբի ժողովրդական այս պատվանվանը, հեղինակն այնուամենայնիվ մատենագիտական իր աշխատության վերնագրում սրբին իր ժողովրդական անունն է տալիս:

Արյամբ հոգի առած քարերը

Վարդանին տված «Կարմիր» անունն ավանդություններում զուգահեռվում է ճակատամարտի մոտավոր տեղանքի շեկ քարերի հետ, որոնց ժողովուրդը համարում է վարդանանց արյամբ ներկված: Նման մի ավանդություն մեզ հաղորդում է, օրինակ, Բաֆֆին իր ճամփորդական նոթերում.

Խոյուց իբրև կէս ժամու ճանապարհ դէպ հարաւ, Ղօթուր գետի մօտ, կարմիր սարի գագաթի վերայ, տեսանելի էր մի փոքր մատուռ, միևնույն սարի կարմիր քարերից շինուած:

.... Ինչ մատուռ է այդ, հարց արի ես ուղեցոյցէս, որ դեռ ևս չէր դադարել աղօթքի նման մի բան կարդալուց

- Սուրբ Վարդան է, աղա, սուրբ Վարդան, ծառայ եմ նորա մեծ զօրութեանը, - պատասխանեց նա ջերմեռանդութեամբ:¹³¹

Հայ ժողովրդական ավանդությունների՝ որպես առանձին ժանրի համակարգված ուսումնասիրության առաջնեկներից Արամ Ղանալանյանը նույնպես հիշատակում է Բաֆֆու տեսած բլուրները, ուր ըստ Արշակ Աթայանի հավաքած տեղեկությունների՝ Վարդան Մամիկոնյանը կանգնած հրամաններ է տվել իր զորքերին. «այդ բլուրները կազմւած են կարմիր աւազաքարից. ըստ ժողովրդական աւանդութեան՝ Վարդանանք են

¹³⁰ Thomson, «Introduction», էջ 30:

¹³¹ «Պարոն Բաֆֆիի ուղևորութիւնից Պարսկաստանում», *Մշակ*, 17 փետրվարի 1872 թ.:

կարմրացրել իրանց արիւնով»:¹³² Դերոսների թափած արյան և քարի այս համընկնունը կարծես բառացիորեն հողեղենացնում, շոշափելի է դարձնում նրանց ժողովրդական երևակայության մեջ: Ավանդությունն ինքը ճանփորդում է պատմիչների նշած Ավարայրի դաշտի, Արտազ գավառի և Տղնուտ գետի ափերից անդին՝ միաժամանակ պահելով ավանդությանն ուժ տվող նյութականությունը: Արյամբ ներծծված քարի այս պատկերին հանդիպում ենք նաև Դին Նախիջևանի մոտ, Արաքս գետի ձախ ափին կառուցված Կարմիր վանքի պատմության մեջ: Դենվելով Երվանդ Լալայանի հավաքած տեղեկությունների վրա՝ Ղանալանյանն արձանագրում է. «Ավարայրի ճակատամարտում վիրավորվածներին բերել են այստեղ: Նրանց վերքերից հոսող արյունից վանքի գավիթն ու սանդուղքները կարմիր գույն են ստացել: Դրանից էլ վանքի անունը դրել են Կարմիր վանք»:¹³³ Արյան, քարի, հերոսի ու եկեղեցու այս կապը երևում է իբրև հայ ժողովրդի՝ իր նյութական կյանքի իրականության հետ քրիստոնեական հավատքը մերձեցնելու ձևերից մեկը:

Ժողովրդի մեջ տարածված ավանդությունների, հնուց եկած հավատալիքների ու քրիստոնեական հավատքի սերտաճման նուրբ հյուսվածքը դեռ արդի հայագիտության սկզբնավորման պահից գրավել է նյութով հետաքրքրվող գիտնականների ուշադրությունը: Ժողովրդական հավատքի ձևերի, դրանց աղբյուրների, ուրիշ ժողովուրդների հետ շոշափվող կապերի ուսումնասիրման առաջին համակարգված փորձը կարելի է համարել Մանուկ Աբեղյանի՝ 1899 թվականին Լայպցիգի համալսարանում պաշտպանած *Հայ ժողովրդական հավատքը* ավարտաճառը: Փորձելով տալ «հայ ժողովրդական հավատքի տեսությունը»՝ ավարտաճառում ապագա հայտնի հայագետն այսպես է սահմանում իր նյութը.¹³⁴

Հայ ժողովրդական հավատքն, անտարակույս, ամենից առաջ քրիստոնեական բնույթ ունի: Սակայն գրագիտությունից և դպրոցական կրթությունից զուրկ մի ժողովուրդ, ինչպիսին հայերի մեծամասնությունն է, որն ապրում է գիր ու գրականություն չունեցող քոչվոր ժողովուրդների սերտ հարևանակցությամբ, ամուր կառչած է մնում իր հին ավանդություններին: Դրա համար էլ հեթանոսական հին հավատքի շատ կողմեր, թեպետ արդեն անհետանալու վրա են, բայց իբրև անցյալի վերապրուկներ, դեռևս պահպանված են այսօրվա ժողովրդական հավատալիքներում.....¹³⁵

Ի տարբերություն Աբեղյանի՝ սերտաճման այս տրամաբանությունը արդի հայագիտության հիմնադիրներից Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը կապում է ոչ թե ժողովրդի մեջ կրթության պակասի, այլ սեփական նիստուկացի ու կյանքի հանդեպ հարազատության զգացումների ու սիրո հետ: Դեթանոսական սովորությունների կամ հին հավատքի միացումը քրիստոնեական վարդապետությանը, ըստ Տեր-Մկրտչյանի, «աւելի լիակատար չափով է եղել այն ժամանակներում, երբ ինքը, իբրև ջերմ քրիստոնեայ խորշելիս է եղել հեթանոսութեան մնացորդներից, բայց և միաժամանակ նրա մէջ խօսելիս է եղել աւանդապահութեան ձայնը, որով և սիրել է այդ մնացորդները՝ դժուարանալով ձեռք վերցնել դրանցից»:¹³⁶ Այսպես, հաճախ են երևում ժողովրդական սովորություններում դրվագներ, երբ հին հավատքի մնացորդները ձևափոխվելով շարունակում են իրենց

¹³² Արշակ Աթայեան, *Սալմաստ* (Սոր-Չուղա: Ս. Անենափրկիչ վանքի տպարան, 1906), էջ 220: Ղանալանյանի հիշատակումը տես Արամ Ղանալանյան, *Ավանդապատում* (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969), էջ ԴԷ:

¹³³ Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ 229:

¹³⁴ Մանուկ Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Է (Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975), էջ 15:

¹³⁵ Աբեղյան, *Երկեր*, էջ 13:

¹³⁶ Գալուստ, «Ճակատագրի տօնը», *Արարատ*, 1908, թիվ Ժ, էջ 913

կյանքը քրիստոնեական պաշտամունքի պրակտիկաներում.¹³⁷ «Այն, ինչ կրօնի վարդապետները չէին կարող հաշտեցնել, ժողովուրդը հեշտութեամբ հաշտեցրեց – միացրեց, իր ձևը տուեց, իր գաղափարը, որից դժուար էր զատուել, մէջը դրաւ և այնպէս ընդունեց»:¹³⁸

Կարմիր Վարդանի հետ կապված ավանդությունները խորքում նման սերտաճման մի հատուկ դեպք են երևում մեզ: Թեև ուղիղ չէ Վարդանանց նահատակների արյամբ ներծծված քարի ու բլուրների գույնի և դյուցազուն հերոսին տված «Կարմիր» պատվանվան կապը, սակայն ստիպված ենք այս կետում մնալ մեզ հասած ավանդությունների՝ հետազոտողի հարցասիրությունն արգելակող սահմաններում: Սա մեզ թույլ կտա ուշադրության առնել հին հայերի մեջ տարածված քարի պաշտամունքի և եկեղեցու կողմից սրբացված հերոսի արյան կապը: Ղանալանյանն այսպես է նկարագրում հին պաշտամունքի այս երակը.

Իրենց ֆիզիկական գոյության, նյութական ապահովության հանգամանքը և կենցաղային հարմարությունները զգալի չափով կապված տեսնելով քարերի մեջ մարմնավորված բարի ու չար ոգիների հետ, հին Հայաստանի բնակիչները, ըստ այդմ, յուրահատուկ պաշտամունքի առարկա են դարձրել այդ քարերը, մի դեպքում փառաբանելով ու մեծարելով, մյուս դեպքում պաշտպանվելով ու զուշանալով նրանցից:¹³⁹

Քարերի մեջ մարմնավորված հոգիների այս հավատքն իր նոր հանդերձանքով է երևում Վարդանի հետ կապված ավանդություններում: Արյամբ ներծծված քարի պաշտամունքը շատ տեղերում անցնում է ապառաժի շիկավուն լինելու մոտիվից: 1896 թվականին *Արևելյան մամուլում* Ծաղկաձորի Ալափարս գյուղի մասին կարդում ենք.

Ամբողջ Ծաղկաձորի հռչակաւոր ուխտատեղին յանուն Ս. Վարդանայ՝ այս գիւղի եկեղեցին է, Գիւտ-Խաչին վիճակի ամեն գիւղերից բարեպաշտների մեծ բազմութիւն կը հաւաքուի, նուիրական նշխարիը գետային մի սեւա քար է հազիւ կէս բռաչափ, ժողովուրդը Մակուից հետը բերել է այդ քարը, որուն վրայ ըստ աւանդութեան ցողել է Ս. Վարդանայ վարդակարմիր արիւնից: Այս քարի նման մի հատ ևս երևանի Ս. Պետրոս և Պօղոս եկեղեցունը կայ, մի երրորդը Մակուայ մէջ:¹⁴⁰

¹³⁷ Ժողովրդական հավատքի և ուղղադավան կրոնի հարաբերության այս հարցերն այսօր քննարկվում են հատկապես մարդաբանների ուսումնասիրություններում: Խնդրին մոտենալու մեթոդաբանական իր դիտանկյունն է առաջարկում Լեոնարդ Պրիմիանոն, տես Leonard Norman Primiano, «Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife», *Western Folklore*, 1995, թիվ 54, էջ 37-56: Ժողովրդական քրիստոնեության և պաշտոնական դավանանքի, եկեղեցական կարգի միջև հստակ հիերարխիկ բաժանումներ չընելու Պրիմիանոյի մեթոդաբանական առաջարկն ընկած է հայերի շրջանում ժողովրդական քրիստոնեության պրակտիկաներ ուսումնասիրող այնպիսի գիտնականների աշխատանքներում, ինչպիսիք են Կոնրադ Սեկիերսկին, Նատալյա Կոյուկովան, Ալեքսանդր Աղաջանյանը, Անատոլի Տոկմանցևը: Տես, օրինակ, Konrad Siekierski, «The Armenian Apostolic Church and Vernacular Christianity in Soviet Armenia», *Keston Newsletter*, 2013, թիվ 18, էջ 15-20; Н.В. Крюкова, «Вернакулярное христианство в современной Армении: сельские молельни и книги-«святыя»», ըստ Е.Б. Барина (խմբ.), *Проблемы национального единства и идентичности в контексте мирового опыта* (Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2017), էջ 102-112; А. Агаджанян, «Этнос, нация и религия: научные парадигмы и реальность Южного Кавказа», *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 2016, թիվ 2, էջ 331-356:

¹³⁸ Գալուստ, «Ճակատագրի տունը», *Արարատ*, 1908, թիվ Ժ, էջ 913:

¹³⁹ Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ ԽԶ:

¹⁴⁰ «Անապատ Սեւանայ», *Արևելեան մամուլ*, 1896, թիվ 5, էջ 139-140:

Յերոսի արյունը կարծես ուղիղ իմաստով հոգի է տալիս կես բռաչափ գետի սև քարին՝ եկեղեցի տեղափոխելով քարերի մեջ ապրող ոգիների հին հավատալիքը:¹⁴¹ Եվ հետաքրքրականորեն, ինչպես քարերի պաշտամունքի դեպքում, այնպես էլ Վարդանի ժողովրդական ընկալումներում, պաշտամունքի առարկան միայն դրական նշանով չի հանդես գալիս: Ինչպես հաղորդել է մակվեցի Անուշ Միրզոյանը, իր համաքաղաքացիների համար Վարդանը վերածվում է պատժող սրբի.

Մակվի հայերը մի ժամանակ ապրելիս են լինում քաղաքի թուրքական թաղամասում, այստեղ էր նաև նրանց Սուրբ Վարդան անունով եկեղեցին: Երբ մակվեցիք հաստատվում են «մահլում», այստեղ իրենց համար նոր եկեղեցի են կառուցում նույն անունով: Վարդան զորավարը մեկին երազում ասում է. «Դուք ինձ թողիք անօրի (անօրեն) ձեռք, ես էլ պտի չութը դնեմ վարեն ձեր տուն ու տեղը»: Ասում են, թե այդ անեծքն է եղել պատճառը, որ կոտորածների ժամանակ Մակուի հայկական թաղամասը ամբողջապես ոչնչացվել է:¹⁴²

Սրբի վրեժի այս մոտիվը ժողովրդական ավանդություններում մի կողմից մարդեղացում է հերոսին, մյուս կողմից բացահայտում հին հավատքի մեջ բարի ու չար ոգիների համազոր ուժ ունենալու, քար ու ծառի մեջ համատեղ գոյակցելու ըմբռնումը: Վարդանի պատժի մեկ այլ օրինակ է ջորին հեծած կռվից վերադարձող զորավարի պատկերը.

Մակուայ ձորի մեջ ջորին նեղանում է և էլ չէ կարողանում վազել: Վարդանը իջնելով ջորուց՝ նզովում է ջորուն ասելով՝ «թող քո ծնունդը չորանայ»: Այս օրից ջորին կորցնում է իր ծննդական ընդունակութիւնը: Մեր ռամիկ ժողովրդի կարծիքով Վարդանի անեծքն է պատճառը, որ ջորին չէ կարող ծնել:¹⁴³

Ավանդություններում, ուրեմն, սուրբն ու դրա զորությունը՝ լավ թե վատ իմաստով ուղիղ կապվում են ժողովրդի կյանքի այս կամ այն կոնկրետ պայմանի հետ՝ կլինի դա ջորու ծննդկանությունը, մակվեցիների կոտորածը, թե, օրինակ, թանկ վաճառվող «այծեմի պորտիցը հանած մուշկ ասուած քարացեալ արիւնը», որն ըստ խոյեցիների, ցավ ու հիվանդություն բուժելու հատկություն ունի. «ի՛նչ այծեամն երեք օր արածել է ... էն տեղ՝ ուր նահատակուել են Վարդանանք, նրանց արիւնի շնորհքովն է բաղկանում այծեմի պորտի վերայ էն արիւնը»:¹⁴⁴

Զորավոր ծառը

Վարդանանց հետ կապված ավանդություններն Ավարայրի նահատակներին ու իրեն՝ Կարմիր Վարդանին, մի կողմից պատժող, մյուս կողմից՝ բժշկողի, զորություն տվողի ու հենարան դարձողի բնույթ են տալիս: Պաշտամունքի առարկայի այս հակասական բնույթը հայերի հին ժողովրդական հավատքում միայն քարերի մեջ ապրող ոգիներին չի

¹⁴¹ Այս հին հավատալիքի մեկ այլ հետք է մեզ երևում, օրինակ, մանկահասակ երեխաներին զգուշություն սովորեցնելու համար ասվող ծանոթ խոսքը. «քարի մեջ արյուն կա»: Հաճախ ինքնաբեր ասվող այս խոսքում քարի ու արյան միաձուլումը թերևս վկայում է մեր կյանքում քարերի հին հավատալիքի՝ միսուարյան հետ կապվող ներկայության մասին:

¹⁴² Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ 243:

¹⁴³ Սողոմոն Եղիազարեանց, «Մեր ժողովրդական գրականութեան էտնոլոգիական նշանակութիւնը», *Մշակ*, 21 մարտի 1881 թ.:

¹⁴⁴ Գալուստ Շիրնազանյան, «Դարձեալ թե ուր են Աւարայր եւ Տղմուտ», *Արարատ*, 1873, թիվ Ե, էջ 186:

վերաբերում, այլ նաև ծառերին ու արքյուրներին: Գալուստ Տեր-Մկրտչյանն, օրինակ, ծառապաշտության այս սովորությունը հասցնում է մինչև իր օրերը.

.... այժմ էլ Հայաստանի զանազան կողմերում անթիւ են այնպիսի ծառեր, որոնք իրենց հրաշագործ յատկութեան համար պաշտուում են - պաշտամունքի առարկայ են. ճիշդ է, սրանցից շատերը իրենց սրբութիւնը ստացել են այս և այն սրբի անունով, որ բոլորովին ուշ ժամանակի գործ է, բայց և միւս մեծ մասը «սուրբ ծառ» են անանդական օրերից մնացած, և իրենց յատկութեամբ ոչ մի քրիստոնէայ սրբի չեն ծառայում:¹⁴⁵

Ըստ հայագետ հոգևորականի՝ սրանք ոչ միայն հիվանդություններ են բժշկում, այլև պատժում ու զոհեր են պահանջում: Նման մի հին հավատալիքի վերապրումն է Իջևանի Ակնաղբյուր գյուղում Վարդանի ծառի պաշտամունքը: Ըստ ավանդության՝ ինքը՝ զորավարն է տնկել այս կաղնին Խաղխաղի ճակատամարտից տունդարձի ճանապարհին:

Ըստ Եղիշեի և Փարպեցու՝ եկեղեցու ուխտի միաբանության երդումը տալուց հետո ուխտապահ հայերն աղվաններից լուր են ստանում, թե պարսից զորքն իրենց երկրի վրայով արշավում է դեպի հայոց աշխարհ:¹⁴⁶ Վարդան Մամիկոնյանն ընդառաջ է գնում թշնամու զորքին՝ իր հետ վերցնելով այն տանուտերերին և սեպուհներին, որոնք, ըստ Փարպեցու, «ինքնայօժար փութով փափագէին լինել վրէժխնդիր ուխտի սուրբ եկեղեցւոյ, և տալ զանծինս ի մահ ի վերայ սուրբ և ճշմարիտ հաւատոյն Քրիստոսի»:¹⁴⁷ Եղիշեն Խաղխաղ կոչվող քաղաքի մոտ սկսվող այս ճակատամարտից առաջ ներկայացնում է զորքի աղոթքը. «Եւ մեք պատրաստ ենք ի մեռանել վասն քո սիրոյդ. և եթէ սպանանել ևս հասանէ զնոսա, եղիցուք վրէժխնդիրք ճշմարտութեանն»:¹⁴⁸ Խաղխաղի ճակատամարտն ավարտվում է Վարդանանց հաղթանակով: Եղիշեի պատկերներն այստեղ իրապես դյուցազնական են. «Եւ ի բազմութենէ դիակացն անկելոց՝ յստակ ջուրք գետոյն յարիւն դառնային, և ոչ գտանէր որ ամենևին ի նոցանէ ապրեալ և թագուցեալ յանտառախիտ մայրիս դաշտացն»:¹⁴⁹ Պարսից զորքին հաղթելուց, դիակներ կողոպտելուց, արծաթ ու ոսկի, զենք ու զարդ կուտակելուց հետո ուխտապահները, լսելով Վասակի ուրացությունը, շտապով վերադառնում են իրենց երկիր:

Չնայած պատմիչներն ինքնահոժար նահատակության գնալու մղումն են դնում Խաղխաղի ճակատամարտի այս դրվագի հիմքում, սակայն Եղիշեի մոտ առկա դյուցազնական պատկերներն, օրինակ, ավելի տպավորիչ են եղել ժողովրդի սրտին: Այս է պատճառը, որ ժողովուրդն այստեղ զորավարի հաղթանակն է էական դարձնում: Սուրբ Վարդանի *հաղթանակի* այս պահին է ժողովուրդը վերագրում Ակնաղբյուրի ծառը տնկելու ավանդությունը՝ հերոս զորավարին իր հաղթության պահին անմահացնելով:¹⁵⁰ Ըստ

¹⁴⁵ Գալուստ, «ճակատագրի տօնը», էջ 915:

¹⁴⁶ Տե՛ս Փարպեցի, *Հայոց պատմություն*, էջ 146 և Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 140:

¹⁴⁷ Փարպեցի, *Հայոց պատմություն*, էջ 148:

¹⁴⁸ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 152:

¹⁴⁹ Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 154: Հետաքրքրական է, որ Խաղխաղի ճակատամարտը Եղիշեն ինքը մի քանի տող հետո բնորոշում է իբրև «գործոյն նահատակութեան», սակայն աշխարհաբարի թարգմանիչ Տեր-Մինասյանն այն թարգմանել է «քաջության գործին»՝ կարծես սղելով քաջարի այս պատկերի կրոնական երեսը: Տե՛ս Եղիշէ, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, էջ 156 և 157:

¹⁵⁰ Վարդանի ծառի ավանդության շուրջ հետազոտությունները շատ չեն: 2010 թվականին սրան անդրադարձ է կատարել մարդաբան Կոնրադ Սեկերսկին, տե՛ս Կոնրադ Սեկերսկի, «Встреча у дерева: дуб полководца Вардана и политика символов в современной Армении», ըստ՝ Լևոն Աբրահամյան, Աղասի Թաղևոսյան, Թամար Հայրապետյան (խմբ.), *Ավանդականը և արդիականը հայոց մշակույթում* (Երևան: ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2010), էջ 273-287: Ձորավարի ծառը Վարդանի հաղթանակի պահին հետ կապելու այս մոտիվը տեքստում ձևակերպում է նաև Սեկերսկու ակնադրյուրցի գրուցակիցներից մեկը. «Այս աղբյուրի մոտ նա [Վարդանը] կանգնել է գովելու իր զինվորներին, հյուրասիրելու նրանց ու թույլ տալու, որ հանգստանան:

Ղանալանյանի արձանագրության՝ հսկա կաղնու տակից առատաջուր աղբյուր է հոսում, որին տեղացիներն ասում են «Զորավորի աղբյուր»։ հաղթական զորավարի ուժի ու զորության՝ հնուց ավանդված դրոշմը։¹⁵¹

Ծառերի և աղբյուրների համատեղ պաշտամունքը հայերի մոտ Աբեղյանն օրինաչափ է համարում՝ համեմատելով սա հնդգերմանական և հին իրանական հավատալիքների հետ։¹⁵² Նախնի հայերի՝ ծառերին ու ջրերին ընծայված գերբնական, բուժիչ ու կյանք տվող հատկությունները Տեր-Մկրտչյանն էլ իր հերթին ընդհանուր է համարում «մեզ հետ բնակակից ուրիշ ազգերի»՝ թուրքերի, քրդերի, եզդիների և ասորիների շրջանում։¹⁵³ Սա է թերևս պատճառը, որ Վարդանի հետ առնչվող բուժիչ մեկ այլ աղբյուրի մոտ Րաֆֆին զարմանքով հայտնաբերում է «մի քանի թուրքի կանանց»։ Գրողի հարցասիրությունը կանայք այսպես են փարատում.

- Օջախ է, սահա՛ր (տե՛ր), օջախ է։ Պատասխանեց պառաւը անօթխածութեամբ երեսը ծածկելով։ Փարատում է բոլոր ցաւերը, երբ լեղանում են այդ ջրով. աւելացրեց նա։
- Ինչ ասել կամիս. հարց արի ես, ամենկին չը հասկանալով պառաւի խօսքերը։
- Ղազան-քարը, այն մեծ փահլաւանը (հսկայն) այստեղ սպանել է մեր պապերին.....¹⁵⁴

Երկնականարի հին պաշտամունքի հետ կապված աղբյուրների սրբացումն ու դրանց բուժիչ հատկություններ վերագրելու սովորությունը միաձուլվում է հսկա հերոսին վերագրված գերբնական ուժի հանդեպ հավատին ու շարունակում իր կյանքը նաև «մեզ հետ բնակակից ուրիշ ազգերի» մոտ։¹⁵⁵ Նույն կերպ դարավոր հսկա ծառերի ուժի ու ապաքինող զորության՝ հայերի շրջանում լայն տարածում գտած հավատալիքն էլ իր հերթին ընդհանուր է «շրջակայ հայ և ասորի ժողովրդի, մինչև իսկ թուրքի համար»։¹⁵⁶ Յերոս դյուցազունի ժողովրդական փառաբանությունն այս կետում թերևս ամենակտրուկն է տարբերվում «գրական թագավորության» սրբից։ Վերջինս ըստ սահմանման մարտի է ելնում ընդդեմ զգայական իրականության և այդ իրականությունը պայմանավորող տարածաշրջանային կյանքի։ Եվ ընդհակառակը, կապված լինելով զգայական կյանքը պայմանավորող իրականության ու դրա հետ լեզու գտնելու հնուց ավանդված ձևերի հետ՝ ժողովրդական հերոսի պաշտամունքի մոտիվը ավելի շատ բացահայտում է հայերի ունեցած ընտանի կապերն իրենց հարևան այլակրոն ազգերի հետ, քան նրանց սահմանում ի հակադրություն տարածաշրջանի։

Ծառապաշտությունն ու աղբյուրների ընդհանուր այս պաշտամունքը հիմնականում կապված է առողջության, երկարակեցության ու կենսատու այլ ուժերի հետ։ Սրանց պաշտամունքի ձևերի՝ Աբեղյանի և Տեր-Մկրտչյանի նկարագրությունը միանգամայն համընկնում է Ակնաղբյուրի ավանդությունից մեզ հասած տեղեկություններին։ Զորավորի

Որպեսզի ժողովուրդը հավերժ հիշի այս հաղթանակը, նա աղբյուրի մոտ ծառ է տնկել՝ կաղնու ծառ», տե՛ս Секерски, «Встреча у дерева», էջ 274:

¹⁵¹ Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ 338:

¹⁵² Աբեղյան, *Երկեր*, էջ 51:

¹⁵³ Գալուստ, «Ճակատագրի տօնը», *Արարատ*, 1908, թիվ ԺԱ, էջ 1031:

¹⁵⁴ Տե՛ս «Պարոն Րաֆֆիի ուղևորութիւնից Պարսկաստանում»: Րաֆֆին ինքն էլ տեքստում տարակուսանք է հայտնում «Ղազան-քար» արտահայտության նշանակության վերաբերյալ:

¹⁵⁵ Հայերի շրջանում աղբյուրների պաշտամունքը երկնականարի հետ է կապում Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը. «Հայերը պաշտել են երկինքը-երկնականարը իւր բոլոր լուսաւորներով. իսկ երկնականարը, նրա կարծիքով ջուր է, իսկ այդ ջրի պատկերացումը երկրի վերայ հանդիսանում է ծովը, գետը, աղբիւրը. և պաշտում էին դրանք նախնի հայերի մէջ», տե՛ս Գալուստ, «Ճակատագրի տօնը», թիվ ԺԱ, էջ 1030:

¹⁵⁶ Գալուստ, «Ճակատագրի տօնը», թիվ ԺԱ, էջ 1031:

աղբյուրի ջուրը, ինչպես և կաղնին ինքը, գյուղացիներն ամեն ցավի գերբնական դարմանն են համարում ու միաժամանակ իրեն արհամարհողի գերբնական պատժողը, սրբացված կաղնու մոտ մոմ են վառում ու մատաղ անում:¹⁵⁷ Սրբատեղին միաժամանակ նաև գյուղի համայնական կյանքի կենտրոնն է համարվում: Ակնաղբյուրի հին բնակիչ Աթանես Միրզոյանն այսպես է հիշում իր մանկության օրերին դեռ կանգուն կաղնին:¹⁵⁸

Քյընըմ ինք ընդե խաղ անըմ, ճըլորթա ընգընըմ, ըրեխեք ինք էլի: ... Ծառի տակը սրհե փուչ էր, մի քսան մարդ կնստեր էդ ծառի տակին, քեփ կաներ: ... Մեր գյուղի ինչքան մեծ մարդիկ կա, միշտ քյացել են էդ ծառի տակ, ընդեղ իրանց օրը անց կըցրել, իրիգյունն եկել իրանց տները:¹⁵⁹

Թերևս պատահական չէ Վարդանի ծառի հետ հարաբերվելու զգայական այն շերտը, որ բացում է մեր առաջ հնաբնակը: Գերբնական ուժ ունեցող սրբությունը միաժամանակ «ճլորթա» խաղալու, քեֆ-ուրախություն անելու, դրա հետ ֆիզիկապես շփվելու տեղ է տալիս, որ նշում է սրբության՝ անձեռակերտ ու անապակ քրիստոնեական ընկալումից տարբեր մի ըմբռնում:

Համայնական հաճույքների ապաստարան լինելու ու ցավեր բուժելու հետ միասին Վարդանի ծառն ու աղբյուրը պաշտված մյուս ծառ ու աղբյուրների կողքին մի հավելյալ նշանակություն ունեն. «Երբ գյուղի ջահելները պատերազմ են գնացել, ծերերը նրանց ասել են. «Ջորավոր աղբյուրից ջուր խմեք, ձեռքներդ քսեք քաջ Վարդանի տնկած կաղնուն՝ ձեզ *մահ ու մեռ չկա*»» (ընդգծումը՝ Ն. Ս.):¹⁶⁰ Հոժարական դեպի մահը գնացող ու իր զորքին գիտակցված նահատակության առաջնորդող զորավարի անունը կրող աղբյուրը ժողովրդական ընկալումներում, ուրեմն, մահից պաշտպանելու զորություն ունի: Միանշանակ է, որ հերոս սրբի նահատակությունը խորը հետք է թողել և ամուր հիմքեր գցել ժողովրդի կյանքում: Սակայն հետաքրքրականն այն է, որ հենց Վարդանի նահատակությունն է, որ մահը հաղթահարելու ճանապարհ լինելով, իր ժողովրդին երկրային կյանքում պաշտպանելու զորությամբ է օժտում հերոսին: Գիտակցված մահով անմահության հասնելու եղիշեական բարդ տրամաբանությունը, փաստորեն, ժողովրդի կենսասեր կարիքների ուսպնյակով անցնելուց հետո դարձել է անմահության այսաշխարհիկ խոստում:

Վարդանը Լենկթեմուրի դեմ

Ռաֆֆու՝ վերը հիշված ճամփորդության ընթացքում գրողի խոյեցի ուղեկիցը մեկ այլ ավանդություն է պատմում Վարդանից.

Նայիր, աղայ, ցոյց տուեց իմ ուղեցոյցը մի քանի մեծ քարաժայռեր, որոնք թաւալուած էին աղիանքի ստորոտում: - Տեսնում ես այդ քարաժայռերը, կրկնեց նա, սուրբ Վարդան հալածելով անհաւատների գլխաւորին մինչև դոցա մօտ,

¹⁵⁷ Տե՛ս Секерски, «Встреча у дерева», էջ 274-276:

¹⁵⁸ Ծառն ընկել է ամպրոպից, 1975 թվականին, բայց ժողովրդի մեջ նույնիսկ մեր օրերում չի կորցրել իր զորությունը, ինչը փաստում է Սեկերսկու դաշտային նյութը, տե՛ս Секерски, «Встреча у дерева», էջ 274-276: Հայերի և շրջակա ժողովուրդների մեջ հին արմատներ ունեցող այս պաշտամունքում ծառի ընկնելուց հետո էլ դրա չոր ճյուղերին ու բնին զորություն վերագրելը օրինաչափ է, ինչի մասին փաստում են թե՛ Տեր-Սկրտչյանը և թե՛ Արեղյանը: Տե՛ս Արեղյան, *Երկեր*, էջ 52-54, Գալուստ, «Ճակատագրի տօնը», թիվ ԺԱ, էջ 1027-1031:

¹⁵⁹ Աթանես Միրզոյանի հարցազրույցը տե՛ս «Վարդանանց կանչ», <https://bit.ly/3tK9kQt>, այց՝ 25 նոյեմբերի 2023 թ.:

¹⁶⁰ Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ 388:

փախչողը, իւր անձը ազատելու համար, պատասպարուել է այդ քարաժայռերի յետքում, բայց սուրբն Վարդան իւր նետերով ծակոտել է քարերը և սպանել նորան:¹⁶¹

Չնայած պատմիչներից ոչ մեկը չի փաստում պարսից զորապետ Մուշկան Նյուսաւալուրտի սպանութիւնն Ավարայրի դաշտում, Վարդանն այնուամենայնիվ ժողովրդական այս զրույցում ոչ միայն գերմարդկային ուժ ունի հսկա ապառաժները ծակելու, այլև հաղթող է երևում «անհաւատների գլխաւորի» դեմ մարտում: Վարդանի այս դյուցազնական ուժն ու հաղթական կերպարն է պատճառը, որ արդեն դարեր անց՝ մեկ այլ դժբախտութեան ժամին, ժողովրդի երևակայութիւնն օգնութեան է կանչում իր սիրած հերոսին: 14-15-րդ դարերում Լենկթեմուրի արշավանքների դառը օրերին քաջ Վարդանը պարսիկների փոխարեն ժողովրդական ավանդութեան մեջ կռիվ է մղում թաթար-մոնղոլ նվաճողի դեմ: Հերոսն այստեղ երեք օր շարունակ կոտորում է թշնամուն մինչև կիայտնվեր հրեշտակը:

Վարդանը ժողովելով իր բոլոր զօրքը, գնում է Մասիս լեռան ստորոտը Լանգ-Թեմուրի դէմ պատերազմելու: Երեք օրեայ պատերազմից յետոյ Վարդանը կոտորում է Լանգ-Թեմուրի զօրքը: Բայց յանկարծ երկինքը ամպում է և աղեղի (Աստուածածնայ գօտին) կամարը կապվում է երկնքում: Հրեշտակը երևելով Վարդանին, հրամայում է արիւնահեղութիւնը վերջացնել: Քաջն հնազանդվելով Աստուծոյ կամքին, սուրը տեղը դնելով կեռում է իր շլիքը և Լանգ-Թեմուրը նրան սպանում է: Սպանվելուց յետոյ Վարդանը, վեր է առնում իր գլուխը, հեծնում է ջորին և փախչում Մակու գաւառը:¹⁶²

Վարդանն, ուրեմն, ավանդութեան մեջ կանխավ նահատակութեան չի գնում, այլ կոտորում է թշնամու զօրքն ամբողջ երեք օր: Հետաքրքրականն այստեղ հրեշտակի հրամանով մահը հոժարական ընդունելուց հետո Վարդանի պատմութեան շարունակութիւնն է: Հրեշտակին հնազանդվելով սուրը տեղը դնելն ու գլխատվելը կարծես չի խանգարում ժողովրդական զրույցի մեջ հարատևող հերոսին շարունակել քաջագործութիւնները:

Սրանից յետոյ Վարդանը պատահում է մի մեծ քարի, որը նրա ճանապարհը կտրում է. սուրը դուրս քաշելով, Վարդանը զարկում է և քարափը բաժանվում է երկու մաս, ճանապարհը բացվում է նրա առաջ: Վերջապէս Վարդանը հասնում է մի մութ այրի, որտեղ և թագցնում է իրեն նահատակած գլուխը:¹⁶³

Եթե փորձենք պատկերացնել գլուխը կտրված հերոսի՝ քարը ճեղքելու ու ինքն իր գլուխն այրում պահելու տեսարանը, այն նույնիսկ ավանդագրույցի համար տարօրինակ, գրեթե կոմիկական է երևում: Պատահական չէ, որ Ղանալանյանն ավանդութիւնը բերելիս պարզապէս բաց է թողնում այս հատվածը՝ սուրը տեղը դնելուց հետո անմիջապէս անցնելով քարը ճեղքելու դրվագին, ինչի պարագայում պատմութեան տրամաբանական շղթան չի ընդհատվում:¹⁶⁴ Մեզ այնուամենայնիվ թվում է, թե ավանդութեան մեջ հանգուցայինը հենց տրամաբանութիւնը ճկող այս դրվագն է: Զրույցում հրեշտակի

¹⁶¹ Տե՛ս «Պարոն Ռաֆֆիի ուղևորութիւնից Պարսկաստանում»:

¹⁶² Տե՛ս Եղիազարեանց, «Մեր ժողովրդական գրականութեան էտնոլոգիական նշանակութիւնը»:

¹⁶³ Տե՛ս Եղիազարեանց, «Մեր ժողովրդական գրականութեան էտնոլոգիական նշանակութիւնը»: Հեղինակն այստեղ ավանդութեան հետ մեկտեղ բերում է նաև Նոր-Բայազեդի գավառի Դոմաշեն գյուղից Սարգիս աշուղի երգած մի երգ, ուր ավանդութիւնը գրեթե նույնությամբ կրկնվում է: Հետաքրքրականն այս երգում այն է, որ սուրբ Վարդանի ջորին կարմիր է: Հեղինակը հավանաբար մտքում ունեցել է հերոսի ժողովրդական պատվանունը:

¹⁶⁴ Տե՛ս Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ ԴԷ:

դրդմամբ հերոսի նահատակվելը կարծես ոչ թե ճակատագրական ջրբաժան է, այլ մի անախորժ դիպված: Քրիստոսի օրինակով մահվամբ մահն արհամարհելու եղիշեի բարոյական կոչը, որտեղ նահատակությունը երկնային արքայության խոստումն ունեն, ժողովրդի երևակայության մեջ մարմնանում է երկրային կյանքում: Վարդանը բառի ամենաուղիղ իմաստով արհամարհում է մահը, ինքն իր կտրված գլուխն առնում ձեռքն ու շարունակում ճանապարհը: Օտար բռնակալի դեմ ժողովուրդն իրեն պաշտպանելու է բերում երկրային կյանքում մահը մարմնապես արհամարհող ու դրանով էլ հարատևող ուժ ձեռք բերած զորավարին:¹⁶⁵

Կարմիր Վարդանի ավանդություններն, ուրեմն, մեզ համար ի հայտ են բերում եղիշեի պատմության ժողովրդական ընկալումների մի առանձնահատուկ ենթաշերտ, որի տակ տրոփում է ուժի, զորության, պաշտպանված լինելու, այս աշխարհում առողջ մնալու, մահից պրծնելու ժողովրդական իղձերն ու մղումները: Աշխարհիկ փորձանքներից փրկող քաջ Վարդանն այս զրույցներից և ոչ մեկում գիտակցված նահատակության գնացող հերոս չէ: Եկեղեցու սահմանած քրիստոնեական ավանդույթն, ուրեմն, ժողովրդական կյանքում միանշանակորեն հաստատված լինելով հանդերձ, իր առանձնահատուկ կերպարանքն է ստացել: Պատմիչի փառաբանված սրբին ժողովուրդն իրենով է արել, փառաբանել ու սրբացրել նույն կերպ՝ միաժամանակ իր ապրվող կյանքում ընկալելի ու իր կարիքները արտացոլող արժեքներ վերագրելով նրան:

Արդիության Կարմիր Վարդանը

Վարդանի փառաբանումն՝ իբրև սրբազան գաղափարի մարտիկ, որ 19-րդ դարի հասարակական գործիչների կողմից վերստին արթնացվում է հայերի՝ որպես արդի ազգ կայանալու հանգրվանում, իր հերթին սնուցում և միաժամանակ ուժ է ստանում ժողովրդական այս իղձերից ու իդեալներից: 1869 թվականին Մխիթարյան միաբանության հայր, բանաստեղծ, պատմահայրենասիրական ռոմանտիզմի նախահայրը համարվող Ղևոնդ Ալիշանը հրապարակում է իր *Յուշիկը հայրենեաց հայոց* գրքույկը: Այս աշխատությունը զրույցների հավաքածու է, ուր Նահապետը «երբեմն ձմերուան իրիկունները ախորժաբեր կարմիր կրակարանին քով, և երբեմն լաւ եղանակին՝ ցորեկը ժուռ գալով բաց օդոյ և բնութեան մէջ» հայերի պատմության հերոսական վառ դրվագներն է վերհանում պատանի զրուցակցի համար՝ որպես «բնիկ նշանք հայրենեաց»:¹⁶⁶

Հայերի՝ որպես ազգ ինքնաճանաչման ընդհանուր նպատակն է դրդում գործչին «հայրենեաց սրբազան զգացման մեծ վառարանէն մէկ երկու կայծեր թափել» գրքի հերոս-զրուցակից պատանի Հայկակի սրտում. կայծեր, որոնցից մեկն էլ Ավարայրի ճակատամարտի պատմությունն է:¹⁶⁷ Ալիշանն իր մեծ նպատակի կորագծում «ոսկեդարի» հայ մատենագրությունը ժողովրդականացնելու ու դրանով արդիացնելու փորձ է անում. «ևս առաւել որ մեր ռամկական լեզուով խօսած են, որ թէ և քեզի աւելի դիւրահասկանալի

¹⁶⁵ Լենկթեմուրի դեմ կռվի ելած հերոս դյուցազունի կերպարը մեկ այլ ավանդության մեջ մարմնավորում է Հին Նախիջևանի Աստապատ գյուղի Սուրբ Վարդանի վանքն ու դրան պաշտպանելու ելած հավատավորները. «Թշնամու հարձակումից վանքն ազատ պահելու համար տեղացիք նրա չորս կողմը մեծ փոս են փորել, լցրել Արաքսից բերված առվի ջրով, ջրի երեսին դարձան ածել, որ չերևա: Երբ Լենկ-թեմուրի զորքերը հանկարծակի հարձակվել են վանքի վրա, բոլորը ջուրն են լցվել ու խեղդվել, և վանքը մնացել է անվնաս», տես Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, էջ 229:

¹⁶⁶ Հ. Ղևոնդ Մ. Ալիշան, *Յուշիկը հայրենեաց հայոց* (Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1869), էջ 19:

¹⁶⁷ Ալիշանի այս ստեղծագործության հեռագնա արժեքն է ի հայտ բերում, օրինակ, այն, որ իր աշակերտ, հետագայում հայերի արդիացման գործընթացում էական դեր ունեցած գրող, հրապարակախոս, հասարակական գործիչ Արփիար Արփիարյանն իր հողվածները կստորագրի «Հայկակ»:

և ավտորժելի է, Յայկակ, բայց ինձի... իմ զգացմանս՝ արդարև այս աշխարհիկ լեզուս՝ շատ պզտիկ շատ ցած շատ անբաւական եկած է»։ Այստեղ Նահապետը ոչ միայն աշխարհիկ լեզուն է փոխ առել՝ երիտասարդ գրուցակցին ճակատամարտի պատմությունն ավտորժելի դարձնելու համար, այլև հագեցրել է այդ պատմությունը Կարմիր Վարդանի՝ ժողովրդի մեջ ավանդվող կերպարի դյուցազնական գույներով. չնայած ըստ հեղինակի պատմությունը հիմնված է Եղիշեի և Փարպեցու երկերի վրա՝ դրվագն ինքնին վերնագրված է *Կարմիր Վարդան*:

Եղիշեի դյուցազներգությունը ժողովրդի սիրած հերոս Կարմիր Վարդանով հետ՝ ժողովրդին փոխանցելու, հերոս-նահատակի «քաղաքակրթութուն» պատկերը արդիացման բովում ևս մեկ անգամ հառնեցնելու Ալիշանի այս փորձը Լեոն 1890 թվականին ի հայտ է բերում իր արդյունքի տեսակետից. «Օջախատէր հայ-քրիստոնեայի համար լաւ և գեղեցիկ խօսքից քաղցր, համեղ բան քիչ կարելի է գտնել. և այդ պատճառով նա հրճուում է երեխայի պէս, զարմանում է, լաց է լինում արտասուներ թափելով, երբ ծերունի նահապետի պէս մի ճարտար պատմող Յայկակին հասկացնում է թէ ո՞վ և ի՞նչ էր Կարմիր Վարդանը»:¹⁶⁸

Բանաստեղծական լիցքով ու պատկերավոր լեզվով Ալիշանը Յայկակին տանում է Շավարշան, ուր տեղի է ունեցել «ազգային քաղաքակրթութուն դիպվածը»՝ Վարդանանց նահատակությունը։ Մխիթարյան հայրը կարծես իր գրուցակցի պատանի խանդավառությունը բորբոքի նահատակ սպարապետի արդուզարդի արքունական պատկերով՝ «ծիրանի ու ոսկեթել սամոյր-օձիք վերարկուն», «նռնագոյն կօշիկները» ու «պսակաձև թագ մը, անոր վրայ այլ պլլուած բոլոր գերագոյն իշխանութեան նշանը՝ *աշխարհաւանդ* ըսուած հանգոյցը»։ Քաջութեան ու զորութեան, աշխարհական փառքի նշանները կարծես հոգևոր հոր մտքում անմիջապէս զուգահեռվում են հին հավատքից մնացած պատկերների հետ. «Բայց արդարև տեսութեան արժանի մասն՝ այն հանգուցին ներքև էր. բոլորակերպ, կարմրայտ գրեթէ ճառագայթարձակ, զուարթ դէմք մը. մնան եգիպտական Արամազդայ, բայց Ամպրոպայնոյն աչքերով»:¹⁶⁹

Արամազդի պէս ճառագայթող Կարմիր Վարդանին Ալիշանը նահատակութեան պատերազմի գիշերն օժում է հայոց թագավոր, որ «հրաւեր խաւեր էր իրեններուն՝ ոչ այնքան ՚ի պատերազմն՝ որքան ՚ի մարտիրոսութիւն...»:¹⁷⁰ Կրօնական պատերազմի վկայաբանությունը Նահապետի խոսքում հառնում է իբրև հերոսական դրվագ, որտեղ միաժամանակ «Ջօրականք՝ այդ երկու հոգեշունչ բերանոց փչնունքէն (Վարդանայ և Ղևոնդայ) վառուած՝ պատերազմէ վեր, յաղթութիւնէ վեր բանի կու պատրաստուին, – մարտիրոսութեան»։ Սուրբ նահատակ սպարապետին քաղաքական իշխանութեան նշաններով զարդարելով ու դյուցազունին վայել պատկերելով՝ հեղինակը բանաստեղծորեն միահյուսում է քաղաքականն ու կրօնականը. ազգն ու հայրենիքը նույնանում են սրբազան այն գաղափարի հետ, որի համար նահատակվում էին Վարդանանք։ Քաղաքականի ու կրօնականի այս միահյուսման պարագայում է միայն հնարավոր պատկերացնել մի պետականության գլուխ՝ թագավոր, որն իր ժողովրդին սպասվող առաջիկա մարտի նպատակը կանխավ արդեն նահատակությունն է սահմանում։ Կենսական կապերով ամրացած, մահն ուղիղ իմաստով, այս աշխարհում արհամարհող ժողովրդական հերոս Կարմիր Վարդանն արդիամիտ սուրբ հոր այս արարքով ևս մի քանի թելերով հյուսվում է «գրական թագավորութեան» հերոս, եկեղեցու

¹⁶⁸ Տե՛ս Լեո, «Մեր կյանքից», ըստ՝ Ազատյան, *Ուլքեր արեցին հեղափոխությունը*, էջ 131:

¹⁶⁹ Ալիշան, *Յուշիկք հայրենեաց հայոց*, էջ 258:

¹⁷⁰ Ալիշան, *Յուշիկք հայրենեաց հայոց*, էջ 262:

սուրբ նահատակի պատկերին՝ դեռ նոր սկսվող քաղաքական ազատագրության պայքարն արդեն կանխավ վերածելով նահատակության մարտի:

Հայերի մարտիրոսության մասին Եղիշեի դյուցազներգությունը դարադարձին ազգային ինքնության հիմնաքար դարձնելու ճանապարհին քննարկված այս սերտաճունների դիմամիկան հատուկ դեպքերում նաև հակառակ է շուռ գալիս. գրագետներն իրենք, նույն ժողովրդի մասը լինելով, ազդվում են ժողովրդական խոսքից: Սմբատ Շահագիզի 1901 թվականին հրատարակված *Յիշողութիւններ Վարդանանց տօնի առիթով* գրքույկը, սրբին ազգայնացնելու ու ժողովրդականացնելու իր նպատակով հանդերձ, նման մի հետաքրքրական դրվագ է պարունակում:

Եկեղեցական տոնի «ներքին իմաստն ու բովանդակութիւնը» հիշեցնելու նպատակով գրված այս հրատարակախոսական ակնարկը հյուսում է Վարդանանց պատմությունը գործչին անհանգստացնող ժամանակակից դրվագների հետ ու միաժամանակ վառ գույներով պատկերում Ավարայրի անցքերը.

Ահա վրանից դուրս է ցայտում և Վարդանանց ոգին, - ինքը Վարդան Մամիկոնեան, որ երիտասարդական աշխոյժը երեսին, դառնալով դէպի զօրքը, ասում է. «Տղէք, «Մահը ընկերով հարսանիք է»․ թող ձեր գործերը վկայեն յետագայ սերունդներին, որ դուք ձեր արիւնը ջրի պէս եք թափել հայրենիքի պատուի համար...» (ընդգծումը՝ Շահագիզյանի):¹⁷¹

Եղիշեի «Մահ իմացեալ անմահութիւն» արդեն լայնորեն հայտնի խոսքը Շահագիզի մոտ իր տեղը զիջում է դրա ժողովրդական զույգին՝ «ընկերովի մահը հարսանիք է»:
Գիտակցական այն բարձր չափանիշը, որ դնում է պատմիչ-բանաստեղծը հոգևոր կյանքի սրբազան գաղափարով միաբանված ժողովրդի վրա, փոխատեղվում է համայնական կյանքի ժողովրդական իդեալի հետ, անմահությունն էլ իր տեղը զիջում է քեֆ-ուրախությանը: Պարզ չէ՝ Շահագիզը միտումնավոր, Վարդանանց պատմությանը ժողովրդական լիցք տալու համար է անում այս փոխատեղումը, թե իր մեջ էլ ինքնահոսով արծազանքում է նահատակության այս ժողովրդական ըմբռնումը:¹⁷² Այնուամենայնիվ սրանք երկու՝ իրարից բավական տարբեր նահատակության մոլորներ են: Պատմիչի սահմանումը տոգորված է հանուն կյանքից բարձր գաղափարի կյանքից հրաժարվելու ջերմեռանդ ձգտմամբ: Այնինչ ընկերովի մահվան ժողովրդական այս ձևակերպման տակ բաբախում է համայնական հաճույքների կենսասեր ոգին, որի մի անբաժան մասն է նաև մահն ինքը:

¹⁷¹ Տե՛ս Սմբատ Շահագիզեան, *Յիշողութիւններ Վարդանանց տօնի առիթով* (Մոսկուա: Տպարան Ք. Բարխուդարեանի, 1901), էջ 44:

¹⁷² Տեքստի ընդհանուր տոնը մեզ հուշում է, որ ավելի շատ գործ ունենք երկրորդ դեպքի հետ: Գրեթե ամեն էջում հրատարակախոսի միտքը արծազանքում է «գրական թագավորության» այն բարձր իդեալներին, որի մասին խոսվել է նախորդ գլխում. «Հին մեղքերը մեզանից անպակաս կ'մնան, մինչև որ մենք չընդունենք երոպեաբար մտածելու ու գործելու եղանակը», տե՛ս Շահագիզեան, *Յիշողութիւններ Վարդանանց տօնի առիթով*, էջ 24:

Վերջաբանի փոխարեն

Ինչպես երևաց հետազոտության մեջ, 19-րդ դարում հայերի՝ իբրև արդի ազգ կայանալու գործընթացում էական նշանակություն է ունեցել սրբազան պատերազմի հերոս, դյուցազուն նահատակ Վարդան Մամիկոնյանի ժողովրդական ու մտավորական ընկալումների՝ ներկայացված այս բարդ սերտաճումը: Եկեղեցական-մտավորական ընդլայն նախագծի ներսում հայերի ազգային համախմբումն ըմբռնվել է նախևառաջ իբրև գաղափարական ու բարոյական միաբանություն, որը սնուցվում է հանուն կյանքից վեր գաղափարի և ընդդեմ իր իսկ կյանքը պայմանավորող իրականության միաբան նահատակության գնալու իդեալներով: Այս իդեալների մարմնացումն է երևում սուրբ Վարդանը, ով Չոպանյանի խոսքերով՝ «մեռնիլ սորվեցուց»:

Միաժամանակ ժողովրդի երևակայության մեջ Վարդանի նահատակությունն ինքնին զորացնող է հենց մարմնական աշխարհում: Իր համայնքի, իր ընտանիքի ու երեխաների ապահով կյանքն այս աշխարհում տեսնել ցանկացող ժողովրդի երևակայության մեջ Ավարայրի հերոս Կարմիր Վարդանը մահն ուղիղ իմաստով արհամարհող, մահից փրկող դյուցազունի գերբնական զորություն ունի:

Ավարայրի պատումից ծնունդ առած նահատակության կրոնաեկեղեցական իդեալն ուրեմն, 19-րդ դարից սկսած այս կամ այն կերպ թարմացվել ու հայերի՝ որպես արդի ազգի ինքնաընկալման հիմքում է դրվել: Սրա տակ միաժամանակ տրոփել են ժողովրդի կյանքում իրենց իրական ներկայությունն ունեցող համայնքային արժեքները՝ սեփական ընտանիքն ու օջախն ամեն կերպ պաշտպանելու, իրար համար ապրելու, մեռնելիս ընկերովի՝ քեֆ-ուրախությամբ մեռնելու բարոյականությունը:

Հայերի ներփակ միաբանության ու միաբան նահատակության կրոնաեկեղեցական իդեալը հարատևել է Ավարայր-Սարդարապատ-Արցախ շղթայի միջով՝ իր առանձնահատուկ տեղը բռնելով արդի ազգային պետության մեր իրականության մեջ: Հայաստանի երրորդ երիտասարդ հանրապետությունն իր հիմնադրումից սկսած՝ արդեն երեք տասնամյակից ավելի, փաստացիորեն պատերազմում է: Պատկանյանի ձևակերպած «լավ հայր», փաստորեն, գործնականում անսաց սուրբ Վարդանի անեծքին՝ պետական մակարդակ բարձրացնելով տարածաշրջանի հետ սկզբունքորեն չհաշտվելու նրա պատգամը. «Այդ անհաշտ ոխը հիմկուց ցեղէ ցեղ / Պիտի տարածեն Հայքն ամեն տեղ»: Ընդդեմ կյանքը պայմանավորող իրականության և հանուն բարձր գաղափարի միաբանվելու՝ Եղիշեի սահմանած և 19-րդ դարում հայ գրագետների արդիացրած տրամաբանությունը, փաստորեն, դրվեց հայերի պետության սրտում:

Սա, ըստ էության պատահական չէ, քանի որ Հայաստանի երրորդ հանրապետության հիմնադիր հայրերն իրենք ուշխորհրդային համակարգում ձևավորված, արդեն նոր սերնդի հայ գրագետներ էին: Ինչպես հիշում է Ղարաբաղ կոմիտեի անդամ, ՀՀ գերագույն խորհրդի առաջին գումարման պատգամավոր, պատմական գիտությունների դոկտոր Ալեքսան Հակոբյանը, «... այն ժամանակ և՛ խորհրդարանում, և՛ Ղարաբաղ կոմիտեում ակադեմիական գիտնականներն ավելի շատ էին, քան թե դասախոս գիտնականները: Ինչ-որ տեղ Ղարաբաղ կոմիտեի հաջողությունները կարելի է անգամ կապել դրա հետ, որ անգամ քաղաքական քննարկումներում այդ ակադեմիզմը կար»:¹⁷³

¹⁷³ Հակոբյանի հարցազրույցը՝ <https://bit.ly/41MP1ys>, այց՝ 21 դեկտեմբերի 2023 թ.:

Քաղաքակրթական մարտի ելած հայ գրագետների հիմնադրած պետությունը ելնում էր հայերի՝ իբրև արևելաստիական տարածաշրջանում քրիստոնեության, արևմտյան գիտության, իսկ արդի աշխարհում արդեն՝ ժողովրդավարության և մարդու իրավունքների հավերժ զինվորների սահմանումից: 19-րդ դարում երեք մեծ պետությունների միջև բաժան-բաժան, ճնշող ու հալածող կայսրությունների լծի տակ իր գոյությունը հազիվ պահպանող ժողովրդի համար սա թերևս զորացնող սահմանում էր: Սակայն այս սահմանումից ծնված սեփական արդի պետությունը վերածվեց հայի «անլռելի պահանջատիրության» մարտական հենակետի, որտեղ ամենօրյա իր կյանքն ապրող հայ ժողովուրդը պետականությանը տալիս էր իր գնահատականը. «երկիրը երկիր չի»: Վերջին տասնամյակներին Հայաստանում ամենուր լսվող այս արտահայտությունն ըստ էության բյուրեղացնում էր երկրի՝ արդի պետության, ոչ թե ապահով ապրելու, աշխատելու և արարելու տեղի, այլ «քրիստոնեության զինվորի» զորանոցի իրականությունը:

Սեփական երկիրը՝ որպես երկիր տեսնելու, սոցիալապես ապահով լինելու, արդար հասարակության մեջ ապրելու ժողովրդի կարիքն ու պահանջն էր, որ 2018 թվականին հազարավորների դուրս հանեց փողոց: Գրեթե երեք տասնամյակ արդի ազգային պետություն ունենալու՝ հայերի համար բացառիկ փորձը ստիպեց ժողովրդին կասկածի տակ դնել իր շարքերից ելնող հայ գրագետների սահմանած իր իսկ մարտիրոս-նահատակի ինքնությունը: Պայմանականորեն ասած՝ ժողովրդի դյուցազուն Կարմիր Վարդանը ելավ հայ գրագետի սրբի դեմ: Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ հետազոտության մեջ առանձնացված այս կերպարներն անքակտելիորեն միահյուսված են. Կարմիր Վարդանն ինքը Եղիշեի «հրեղեն հեքիաթի» հերոսն է՝ ըմբռնված ժողովրդի կարիքների ու իդեալների միջից: Խնդիրը թերևս արդի պետականության՝ վճռականորեն տարբեր և հայերի համար բացառիկ պայմաններում ժողովրդական այս իդեալներին տեղ տալն ու ամեն հայի ներսում Վարդանի կերպարի երկու երեսակների խառը միասնությունն առերեսելն է: