ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԸ



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՅՈՒՆԵՍԿՕ-Ի ԳՈՐԾԵՐՈՎ
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՆՁՆԱԺՈՂՈՎ

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

ARMENIAN NATIONAL COMMISSION FOR UNESCO





ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն
«Gitutiun» Publishing House of NAS RA

9(47·925)
Հ-24
հշ
3823

ARMENIA AND CHRISTIAN ORIENT

YEREVAN – 2000

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԸ

ԵՐԵՎԱՆ 2000

ԳՏՀ 9-41(479.25)
ԳՄԴ -63.3(2Հ)
Հ -2-47

Տպագրվում է «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» միջազգային գիտաժողովի կազմկոմիտեի հանձնարարությամբ

Պատ. խմբագիր՝ *Պ.Մ.Մուրադյան*

Հ -2-47 Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը. – Եր.: ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000. – 440 էջ:

Ժողովածուն ամփոփում է 1998 թ. սեպտեմբերին Երևանում կայացած «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» միջազգային գիտաժողովի նյութերը: Տարածաշրջանի մշակույթների ու մատենագրությունների հետ Հայոց եկեղեցու և հայկական քաղաքակրթության աղերսներն առավել ընդգրկուն արծարծելու համար ժողովածուն ներառվել որոշ լրացուցիչ հոդվածներ ու հրապարակումներ: Գիտական տարբեր դպրոցներ ներկայացնող հայագետների աշխատությունների սույն ամփոփումը խնդիրներ լուծելուց ոչ պակաս հայագիտական անելիքներ է ուրվագծում:

Գիրքը հասցեագրված է հայկական քաղաքակրթությամբ և Քրիստոնյա Արևելքով զբաղվող մասնագետներին:

ԳՄԴ 63.3(2Հ)

Հ 4400000000
703(02)-2000

ISBN 5-8080-0435-7

© ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2000

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Պարույր Մուրադյան
Ներածական երկու խոսք 3

Գարեգին Ա Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց
Հայրապետական ողջոյնի խոսք «Հայաստանը եւ Քրիստոնեայ Արեւելքը» գիտաժողովին 7

Մաղաքիա արք. Օրմանեան
Հայոց եկեղեցւոյ ազգային ընկարագիրը և ազդեցութիւնը 13

Սեն Արնչատյան
Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման պատմական նշանակությունը 18

ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄՈՏ

Հայկ Հակոբյան
Գրիգոր Լուսավորչի լեգենդի հիմնարևեյան և միջերկրածովյան զուգահեռները 27

Ջեյմս Ռասսել (Քեմբրիջ-Մասսաչուսեթս)
Առաքելական առասպելաբանութիւն 44

Էդուարդ Դանիելյան
Ս.Թադեոս առաքյալի ավանդության արտացոլումը հայ պատմագրության մեջ 49

Վալենտինա Կալցոլարի (Ժնև)
Սուրբ Թեկղի աւանդութիւնը Հայաստանի մէջ 55

Феликс Тер-Мартиросов
Преддверие христианства в Армении 62

Հակոբ Սիմոնյան
Քրիստոնեության տարածումը և հնագույն եկեղեցաշինությունը Հայաստանում (նախնական հարցադրում) 70

Սյուզ Քալանթարյան, Նյուրա Հակոբյան
Կաթողիկոսանիստ Դվինը 75

Ազատ Բոգոյան
«Կաթողիկոս Հայոց» տիտղոսի նոյռվի ընկալումը Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո 80

Կառլեն Միրումյան
Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում և ազգային-քաղաքական խնդրակարգը 86

Վրեժ Վարդանյան
Տրդատ Մեծի ավանդը Հայ Առաքելական եկեղեցու նվիրապետական համակարգի ձևավորման գործում 93

Պողոս Լեւոն Զէքիեան (Վենետիկ)
Ինքնուրոյն գիծեր ու եզակի մեծութիւններ հայ աստուածաբանական մտքի զարգացման մէջ 101

ՀԵՌՈՒ ԵՎ ՄՈՏԻԿ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐ

Արմինե Ջոհրաբյան
Հայ Բագրատունիների դրամների բացակայության առեղծվածը 111

Արամ Քալանթարյան
Հայաստանը բյուզանդական դրամակշռային համակարգում V-VII դարերում (ըստ Դվինի նյութերի) 115

Գրիգոր Գրիգորյան
Սյունիքի թագավորությունը (X-XII դարեր) 120

Պավել Չոբանյան
Հռոմում գրված հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները (XIII դար) 127

Լավրենտի Հովհաննիսյան
Գրաբարի բառարաններում չգրանցված բառերի քննություն (ըստ V դարի մատենագրական տվյալների) 133

Սուսաննա Գրիգորյան
Բառերի այլաբանական արժեքը միջնադարյան մեկնություններում 138

Համլիկ Մկրտչյան
Հայերի և մելքիտների փոխհարաբերությունները միջնադարում 142

Antonio Carile (Bologna)
Greci, orientali e armeni nell'alto Adriatico 151

Maria Adélaide Lala Comneno (Rome)
L'Arménie et l'Asie Centrale 157

Michel van Esbroeck (München)
Le dialogue fictif entre le Pape Célestin et Barsauma 163

Jean Richard (Paris)
Les Arméniens dans les États Latins d'Orient: les lendemains de la Croisade 169

Zaza Alexidze (Tbilisi)
New Collection of Mount Sinai and its Importance for the History of Christian Caucasus 175

Viada Harutiounova-Fidanian (Moscow)
The Contact Zone – the Term and the Conception 181

ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏ

Համլետ Պետրոսյան
Խաչելության այգային ընկալումն ու պատկերագրությունը վաղմիջնադարյան Հայաստանում 187

Մուրադ Հասրաթյան
Խաչքարային արվեստի Ջուղայի ստեղծագործական դպրոցը 193

Վիգեն Ղազարյան
Միջավայրը կիլիկյան մանրանկարներում 197

Սվետա Արևշատյան
Հայ միջնադարյան «Չայնից» մեկնությունները և Մովսես Սյունեցու «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքը 203

Լիլիթ Երիցյակյան
Հայ հոգևոր մոնոդիաների և արևելյան դասական մեղեդիների փոխառնչությունները 211

Տիրան Մարության
Գառնիի բոլորակ տաճարի ճարտարապետության առանձնահատկությունները 217

Анатолий Высоцкий (Москва)
Два памятника раннесредневековой христианской архитектуры из Средней Азии 226

Армен Казарян
Архитектура Армении V-VI веков и раннехристианское зодчество Каппадокии, Киликии и Исаврии 239

Алексей Лидов (Москва)
Плиндзаханк – Ахтала, история монастыря, ктитор и датировка росписи 266

Ирина Дрампян
К вопросу о художественном языке живописи Тороса Рослина 279

Виген Казарян
Отражение символики "Толкований хоранов" в некоторых иллюстрированных рукописях 295

Николай Котанджян
Цугрутское Евангелие 303

Сейрануш Манукян
Евангелие N 96 Григора Татеваци из Эчмиадзинского собрания 324

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Քնարիկ Տեր-Դավթյան
Հիսուսի տղայության ավետարանների արտացոլքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ 333

Գաբրիէլյա Ոլոմոճեան (Բոլոնիա)
Եղիշէի «Խրատ յաղագս միանձանց»-ը և նրա առնչութիւնները շրջակայ մշակոյթի հետ (մեկնաբանութեան փորձ) 341

Պավել Չորանյան
Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցու «Վասն վանորէից, որ ի սուրբ քաղաքն Յերուսաղէմ» երկը և նրա պատմական նշանակությունը 347

Համլետ Պետրոսյան
Անանիա Շիրակացու «Խրախճանականքը» և միջնադարյան խնջույքը 356

Հակոբ Քյոսեյան
Նորահայտ ձյխարներ Ստեփանոս Սյունեցու Մատենոսի Ավետարանի մեկնությունից 362

Майя Рапава (Тбилиси)
Полемические сочинения из "Догматикона" Арсена Икалтоели относительно обрядовой практики армянской церкви 370

Лусик Степанян
Агиографический памятник "История Рипсимянских святых" 374

Елена Джагацпанян
Завещание Саввы Освященного 392

Ольга Вартазарян
Легенда о Филоне-христианине в армянских источниках 396

Peter Halfter (Marbach – Neckar)
Die Beschreibung des Armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg 402

Giancarlo Bolognesi (Milan)
Sur l'ancienne traduction arménienne de la "Chronique" d'Eusèbe de Césarée 422

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՅՈՒՆԵՍԿՕ-Ի ԳՈՐԾԵՐՈՎ
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՆՁՆԱԺՈՂՈՎ

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

ARMENIAN NATIONAL COMMISSION FOR UNESCO





ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն
«Gitutiun» Publishing House of NAS RA

ARMENIA
AND
CHRISTIAN ORIENT

YEREVAN – 2000

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ
ԵՎ
ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԸ

ԵՐԵՎԱՆ 2000

ԳՏՀ 9-41(479.25)
ԳՄԴ -63.3(2Հ)
Հ -2-47

Տպագրվում է «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» միջազգային գիտաժողովի կազմկոմիտեի հանձնարարությամբ

Պատ. խմբագիր՝ *Պ.Մ.Մուրադյան*

Հ -2-47 Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը. – Եր.: ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2000. – 440 էջ:

Ժողովածուն ամփոփում է 1998 թ. սեպտեմբերին Երևանում կայացած «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» միջազգային գիտաժողովի նյութերը: Տարածաշրջանի մշակույթների ու մատենագրությունների հետ Հայոց եկեղեցու և հայկական քաղաքակրթության աղերսները առավել ընդգրկուն արծարծելու համար ժողովածու են ներառվել որոշ լրացուցիչ հոդվածներ ու հրապարակումներ: Գիտական տարբեր դպրոցներ ներկայացնող հայագետների աշխատությունների սույն ամփոփումը խնդիրներ լուծելուց ոչ պակաս հայագիտական անելիքներ է ուրվագծում:

Գիրքը հասցեագրված է հայկական քաղաքակրթությամբ և Քրիստոնյա Արևելքով զբաղվող մասնագետներին:

ԳՄԴ 63.3(2Հ)

Հ 4400000000
703(02)-2000

ISBN 5-8080-0435-7

© ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2000

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Պարույր Մուրադյան
Ներածական երկու խոսք 3

Գարեգին Ա Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց
Հայրապետական ողջույնի խոսք «Հայաստանը եւ Քրիստոնեայ Արեւելքը» գիտաժողովին 7

Մաղաքիա արք. Օրմանեան
Հայոց եկեղեցւոյ ազգային նկարագիրը և ազդեցութիւնը 13

Սեն Արևշատյան
Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման պատմական նշանակությունը 18

ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄՈՏ

Հայկ Հակոբյան
Գրիգոր Լուսավորչի լեգենդի հինարևելյան և միջերկրածովյան զուգահեռները 27

Ջեյմս Ռասել (Քեմբրիջ-Մասսաչուսեթս)
Առաքելական առասպելաբանութիւն 44

Էդուարդ Դանիելյան
Ս.Թադեոս առաքյալի ավանդության արտացոլումը հայ պատմագրության մեջ 49

Վարենտինա Կալցոլարի (Ժնեւ)
Սուրբ Թեկղի աւանդութիւնը Հայաստանի մէջ 55

Феликс Тер-Мартиросов
Преддверие христианства в Армении 62

Հակոբ Սիմոնյան
Քրիստոնեության տարածումը և հնագույն եկեղեցաշինությունը Հայաստանում (նախնական հարցադրում) 70

Արամ Քալանթարյան, Նյուրա Հակոբյան
Կաթողիկոսանիստ Դվինը 75

Ազատ Բոգոյան
«Կաթողիկոս Հայոց» տիտղոսի ճորմի ընկալումը Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո 80

Կառլեն Միրումյան
Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում և ազգային-քաղաքական խնդրակարգը 86

Վրեժ Վարդանյան
Տրդատ Մեծի ավանդը Հայ Առաքելական եկեղեցու ավիրապետական համակարգի ձևավորման գործում 93

Պօղոս Լեւոն Զէքիեան (Վենետիկ)
Ինքնուրոյն գիծեր ու եզակի մեծութիւններ հայ աստուածաբանական մտքի զարգացման մէջ 101

ՀԵՌՈՒ ԵՎ ՄՈՏԻԿ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐ

Արմինե Զոհրաբյան
Հայ Բագրատունիների դրամների բացակայության առեղծվածը 111

Արամ Քալանթարյան
Հայաստանը բյուզանդական դրամակշռային համակարգում V-VII դարերում (ըստ Դվինի նյութերի) 115

Գրիգոր Գրիգորյան
Սյունիքի թագավորությունը (X-XII դարեր) 120

Պավել Չորանյան
Հռոմում գրված հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները (XIII դար) 127

Լավրենտի Հովհաննիսյան
Գրաբարի բառարաններում չգրանցված բառերի քննություն (ըստ V դարի մատենագրական տվյալների) 133

Սուսաննա Գրիգորյան
Բառերի այլաբանական արժեքը միջնադարյան մեկնություններում 138

Համլիկ Մկրտչյան
Հայերի և մելքիտների փոխհարաբերությունները միջնադարում 142

Antonio Carile (Bologna)
Greci, orientali e armeni nell'alto Adriatico 151

Maria Adélaide Lala Comneno (Rome)
L'Arménie et l'Asie Centrale 157

Michel van Esbroeck (München)
Le dialogue fictif entre le Pape Célestin et Barsauma 163

Jean Richard (Paris)
Les Arméniens dans les États Latins d'Orient: les lendemains de la Croisade 169

Zaza Alexidze (Tbilisi)
New Collection of Mount Sinai and its Importance for the History of Christian Caucasus 175

Vinda Harutiounova-Fidanian (Moscow)
The Contact Zone – the Term and the Conception 181

ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏ

Համլետ Պետրոսյան
Խաչելության այգային ընկալումն ու պատկերագրությունը վաղմիջնադարյան Հայաստանում 187

Մարտա Հասրաթյան
Խաչքարային արվեստի Ջուղայի ստեղծագործական դպրոցը 193

Վիգեն Ղազարյան
Միջավայրը կիլիկյան մանրանկարներում 197

Սմբատ Արևշատյան
Հայ միջնադարյան «Ձայնից» մեկնությունները և Մովսես Սյունեցու «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» գրվածքը 203

Լիլիթ Երիցակյան
Հայ հոգևոր մոնողիաների և արևելյան դասական մեղեդիների փոխառնչությունները 211

Տիրան Մարության
Գառնիի բոլորակ տաճարի ճարտարապետության առանձնահատկությունները 217

Анатолий Высоцкий (Москва)
Два памятника раннесредневековой христианской архитектуры из Средней Азии 226

Армен Казарян
Архитектура Армении V-VI веков и раннехристианское зодчество Каппадокии, Киликии и Исаврии 239

Алексей Лидов (Москва)
Плиндзаханк – Ахтала, история монастыря, ктитор и датировка росписи 266

Ирина Дрампян
К вопросу о художественном языке живописи Тороса Рослина 279

Виген Казарян
Отражение символики "Толкований хоранов" в некоторых иллюстрированных рукописях 295

Николай Котанджян
Цугрутское Евангелие 303

Сейрануш Манукян
Евангелие N 96 Григора Татеваци из Эчмиадзинского собрания 324

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Քնարիկ Տեր-Դավթյան
Հիսուսի տղայության ավետարանների արտացոլքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ 333

Գաբրիէլյա Ոլսոնեան (Բոլոնիա)
Եղիշէի «Խրատ յաղագս միանձանց»-ը և նրա առնչութիւնները շրջակայ մշակոյթի հետ (մեկնաբանութեան փորձ) 341

Պավել Չորանյան
Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցու «Վասն վանորէից, որ ի սուրբ քաղաքն Յերուսաղէմ» երկը և նրա պատմական նշանակությունը 347

Համլետ Պետրոսյան
Անանիա Շիրակացու «Խրախճանականքը» և միջնադարյան խնջույքը 356

Հակոբ Քյոսեյան
Նորահայտ նշխարներ Ստեփանոս Սյունեցու Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունից 362

Майя Рапава (Тбилиси)
Полемические сочинения из "Догматикона" Арсена Икалтоели относительно обрядовой практики армянской церкви 370

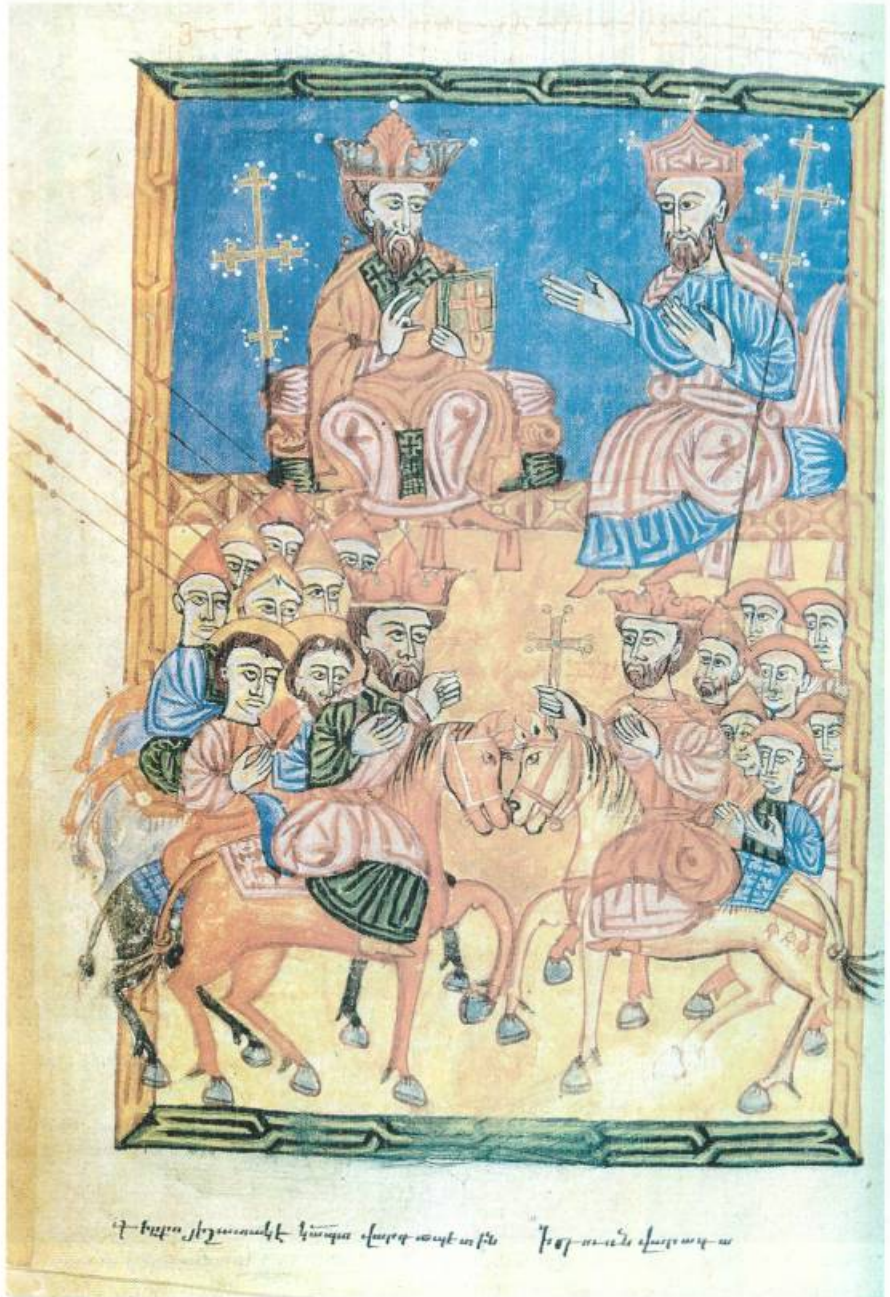
Лусик Степанян
Агиографический памятник "История Рипсимянских святых" 374

Елена Джагацпанян
Завещание Саввы Освященного 392

Ольга Вартазарян
Легенда о Филоне-христианине в армянских источниках 396

Peter Halfter (Marbach – Neckar)
Die Beschreibung des Armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg 402

Giancarlo Bolognesi (Milan)
Sur l'ancienne traduction arménienne de la "Chronique" d'Eusèbe de Césarée 422



Վարդան Բաղիշեցի, Գրիգոր Լուսավորիչ, Սեղբեստրոս Ա, Տրդատ Մեծ և Կոստանդին կայսր, Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, Ժողովածու 1569 թ. (Մատենադարան, ձեռ. 1920):



Գրիգոր Լուսավորչի կենաց պատմությունը, XVIII դ.
(գեղանկար, գործվածք) (Վիեննայի Մխիթարյանների թանգարան):

ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

«Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» գիտաժողովը ծրագրելիս կազմակերպիչները՝ Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիան, ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի գործերով Հայաստանի ազգային հանձնաժողովը, Մ.Մաշտոցի անվ. Մատենադարանն ու Երևանի պետական համալսարանը, նպատակ ունեին գիտելիքների այսօրվա հանրագումարով վերարժարժել այն նշանակալի վերաբերումներն ու առնչությունները, որոնք հատկորոշ են Հայոց պատմությանը և մշակույթի անցյալին և պատկանում են նրանց ինքնատիպությունը պայմանավորող պարագաների կարգին: «Քրիստոնյա Արևելք» պատմամշակութային հասկացությունը աշխարհագրական առումով բավականաչափ ընդարձակ տարածք ու էթնիկապես տարազգի կազմավորումներ է ընդգրկում (հայեր, վրացիներ, ասորիներ, ղպտիներ, հաբեշներ): Այս իրողությունը հիմնականում արդյունք է նախնական եկեղեցու ունեցած ազգային կազմվածքի: Եվ քանի որ «Քրիստոնյա Արևելքը» ներկայացնող ժողովուրդներն ու երկրները տնականորեն կորցրել էին իրենց պետական-վարչական կառույցները, *Ազգային եկեղեցին* ձեռք էր բերել պաշտամունքային շրջանակները, զուտ դավանական խնդիրները լուծ ամենայնի գերազանցող դեր: Ուստի, Բերբրան Բարեյլի արդարացի դիտարկմամբ՝ *«Հայոց եկեղեցին կազմակերպության և պահպանության զարմանալի մի սկզբունք է ունեցել. իր եկեղեցում ապավինելով՝ Հայը ոչ միայն միավորության և կապակցության կենտրոն է գտել նրա մեջ, այլև՝ փրկության տապան, որի մեջ նա ազատեց ու պահեց այն, ինչ իրեն կապում էր անցյալի հետ՝ ավանդություններ ու սովորություններ, լեզու և գրականություն: Աներկբայորեն այդ չափերի սերտ կապակցության ու նույնության, աշխարհագրական տարրի հետ զգացումների համաձայնության շնորհիվ է, որ Հայ եկեղեցին պահել է ներողամտության և ազատամտության սկզբունքները»:*

Անցյալի հիշատակները ներկայացնելն ու էթնիկ առանձնահատկությունը պայմանավորելը շատ ավելին է նշանակում, քան դավանության շրջանակներն են ենթադրում, ուստի գիտնականը իրավունք ունի ասելու, թե *«Հայը, եթե հավատալուց էլ դադարի, հավատացյալ լինելուց չի դադարի: Նա ներքնապես զգում է, որ եթե իր եկեղեցու նշանակությունը վերացվի, իր բոլոր զգացումների շենքը կկործանվի»*: Խոսքը բոլորանվեր կրոնականության մասին չէ, այլ ազգային մնացած արժեքների շարքում եկեղեցին իբրև ազգային ինստիտուտ ճանաչելու, մանավանդ որ՝ ընդհանրական եկեղեցու տրոհման շրջանում հայոց վարդապետարաններն ստանձնեցին դավանակիցների պաշտպանության, դավանության եկակետային տարբերության հիմնավորման, մեկնաբանության ոչ դյուրին առաքելությունը: *«Ջ-Ը դարուց նյութերեն հիշատակարանների և բանաստեղծական արտադրությունների մասին խոսելով,* – ամփոփում է ակադ. Ն.Մառը, – *մենք չպիտի մոռանանք այս շրջանի ամենախոշոր և ամենավերացական կոթողը, Հայոց ազգի՝ իբրև անհատական ստեղծագործության ամենաերևելի վկան. խոսքս վերաբերում է առաքելի կրոնքի, սեփական դավանության ստեղծմանը: Մենք կանգ չենք առնի այն բոլոր ամենաանուրջ և մանրակրկիտ գիտելիքների և ճշգրտագույն եղանակների վրա, որոնք անհրաժեշտ և հարկավոր էին այս վեհագույն շինությունը և՛ կառուցանելու, և՛ հազար ու մեկ արտաքին և ներքին հարձակումներից*

պաշտպանելու համար. ի՞նչ իմաստասիրական խորաստւզումն Աստծո գաղափարի յուրովսանն ըմբռնման և այս նպատակին հասնելու համար նրբագույն մտածողություն, ի՞նչ ապշեցնող քաջագործություն՝ ամենակնճռոտ գաղափարների վերահաստմը և խոսքերի բախտավոր գյուտը...»:

Հանգամանքների բերումով, սակայն, «Հայոց ազգի՝ իբրև անհատական ստեղծագործության ամենաերևելի» այդ իրողությունը հայաստանյան ակադեմիական հայագիտության տեսադաշտից գրեթե դուրս մնաց, իսկ արտերկրի որոշ կենտրոններում հետազոտության կարոտ շատ հարցեր դավանական-քաղաքական նկատառումներով փոխարինվեցին: Թե մեկնաբանությունների ծայրահեղացումը դավանականությունը որքան կարող էին մթագնել ազգային պատմության այդ էջը, կարելի է հավաստիանալ Հայոց եկեղեցու կոթողային պատմության՝ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի «Ազգապատում» և նրան ընդդիմախոսող Հ. Ս.Կոգյանի «Հայոց եկեղեցին» գրքերի եզրակացությունների համեմատությամբ: «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» գիտաժողովը նպատակ ուներ պատմամշակութային քննության ճանապարհով հարցը տեղափոխել գիտական հարթություն, այն դիտարկել հայոց մնայուն արժեքների շարքում, ամենևին չկտրելով մշակութաբանական և ընդհանուր քրիստոնեական ակունքներից:

«Քրիստոնյա Արևելք» հասկացությունը միայն «Մահմեդական Արևելք»-ից տարբերելու համար չէ. այն քրիստոնեության պատմության որոշակի շրջափուլ և նույնքան որոշակի աշխարհագրական միջավայր ու դավանական ուղղվածություն է ներկայացնում:

Դասական իմաստով «Արևմտյան» է Բյուզանդական (կայսերական) ուղղափառ (հունադավան) եկեղեցին: Կաթողիկե եկեղեցու առանձնացումից հետո «Արևմտյան» – «Արևելյան» որակումը ձեռք է բերում նոր, ինչ-որ չափով տեխնիկական իմաստ, ուստի բյուզանդա-սլավոնական ուղղափառությունը սկսում է դիտվել իբրև «Արևելյան եկեղեցի»: Եթե փորձենք թվարկել «Արևելյան քրիստոնեության» հիմնական առանձնահատկությունները, ապա կունենանք.

1. Բուն Արևելյան եկեղեցու շրջանակներում *ազգային* և *կրոնական* պատկանելությունները սերտաճել են. *ազգային* նկատվող եկեղեցուն չպատկանելը հավասարազոր է *այլազգի* լինելուն: Այդպիսին է հայերի, ասորիների, ղպտիների, հաբեշների էքումենականական ընկալումը:

2. Արևելյան եկեղեցին գերազանցապես հայեցողական է, աստվածաբանությունը՝ առավելաբար խորհողական, ուր դավանաբանությունն ու փիլիսոփայությունը լրացնում ու բացատրում են միմյանց: Արևմտյան եկեղեցու կարգապահական կեցվածքն ու օրենսգիտական աստվածաբանությունը խորթ չեն, բայց և բնորոշ չեն Արևելյան եկեղեցուն:

3. Տարբեր են Արևելյան և Արևմտյան եկեղեցիների նվիրապետական ընկալումները: Տիեզերական քահանայության գաղափարը Արևելյան եկեղեցին չի առնչում նվիրապետական առանձնությանը, որի բարձրագույն հեղինակությունը եպիսկոպոսական ժողովն է:

4. Հայաստանյայց եկեղեցին, երկրի քաղաքական-վարչական կացության թելադրանքով, նախապատվությունը տալիս է Ազգային եկեղեցական ժողովին, ժողովըրդյան ընտրյալների վճռական մասնակցությամբ:

5. Խորհուրդների կատարումը Արևելյան եկեղեցին լիարժեք ու ընդունելի է նկատում, պատարագողից բացի, ժողովրդյան մասնակցությամբ, ուստի մերժում է *թիվ* կամ *անձայն* պատարագի գաղափարը: Պատարագը միասնական գործողություն է և ոչ մտերմիկ հանգամանք:

6. Արևելյան եկեղեցու ընկալմամբ խորհուրդների վավերականությունն ապահով է, երբ պատարագը եկեղեցու մեջ է մատուցվում, քանի որ այն է Աստծո տունն ու Սուրբ հոգու անկաշկանդ գործելատեղին: Շնորհաց փոխանցումը կատարվում է միայն խորհուրդների կատարմամբ, սակայն կորսված չէ այն անձը, որ զրկված է շնորհներ ստանալու կարելիությունից:

7. Հացի և գինու մեջ Արևելյան եկեղեցին Քրիստոսի իրական, բայց անբացատրելի, ներկայություն է տեսնում, ուստի մերժում է գոյացափոխության գաղափարը: Վերջին պարագայի հետ է կապված մարդեղության և չարչարանաց մեկնաբանության տարբերությունը Արևելքի և Արևմուտքի եկեղեցիներում:

8. Արևելքի եկեղեցիները հետևորդ են 431 թ. Եփեսոսի ժողովում ընդունված Կյուրեղ Աղեքսանդրացու բանաձևումին՝ «*Մի բնութիւն բանին մարմնացելոյ*»: Ըստ այդմ՝ Քրիստոսի անձը անջատ էությունների միասնություն չէ, այլ *ներդաշնակ ամբողջություն:*

9. Եկեղեցու տիեզերականությունից հետո առաջ եկած վարդապետությունները (բավարան, ներողություն, պապական իշխանություն) ընդունելի չեն Արևելյան եկեղեցիների համար: Մասնակիորեն տարբեր է նաև Երկրորդ գալստյան մեկնաբանությունը:

10. Առավել շոշափելի են ծիսական կարգի տարբերությունները (Ծնունդ և Սկրտություն միասնաբար, Առաջավորաց տոն, Վարդավառ և Վերափոխում, Բաղարջ հաց և Անջուր գինի և այլն):

11. Արևելյան եկեղեցին փրկության հույսը չի կապում նվիրապետական պատկանելության հետ: Հանդուրժելի է համարում խորհուրդների կատարման զանազանությունը և վավերական է նկատում այն:

12. Հայաստանյայց եկեղեցին ձեռնպահ է իր ընկալումները թելադրելուց, ծիսական տարբերությունը զանազանում է դավանականից, ազգային նկարագիրն ու ոգին արգելք չի համարում *«միութիւն ի կարևորս»* նշանաբանով գործելու համար:

* * *

Գիտաժողովի կազմակերպիչները, առավել ևս գործող աշխատանքային խումբը (Գ.Սարգսյան, Պ.Մուրադյան, Ա.Բոզոյան, Գ.Էվոյան, Հ.Քոչարյան) ջանացին մասնակցության հրավիրել «Հայոց եկեղեցին և Քրիստոնյա Արևելքը» թեմայի շրջանակներում աշխատած և հրապարակումներ ունեցող գրեթե բոլոր մասնագետներին: Անշուշտ՝ եղան նաև վրիպումներ, բայց, ինչպես ցույց տվեցին աշխատանքային քննարկումները, զեկուցումներից շատերը նկատառելի նորույթներ էին բովանդակում և հարստացնում հայագիտության արծարծվող բնագավառը: Այդ իսկ պարագան թելադրեց չգոհանալ լույս տեսած «Զեկուցումների դրույթներով» և ձեռնամուխ լինել սույն ժողովածուի պատրաստմանը: Քանի որ գիտաժողովի ոչ բոլոր մասնակիցները կամեցան կամ հնարավորություն ունեցան հայտարարված ժամկետներում ու պարագաներով ներկայացնել իրենց կարդացած բնագրերը, հարմար նկատեցինք ժողովածուն լրացնել ակադ. Հովսեփ Օրբելու հիշատակին նվիրված «Հայոց միջնադարը» գիտաժողովի տակավին անտիպ նյութերով: (Այդ պատճառով է, որ մի քանի հեղինակ երկուական հրապարկումով են ներկայացված): Միաժամանակ՝ խմբագրի պահանջով որոշ նյութեր մերժվեցին, ինչպես նաև ժողովածու մուծվեցին «կողմնակի» հոդվածներ:

Չենք կասկածում, որ գիտաժողովն ու նրա նյութերն ամփոփող սույն «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը» ժողովածուն մեծապես շահած կլինեին՝ եթե իրենց գլուխ ունենային նախապատրաստական աշխատանքի ողջ ծանրությունը կրած և իր

գիտական եզակի պատրաստությունը գործի դրած ակադ. Գագիկ Սարգսյանը: Նա վախճանվեց նիստերն սկսելուց ճիշտ քսան օր առաջ՝ 1998 թ. օգոստոսի 25-ին: Բուժման մեկնելուց առաջ Գագիկ Սարգսյանը գումարեց աշխատանքային վերջին խորհրդակցությունը, իսկ ավարտին մի քանի տեսական թելադրություններ կատարեց քննարկելիք խնդիրների կարևորության վերաբերյալ: Ավա՜ղ և ափսո՜ս, դա նրա գիտական «մնաս բարովն» էր, որին չէինք ուզում հավատալ:

Գիտաժողովի օրերին բազմիցս հիշատակվեց գիտությունն այս վաստակավորի երախտիքը, ուստի թող սույն ժողովածուն ևս ընկալվի իբրև Գագիկ Սարգսյանի հիշատակին ձոնված օրինաբանություն:

Ժողովածուի տպագրությունը գլուխ բերելու համար մեր հաճելի պարտքն ենք համարում շնորհակալություն հայտնել ՀՀԳԱԱ պրեզիդենտ ակադեմիկոս Ֆաղեյ Սարգսյանին և ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի գործերով Հայաստանի ազգային հանձնաժողովի գլխավոր քարտուղար տիկին Վարդուհի Ասատուրյանին:

Պարույր Մուրադյան

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՈՂՋՈՅՆԻ ԽՕՍՔ «ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱՅ ԱՐԵՒԵԼՔԸ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻՆ
(Երեւան, 15 սեպտեմբեր, 1998)

Սրտի խոր գոհունակութեամբ եւ սիրոյ ու գնահատանքի զգացումներով կ՚ողջունենք այս գիտաժողովը, «Հայաստանը եւ Քրիստոնեայ Արեւելքը» ընդհանուր բանաձեւին տակ, կազմակերպուած քրիստոնէութեան՝ որպէս պետական կրօն ճանաչման 1700-ամեակին առիթով Հայաստանի Հանրապետութեան կողմէ նշանակուած Յանձնաժողովի նախաձեռնութեամբ:

Մենք անձնապէս աւելի երջանիկ պիտի զգայինք, եթէ գիտաժողովի երեք օրերու ընթացքին կարենայինք նստիլ ձեր՝ մասնակցողներուդ կողքին եւ հետեւիլ ձեր ներկայացնելիք ուսումնասիրական զեկոյցներուն եւ անոնց հետեւող խօսակցութիւններուն, որոնց մէջէն վստահաբար նոր լոյսի շողեր պիտի իջնէին հայ ժողովուրդի անցնող աւելի քան 1700 տարիներու քրիստոնէական պատմութեան, գրականութեան, մշակոյթի եւ արուեստի առաւել եւս լուսաբանման եւ աւելի խոր ու հարազատ հասկացման համար: Դժբախտաբար մեր ընդհանրական եւ ծանրաբեռն պարտաւորութիւնները, նաեւ մեր առողջական վիճակը մեզի կը զրկեն այդ երջանկութիւնը: Չեզմէ ոմանք անձամբ ծանօթ անձինք են ինծ համար: Քաջ գիտեմ, որ ես անձնապէս գիտական որոնումներու, հետազօտութիւններու սէրը եւ փորձը միշտ ունեցած եմ, բայց եկեղեցական կեանքի մեր անմիջական պարտաւորութիւնները թոյլ չեն տուած անոնց ընթացք տալ միշտ, գործնականապէս եւ ամբողջականօրէն: Բայց սէրն ու ճաշակը հայոց պատմութեան, յատկապէս հայ քրիստոնէական մտածողութեան եւ մշակոյթի ու աստուածաբանական գրականութեան հանդէպ՝ երբեք չեն մարած իմ մէջ: Եւ այսօր, խոստովանիմ, որոշ նախանձով է, որ կը նայիմ գիտնականի իրենց կոչումը եւ առաքելութիւնը լիովին արժեցուցած եւ արժեցնող իմ եղբայրներուն եւ քոյրերուն, որոնք համալսարաններու ամպիոններէն, մատենադարաններու խորշերէն, մագաղաթներու մութ ու խոնաւ էջերէն, հողի ընդերքէն, աւերակներու կտորներէն, արխիւային փոշոտ անկիւններէն նոր յայտնաբերումներ կը կատարեն Հայոց Եկեղեցւոյ եւ ազգի պատմութեան եւ մշակոյթի ալյագան բնագաւառներուն մէջ: Ջերմօրէն պիտի փափաքէի, որ ձեր զեկոյցները մատչելի դառնային նաեւ ինծի, որպէսզի ես ալ կարենայի գէթ մասամբ վայելել բարիքները ձեր շարունակուող ուսումնասիրական պրպտումներուն:

Բացման այս նիստին իմ ցանկութիւնն է մէկ-երկու իրողութեանց անդրադառնալ այս գիտաժողովի դերին եւ անոր կապուած սպասումներու մասին:

Ա

Բարձրօրէն կը գնահատենք այն երեւոյթը, որ նշուած է գիտաժողովի ընդհանուր թեմայի բանաձեւումին իսկ մէջ՝ «Հայաստանը եւ Քրիստոնեայ Արեւելքը»: Հայ ժողովուրդի պատմութիւնը, անցեալ դարերու վրայ իրագործուած ինքնաարտայայտութեան ընթացքը, առհասարակ *մշակոյթ* բառով տարազուած, հարկ է որ դիտուի իր

ընդհանուր շրջագիծին մէջ, որ եղած է *Արեւելեան Քրիստոնէութիւնը* (Eastern Christian tradition): Ճիշդ է, որ այս օրերուն Արեւելք եւ Արեւմուտք հասկացողութիւնները չեն այն, ինչ որ եղած էին անցեալին: Այսօր Արեւելքը ներկայ է Արեւմուտքին մէջ, եւ՝ փոխադարձաբար: Բայց նոյնքան ճիշդ է, որ Հայց. Եկեղեցին եւ հայ մշակոյթը իրենց հոլովոյթը ապրած են առաւելաբար՝ ի հաղորդութեան ըլլալով Քրիստոնեայ Արեւելքին հետ, յատկապէս Յունական, Ասորական, Վրացական աւանդութեանց եւ ստեղծագործութեանց հետ: Աւելի ուշ շրջանին էր, Խաչակրաց շարժումէն ետք, որ Հայց. Եկեղեցին եւ հայ ժողովուրդը Արեւմուտքի հետ մշակեցին սերտ յարաբերութիւններ: Բայց իր կազմաւորման շրջանին (normative period), IV, V, VI դարերուն Քրիստոնեայ Հայաստանը ինքզինք իրագործեց՝ գլխաւորաբար *Արեւելեան Քրիստոնեայ մշակոյթի* հետ անմիջական եւ սերտ յարաբերութիւններ մշակելով: Այդ կնիքը մնաց անաղարտ Հայց. Եկեղեցւոյ ծէսին, դաւանաբանական ըմբռնումներուն, հոգեւոր կեանքին (spirituality), կանոնական դրութեան եւ արուեստի իրագործումներուն մէջ: Հայ քրիստոնէական մշակոյթը, հետեւաբար, չէ եղած արդիւնքը կղզիացեալ գոյավիճակի, այլ յարաբերական ուժեղ ընթացքի: Վկայ թարգմանական գործունեայն հայ գրականութեան մանաւանդ սկզբնական ձեւաւորման շրջանին եւ բոլոր վերածննդեան յատուկ շրջաններուն:

Բ

Պատմութիւնը, անցեալի ժառանգութիւնը, չէ կարելի ըմբռնել սոսկ կայական (static) մօտեցումով: Աւելի ուժական բան մը (dynamic) կայ պատմութեան մէջ, քան ինչ որ ընդհանրապէս կ'երեւակայուի: Պատմութիւնը, իմ պարզ հասկացողութեամբ, անցեալի դէմքերու եւ դէպքերու ցուցահանդէս մը չէ, պարզապէս բանգարանային պահպանութեան եւ անցեալի ճանաչման նուիրուած գործօնութիւն մը: Պատմութիւնը ճշմարտութեան որոնումն է, որ այժ ունի ներգործելու մեր ներկային վրայ: Աւետարանի խօսքը շատ աւելի խորունկ է, քան այն, ինչ որ երբեմն սովորական քարոզիչներ կը պատկերացնեն: Յիսուս ըսաւ. *«Եւ ծանիջիք զճշմարտութիւնն, եւ ճշմարտութիւնն ազատեսցէ զձեզ»* (Յովհ. Ը 32):

Ճշմարտութիւնը մարդ էակին եւ ազգին կուտայ իր ինքնութեան յստակ իմացումը: Մեզ կը փրկէ կամայական, պարագայական, մասնակի, մակերեսային ինքնըմբռնումներէ, որոնք յաճախ մեր կորստեան պատճառ կը դառնան: Ուրիշ տեղ ըսած եմ, որ պատմութիւնը, ճիշդ ըմբռնուած, ցոյց կուտայ աշխարհի մէջ մեր կտրած ճամբան, որուն մէջէն կրնանք աւելի յստակ ըմբռնել, տեսնել եւ գծել մեր գալիք ճանապարհորդութիւնը: Զգացական, ինքնասիրական, ինքնահպարտական եղանակներով չէ կարելի յստակ տեսնել մենք զմեզ: Պատմաբանին, բանասէրին, գիտնականին ակնոցը գոյն չի կրնար ունենալ: Պարզ, ջինջ եւ ուղիղ պէտք է ըլլայ անոր նայուածքը: Եզնիկ Կողբացին ըսած է աստուածաշունչին, գերբնական, անտեսանելի, իմանալի իրականութեանց համար, թէ «Յորժամ զաներեւութէն եւ զնորին զմշտնջենաւոր գործութիւնէն ճառիցէ ոք, բանզի մարմնաւոր լեալ է, պարտի զմիտս յստակել եւ զիմորիութիւնս սրբել, գյոյզս շարժմանց պարզել, զի յայն զոր առաջի եդ՝ հասանել կարասցէ: Նա եւ որ ընդ ճառագայթս արեգականն հայել կամիցի, պարտի զպղտորութիւն աչացն՝ զաղտն եւ զգիժն ի բաց պարզել, զի մի մթարքն՝ որ զբոբ շողայցեն, արգել հայելոյ ի յստակութիւն լուսոյն լիցին»: Որքա՜ն ճշմարիտ են այս խօսքերը նաեւ աշխարհի եւ կեանքի տեսանելի երեւոյթներուն համար...

Մենք կը սպասենք, որ այս գիտաժողովը բերէ նոր լոյս ճշմարտութեան վրայ, ապրուած կեանքի եւ ստեղծագործութեանց վրայ, որպէսզի աւելի յստակ եւ վճիտ

տեսնենք 1700-ամեայ քրիստոնէական ժառանգութիւնը հայ ժողովուրդին:

Գ

Հայց. Եկեղեցին խոր ու բազմախաւ անցեալ ունի, բայց ինք անցեալի չէ վերածուած: Այսօր շնչող, ապրող, գործող կեանք է այն ողջ Հայութեան կեանքին մէջ ի Մայր Հայաստան եւ ի սփիւռս աշխարհի: Հայ ժողովուրդի կեանքը ներկայ ժամանակներուն, քրիստոնէական պատմութեան այս երկրորդ հազարամեակի վերջին տասնամեակին նոր ընթացքի մը, նոր ուղիի մը մէջ մտած է Հայաստանի Անկախ Հանրապետութեան հռչակումով: Եթէ անցեալին, շատ յաճախակիօրէն, հայ ժողովուրդի եւ Հայց. Եկեղեցւոյ կեանքի ընթացքը կ'իրագործուէր գլխաւորաբար օտար ոյժերու եւ պետութիւններու կամ կայսրութիւններու տիրապետողական ազդեցութեան տակ, այսօր այդ ընթացքը դարձած է ազատ արտայայտութիւնը հայ ժողովուրդի կամքին: Պարսկական մազդեզական կայսրութիւնը, կամ Բիւզանդական քրիստոնեայ կայսրութիւնը, կամ Օսմանեան Թուրքիան, կամ Ցարական Ռուսիան եւ կամ Սովետական Միութիւնը չեն այլեւս, որ իրենց կամքը կը պարտադրեն հայ ժողովուրդին: Այսօր Հայաստանը եւ Հայց. Եկեղեցին անմիջական պատասխանատուութիւնն են հայ ժողովուրդին: Բազում դարեր այդ անկախութիւնը կորսնցուցած, բայց զայն միշտ երազած ու անոր համար պայքարած հայ ժողովուրդի այսօրուան ապրող եւ պատասխանատուութիւն ստանձնել գիտցող զաւակներուն համար խանդավառութեան, ոգեւորութեան, ցնծութեան սկզբնական օրերը անցան: Եօթնամեայ կեանք ունեցող Հանրապետութիւն է արդէն մեր նոր Հանրապետութիւնը, որուն որդեգրած ազատութեան պայմաններուն տակ նոր պատասխանատուութեան է կոչուած Հայց. Առաքելական Ս.Եկեղեցին իր Մայր Աթոռով, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութեամբ, Ս. Էջմիածնով եւ բոլոր միւս Նուիրապետական Աթոռներով:

1700-ամեակի բոլոր ձեռնարկները՝ ուխտագնացութիւններ, ցուցահանդէսներ, հրատարկութիւններ, գիտաժողովներ, վերաւորոգչական եւ նոր շինարարական աշխատանքներ, ունին մէկ նպատակ – կարելի եւ բարձրագոյն աստիճանի յստակութեամբ տեսնել, ըմբռնել մեր ինքնութիւնը որպէս քրիստոնեայ ազգ, անցեալի իրագործումներու, դրական ու ժխտական երեւոյթներու, յաջողութիւններու ու ձախողութիւններու անաչառ, համարձակ ճանաչմամբ, դէպի ապագայ երթալու մեր ճանապարհին վրայ: Մեր ինքնաճանաչման բիւրեղացումի ժամանակն է այս ժամանակը, մանաւանդ մեր Մայր Հայաստանի մէջ անցնող եօթանասուն տարիներու Խորհրդային բռնատիրական իշխանութեան թողած հետքերէն ձերբազատուելով եւ ազատ ու անկաշկանդ մտածողութեամբ մեր ինքնութիւնը պարզելով, ամրացնելով եւ զարգացնելով: Որովհետեւ այդ բռնական իշխանութիւնը ոչ թէ սոսկ քաղաքական եւ կամ վարչական բնագաւառներու մէջ գործեց իր աւերը, այլ նաեւ ու մանաւանդ հոգեւոր արժէքներու, ազգային առողջ ըմբռնումներու, մեր անցեալի արուեստակեալ, դիտումնաւորական (tendenciական) մեկնաբանութեան բնագաւառներուն մէջ:

Հետեւաբար, ճշմարտութեան որոնումը պէտք է դառնայ մեր իմացական, հոգեւոր, բարոյական, ազգային կեանքի մայրուղին: 1700-ամեակը սքանչելի, բացառիկ պահ մըն է թէ՛ եկեղեցիին, թէ՛ պետութեան եւ թէ՛ ժողովուրդին համար՝ վերագտնելու այդ մայրուղին եւ չտարածուելու համար խաբուսիկ արահետներու մէջ: Ահա թէ ի'նչ մտածումով եւ ի'նչ ակնկալութեամբ կը նայինք այս եւ նման այլ գիտաժողովներու, որոնք վստահաբար մեծ նպաստ պիտի բերեն այդ ինքնաճանաչման, «*Ծանիջ զՔեզ*»-ի շարունակական ընթացքին մէջ, մանաւանդ մեր պատմութեան այս բախտորոշ հանգրուանին:

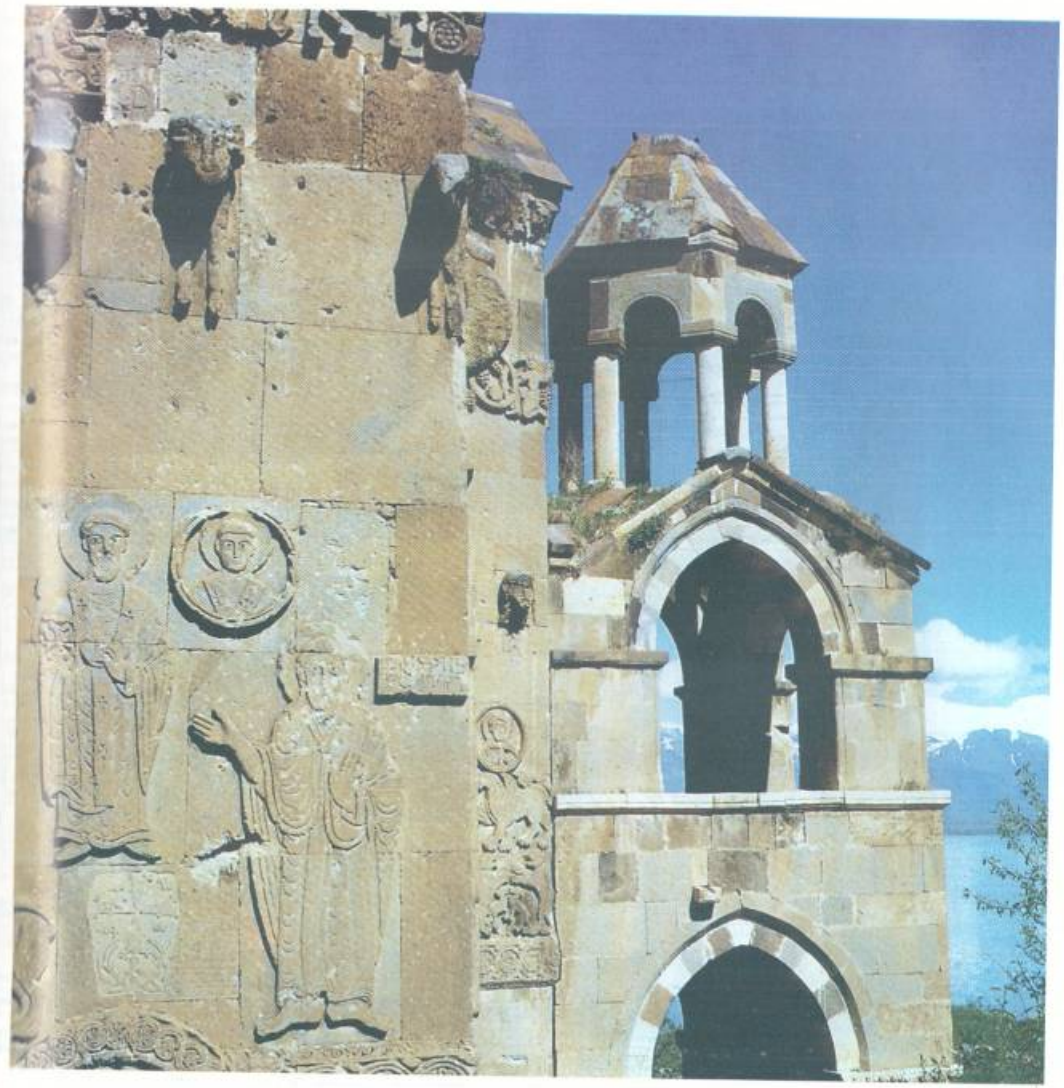
Գ

Վերջին մտածում մը եւս կ՛ուզէի ձեզ հետ բաժնել այս բեմէն իջնելէ առաջ: Հայց. Եկեղեցւոյ պաշտօնական հիմնադրութեան կամ քրիստոնէութեան՝ որպէս ազգային կրօն պետական ճանաչման 1700-ամեակը զուտ հայկական շրջանակներու մէջ նշուելիք տարեդարձ մը չէ: Հայ ժողովուրդի 1700-ամեայ քրիստոնէական վկայութիւնը կը պատկանի համայն քրիստոնէական Եկեղեցւոյ եւ նաեւ մարդկութեան պատմութեան: Մասնաւորաբար միջեկեղեցական (էկիւմենական) այս դարաշրջանին՝ չէ կարելի կղզիանալ, մեկուսանալ եւ մեր ազգային շրջանակներու մէջ ինքնապարփակուիլ, «մենք մեր եղով տապկուիլ» ինչպէս կ՛ըսէ ժողովրդական առածը: Ահա թէ ինչո՛ւ բարձրագոյն աստիճանի գնահատանքով կ՛ողջունեմ այս գիտաժողովին մասնակցող եւ ազգութեամբ ոչ հայ մեր սիրելի գիտնականները, որոնք կուգան ուրիշ մշակութային ժառանգութիւններէ եւ իրենց կեանքին ու գործին մաս եւ բաժին են դարձուցած հայ ժողովուրդի, եկեղեցւոյ, լեզուի, մշակոյթի պատմութեան ուսումնասիրութիւնը: Մեր ցանկութիւնն է, որ Հայաստանէն դուրս, արտասահմանի այլ գիտական, ակադեմիական եւ գեղարուեստական կեդրոններու, համալսարաններու եւ գիտական հաստատութիւններու կողմէ եւս ձեռնարկուին նման կամ այլ կարգի մեծ ու փոքր գիտաժողովներ, որպէսզի մինչեւ 2001 թուականը մեր ժողովուրդը կարենայ վայելել ճշմարտութեան բարիքները ինք իր մասին եւ շարունակէ իր յառաջադիմական կեանքը ընդ հաղորդութեամբ այլ ազգերու, եկեղեցիներու եւ մշակոյթներու:

Յաջողութի՛ւն ձեզ, բարի երթ գիտաժողովին:

Գարեգին Ա
Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց

15 Սեպտեմբեր 1998
ի Ս.Էջմիածին



Գրիգոր Լուսաւորչի հարթաքանդակը Աղթամարի Ս.Խաչ եկեղեցու որմին:



Գրիգոր Լուսավորիչ (որմնանկար), XIV դ.,
Սիստրայի Ս.Աստվածածին եկեղեցի:



Գրիգոր Լուսավորիչը կնքում է Տրդատ Մեծին,
Մեռոնի սափոր (դրվագ), 1815 թ.(արծաթ)
(Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հավաքածու):



Գրիգոր Լուսավորիչ (խճանկար), IX դ.,
Կ.Պոլսի Ս.Սոֆիայի տաճար:

Մաղաքիա արք. Օրմանեան

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ԱԶԳԱՅԻՆ ՆԿԱՐԱԳԻՐԸ ԵՒ ԱԶԴԵՑՈՒԹԻՒՆԸ*

Ամէն ուղեւորներ, որոնք Արեւելքը մօտէն ուսումնասիրած են, Հայուն նկարագիրին նկատմամբ ամենանպաստաւոր տեսութիւններ եւ դատողութիւններ յայտնած են: Ամէնքն ալ միաձայնութեամբ կը բարձրացնեն անոր մտաւորական կարողութիւնները եւ գործնական յաջողակութիւնները: Այս ձիրքերուն մէջէն, այն որ առանձնայատուկ կերպով Հայուն նկարագիրը կը բնորոշէ, արթուն եւ ձեռներէց հոգին է, որ իրեն օգնած է, քայքայիչ եւ կործանիչ պարագաներուն մէջէն, առանց վերջնական կորստեան անցնելու: Հայոց պատմութիւնը քանի մը նախադասութիւններու վերածել ուզած ատեննիս կրնանք ըսել, որ իր սկզբնաւորութիւնը մթին է, իր բարօրութիւնը վաղանցուկ եղած է, եւ մնացեալ միջոցը, որ է ըսել գրեթէ միշտ, երբեք դժնդակ եւ եղերական արկածներէ ազատ եղած չէ: Արշաւանքներ, աւարառութիւններ, կոտորածներ, հարստահարութիւններ՝ իրարու յաջորդելով Հայուն ամբողջ պատմութիւնը մարտիրոսական վկայաբանութեան դարձուցած են: Այս ամէն դժբախտութեանց մէջ Հայը երբեք յուսահատութեամբ ընկճուած չէ, եւ ոչ ալ իր վրայ իշխած է՝ արեւելեան քուլա-մորթութիւն կոչուած անհոգ անգործութիւնը: Նա ամէն ատեն գիտցած է յօգուտ գործածել որեւէ պարագայ կամ առիթ որ իրեն առջեւ ելած է. եւ այդ գործունէութեամբ օգտակար ըրած է իր թէ բնական եւ թէ ստացական ընդունակութիւնները:

Արգելքներու եւ խոչընդոտներու շարունակաբար հանած դժուարութիւնները անարգելով, Հայը գործունեայ դիրք եւ օգտակար դեր մը վարած է իր տիրապետողներուն մօտ, եւ գաղթականութեամբ գտնուած ցրիւ տեղերուն մէջ ալ՝ կենցաղական եւ վարչական բարձրագոյն աստիճաններու հասած է: Նա միօրինակ եւ հաւասար արդիւնաւորութեամբ կրցած է մշակել մարդկային գործունէութեան ամէն ճիւղերը: Թէ վաճառականութեանց եւ ճարտարութեանց, եւ թէ արուեստից ու գիտութեանց մէջ, միշտ գերազանց կերպով յաջողած է: Ամէնէն հին ժամանակներու մէջ ալ Ասիոյ առեւտուրը Հայոց ձեռքն էր, եւ անոնց ճարտարութեանց արդիւնքները կը փայլէին Տիւրոսի եւ Բաբելոնի վաճառներուն եւ հրապարակներուն վրայ: Միջին դարու մէջ ալ, Լեհաստանի եւ Մաճառաստանի ազատ Հայաքաղաքները՝ գործունէութեան եւ յառաջադիմութեան լաւագոյն կեդրոններն են եղած: Պէտք չէ ետս մոռնալ որ Անգլիացւոց Հնդկական ընկերութիւնը, պարզապէս շարունակութիւն մըն էր Հայերուն կազմած Հնդկական ընկերութեան, որ քաղաքական եւ զինուորական իշխանութիւններով ալ ճոխացած էր:

Նմանապէս վկայուած եւ պատմութեամբ հաստատուած կէտ մըն է, թէ ա'յն Հայ գաղթականները, որ զանազան առիթներու մէջ իրենց բնավայրէն հանուելով Թուրքիոյ եւ Ռուսիոյ զանազան կողմերը փոխադրուեցան, երկու կայսրութիւններուն ալ բարօրութեանց եւ բարւոքմանց զարկ տուողներն եղան: Օսմանեան կայսրութեան ամէնէն

* Քաղում ենք հեղինակի «Հայոց եկեղեցին» գրքից (երկրորդ տպագրություն), Կ.Պոլիս, 1912, էջ 187-195:

հոյակապ ճարտարապետական շինութիւնները, եւ պետութեան ու հանրութեան աւելի օգտակար հաստատութիւնները, ամէնն ալ Հայերու գործերն են: Յիշենք ելեւմտական մատակարարութիւնը, փողերահանոցի հաստատութիւնը, վառօդի գործարանը, բանակներուն պէտքի նիւթերը պատրաստելու հիմնարկութիւնները: Այն որ ընդհանուր եւ անորոշ կերպով *Արեւելեան արիեստ* կը կոչուի եւ նուրբ ու ճարտար ու հրապուրիչ գործուածներ կ'արտադրէ, գլխաւորապէս Հայ երեւակայութեան ու հանճարի, եւ Հայ բազուկներու ու մատերու կը պարտի այդ արդիւնքները:

Շատ են Հայեր, որոնք վարչական ու դիւանագիտական ու զինուորական պաշտօններու մէջ փայլեցան: Ռուսական բանակներու նշանաւորագոյն յաղթութիւնները Հայազգի զօրավարներու հրամանատարութեամբ կատարուեցան: Անձերկբայապէս՝ Հայազգի դիւանագէտի մըն ալ կը պարտի Եգիպտոս իր վերածնութիւնը: Ազատութեան գաղափարին Արեւելքի մէջ զարթնումը՝ Հայ ազգին յառաջընթացութեամբ սկսաւ, որ մեծամեծ զոհողութիւններու ալ ենթարկուեցաւ այդ նպատակին համար, եւ համարձակ կրնանք աւելցնել, թէ տակաւին ալ չէ դադարած իր զոհողութիւններով ազատութեան փրկանքը վճարել:

Շատ երկար մանրամասնութեանց պէտք էր մտնայինք, եթէ ուզէինք ամբողջաբար առաջ բերել Արեւելքին օգտին համար Հայ ազգին ըրած աշխատութիւնները եւ ձեռք ձգած արդիւնաւորութիւնները: Այն ատեն լաւ պիտի տեսնուի, թէ ի՞նչ տեսակ նախանձայուզութեամբ եւ ի՞նչ անկաշկանդ անձնուիրութեամբ ջանացած են Հայերը պինդ կառչիլ արդիւնաւորութեան գործերուն, թէեւ ուղղակի իրենց ազգին համար ալ չըլլան, բաւական սեպելով որ գերազանցապէս յայտնեն իրենց անդրդուելի հաւատարմութիւնը, եւ միւս կողմէն գոհունակութիւն ընծայեն գործունէութեան եւ յառաջադիմութեան իղձերուն, որք իրենց բնական զգացումներուն պահանջը կը կազմեն:

Դժբախտաբար այդ գեղեցիկ պատկերը կերպարանափոխ կ'ըլլայ, երբոր ուզենք Հայութիւնը նկատել իր հանրութեան հանդէպ եւ սկսինք հետազօտել ինչ որ Հայութիւնը ինքն իրեն համար ըրած է՝ իբր ազգ եւ իբր ժողովուրդ նկատուած ատենը: Ցաւալի տպատորութիւն եւ ողեւտալի սրտաբեկութիւն մը պիտի ըլլայ այդ ուսումնասիրութեան հետեւանքը: Անուրանալի է, որ իր տարաբախտ արկածներուն առաջին եւ գլխաւոր պատճառը՝ իր հայրենական երկրին եւ իր ազգային բնաշխարհին տեղագրական դիրքն է: Հայաստան, ծովային դուռերէ եւ գետային ճանապարհէ զրկուած, շրջակայ ժողովուրդներու արշաւանքներուն ենթակայ, եւ բուռն ոյժերու դէմ դնելու միջոցներէ զուրկ, միշտ հզօրագոյններուն բռնութեանց եւ տիրապետողներու հարստահարութեանց ներքեւ մնալու պարտաւորուեցաւ: Բայց այդ պարագաները բաւակա՞ն են արդեօք արդարացնել՝ իր ազգային ու հանրային տեսակէտէն ունեցած պակասութիւնները: Ապարդիւն աշխատանք մըն է, Հայութիւնը իբր ազգ առնուած ատեն անոր վրայ փնտռել այն փայլուն ձիրքերը եւ անզուգական արդիւնքները, որոնք տեսնուած են նոյն Հայութեան վրայ, իբր անհատ առնուած ատեն: Անհատին ունեցած անհամեմատ առաւելութիւնները՝ չեզոքացած եւ ջնջուած կ'երեւին, երբ հանրութեան գործերը զննուին: Վայրկենական կիրքեր, անխորհուրդ նախանձներ եւ փառամոլական ձգտումներ առաջ կ'անցնին անոր գործունէութեան առաջնորդելու: Հայոց պատմութեան մէջ բազմաթիւ եւ յաճախ են այս բանին օրինակները, իրաւցնէ ցաւալի եւ յուսահատական, որ վատթար իղձերու դուռ բացած եւ վնասակար երկպառակութեանց պատճառ են եղած, ասոնք ալ առաջնորդած են անվրէպ կործանմանց: Բաւական ըլլայ միտք բերել՝ Արշակունեաց վախճանը, Աւարայրի ճակատամարտը, եւ Անիի անկումը:

Հոգեկան բուռն ձգտումներ, եւ գործի մէջ յանդուգն ձեռնարկներ, որոնք քաջառաբար կրնան թերեւս յաջողութեան պատճառ ըլլալ, վնասակար կը դառնան եւ ամէն ընտիր ծրագիրներն ալ վիժել կու տան, երբոր խոհականութեան եւ խորագիտութեան օրէնքներուն չեն հպատակիր: Ահա Հայ ազգին գլուխը եկած արկածներուն մեծ մասին իսկական պատճառը: Ազգը պարտաւորուած է միշտ, իր վնասով անոր դժբախտ հետեւանքները կրել:

Հայ ազգին թշուառութիւններուն եւ վնասներուն պատճառ եղող պարագաները՝ յայտնի չէ թէ ո՞րը աւելի ազդեցութիւն ունեցած է դժպիհ հետեւանքներուն մէջ. իր տեղագրական դիրքին բնական պատճա՞ռը, թէ՞ իր անխորհուրդ ձգտումներուն բարոյական պատճառը: Բնական պատճառը աներկբայաբար իր վատ դերը ունեցած է այդ գործին մէջ, բայց ի՞նչ պէտք էր ընէին Հայերը բնական դժբախտ կացութեան հանդէպ: Պէտք չէ՞ր միթէ որ խոհականութեամբ ու չափաւորութեամբ իրենց կացութիւնը բարւոքէին եւ միութեամբ ու համերաշխութեամբ իրենց զօրութիւնը շատցնէին: Անշուշտ պարտաւոր էին: Պէտք էր որ ջանքերու գործակցութեամբ եւ ոյժերու միաւորութեամբ իրենց տրամադրելի ոյժերը ամրացնէին, իրենց կարողութիւնը զօրացնէին, եւ այս կերպով յաջողէին առջեւն առնել այն ամէն աղետալի արկածներուն, որոնք հազիւ թէ ուրիշ մէկ ազգի մը հանդիպած են, կամ ժողովուրդի մը բախտին վրայ ծանրացած են:

* * *

Մեր նիւթին սահմանին մէջ մնալու եւ մեր նպատակին հաւատարիմ ըլլալու համար, պէտք է որ իբր մեր խօսքից կնիք, ընդհանուր ակնարկ մը նետենք եւ բացատրենք թէ Հայ Եկեղեցին ինչ ազդեցութիւն ունեցած է Հայ ազգին բախտին վրայ: Մեր օրերը նորածեւութեան պահանջ մը դարձած է *ի ճահ* կամ *յանճահ*, նախ եկեղեցւոյ պաշտօնեաներուն դէմ յարձակիլ, եւ պաշտօնեաներէն հաստատութեան բարձրանալով, եկեղեցւոյ դէմ մաքառիլ: Բայց եկեղեցին անարգողներ անգիտակ կ'ուզեն ձեւանալ, որ ինչ կենցաղական եւ ընկերական առաւելութիւններ որ կան, եւ որոնցմով ներկայ դարը կը պարծենայ, ամէնքն ալ քրիստոնէական հանճարին արդիւնքն են. թէ ազատութեան սկզբունքները՝ առաջին անգամ քրիստոնէութիւնը հռչակեց. թէ աշխարհիս մէջ տեղի ունեցած ամէն բարւոքումներ եւ զարգացումներ իրենց սկիզբը քրիստոնէութենէն ստացան. եւ թէ անոր մէջ արմատանալով զօրացան: Այդ ճշմարտութիւնները, որ անուրանալի են ընդհանուր քրիստոնէութեան նկատմամբ, յայտնի եւ հաստատուն կերպով ճշմարտուած են մասնաւորապէս Հայ քրիստոնէութեան՝ կամ որ նոյն է Հայ Եկեղեցւոյ վրայ ալ:

Ոմանք երեւակայեցին Հայաստանի անկումը՝ անոր քրիստոնէութիւն ընդունելուն վերագրել, եւ ժամանակակցական պարագայ մը յառաջ կը բերեն՝ իբր փաստ: Բայց կը մոռնան թէ Հայոց քրիստոնէութեան եւ թագաւորութեան վերջանալուն մէջտեղ՝ ամբողջ մէկուկէս դար միջոց մը անցած է, որ ժամանակակից եղած ըլլալու փաստը կը ջնջէ: Միւս կողմէն ամէնէն թեթեւ պատմական զննութիւնն ալ բաւական է ցուցնելու, որ Հայոց քաղաքական անկման նախասկիզբները չորրորդ դարէն ալ առաջ են, եւ իրենց ծագումը կ'առնեն Հռոմայեցւոց եւ Պարթեւաց մէջ մղուած պատերազմներէն: Այս է պատմական ստուգութիւնը: Հետեւաբար պէտք է ընդունիլ, թէ Հայաստանի քրիստոնէութիւն ընդունիլը, ոչ միայն անոր անկման պատճառ չեղաւ, այլ ընդհակառակն այդ վտանգը մէկուկէս դար յետաձգելու արդիւնքը յառաջ բերաւ: Այս ալ շատ բնական հետեւանք մըն էր: Որովհետեւ եթէ հակառակը ընդունիլ հարկ ըլլար, պէտք էր միանգամայն ընդունիլ, թէ բարբարոս եւ անկիրթ վիճակը ամէնէն օգտակար միջոցն է՝ ազգերու քաղաքական դիրքերը զօրացնելու:

Ուրիշներ ալ կարծեցին թէ հաւատոյ պաշտպանութեան համար հինգերորդ դարու մէջ մղուած պատերազմները ազգային տեսակէտէն սխալ մը եղած են, եւ թէ ազ-

գին ապագայն ապահովուած կ՚ըլլար, եթէ Պարսիկներուն դէնի-մազդէզը ընդունուած ըլլար: Այս ըսողներն ալ անգիտակ կ՚ուզեն ձեւանալ, թէ երբ Պարսիկները իրենց կրօնքը բռնութեամբ պարտադրիչ կ՚ընէին, ներքին նպատակնին ուրիշ բան չէր, բայց եթէ զանազան ազգութիւնները ջնջել. եւ բոլոր տարբեր ցեղերը իրենցին մէջ ձուլել եւ ընկղմել: Եթէ Հայերն ալ այդ պայմանին հպատակէին, իրենք ալ ուրիշ դէնի-մազդէզը ընդունող ազգութեանց պէս, այսօր Պարսիկ տարրին մէջ խառնուած եւ իրենց իսկութիւնը կորսնցուցած պիտի ըլլային: Պարսիկներուն հետ կրօնքով միացող ազգութիւններուն՝ այսօր բնաւ հետքը չկայ, եւ ոչ իսկ անունին կը յիշուի, թող իրենց անքաղաքակիրթ վիճակն ալ:

Եղան այնպիսիներ ալ, որոնք ըսին թէ Հայութիւնը այսօր լաւագոյն դիրք մը ունեցած կ՚ըլլար, եթէ ազգովին իսլամական կրօնքը ընդունած ըլլար: Սակայն չեն պարզեր թէ ի՞նչ պիտի ըլլար այդ լաւագոյն դիրքը, զոր Հայութիւնը ունեցած պիտի ըլլար: Արաբական տիրապետութենէն ասդին Հայ տարրին մէջէն նշանաւոր մաս մը մահմետականութիւն ընդունած է, ըլլայ շահի տեսակէտով, ըլլայ բռնադատութեան ներքեւ: Ո՞ւր են ասոնք, ի՞նչ եղան. ամէնքն ալ ձուլուեցան եւ կորսուեցան այն մեծ տարրին մէջ որ Թուրք անունը կը կրէ, եւ որուն մէջն է Քուրդ կոչուածն ալ՝ կրթութենէ եւ դպրութենէ զուրկ: Ամէն քաշկռտուք պատճառաբանութեանց վրայ՝ փորձառական իրականութիւնն է որ կը տիրէ: Այսօր Հայ անունը պահող ուրիշ տարր մը չկայ, բայց եթէ այն որ իւր քրիստոնէութեան վրայ հաւատարիմ մնացած է:

Հայերը դատափետողներուն կարգին խումբ մըն ալ կայ, որ Հայերուն անկման պատճառ կը նկատէ իրենց ազգային եկեղեցւոյն ամուր կապուած մնալնին. իբր թէ իրենց վիճակնին շատ աւելի բարւոքուած պիտի ըլլար, եթէ Հռոմէադաւան կաթոլիկութիւնը ընդունած ըլլային, որով Եւրոպիոյ կաթոլիկ տէրութեանց պաշտպանութիւնը կը վայելէին: Բայց այդ ենթադրութեան ալ անհիմն՝ եւ մեղադրանքին անիրաւ ըլլալը հաստատելու համար, բաւական է միտք բերել Կիլիկիոյ Հայ թագաւորութեան վերջին եղելութիւնները, եւ այդ եղելութեանց հետեւանք եղող սպառսպուռ կործանումը: Այն եղելութիւնները յայտնապէս կը հաստատեն, թէ կործանումը ուղղակի հետեւանք եղաւ Լատիններու հետ հաստատուած մերձաւորութեանց: Նմանապէս դժուար չէ անցելոյն մէջէն երեւան հանել, որ այն ամէն Հայեր, որոնք անպայման կերպով հռոմէադաւան կաթոլիկութեան յարեցան, հետզհետէ կորսուեցան, մինչեւ իսկ անունին ալ չմնաց: Եթէ Թուրքիոյ Հայ կաթոլիկներն ալ նկատի առնենք, որոնք ինքնուրոյն հասարակութեան դիրք ալ ստացան Օսմանեան կառավարութեան շնորհիւ, անոնք ալ շարունակ պապութեան հետ վէճեր եւ հակառակութիւններ ունեցան եւ ունին, Հռոմի կողմէն եղած լատինական ձուլման ձգտումները հեռացնելու եւ ինքզինքնին Հայ պահելու համար: Այս օրեր ալ իրենց ազգային կերպարանը պահպանելու համար պարտաւորուած են բուռն հետապնդումներու դէմ մաքառիլ:

Այդ ամէն եղելութիւնները բացարձակ կերպով կը հաստատեն, որ Հայոց ազգային Եկեղեցին եղած է այն միակ յօդակապը, որ Հայկայ սերունդին ցրուած մնացորդները կրցած է իրարմէ անքակտելի պահել, եւ իբրեւ մէկ ազգ պահպանել: Եկեղեցին եղած է, որ անվիճելի կերպով ներարկած է անոր մէջ ներքին կենսականութեան տարրները, եւ պատրաստած է արտաքին միջոցներ եւ գործնական եղանակներ եւ գործառնական ձեռնարկներ՝ Հայ ազգութեան գոյութիւնը ապահովելու: Եկեղեցւոյ շնորհիւ է, որ Հայութիւնը մնացած է իբր յատուկ եւ ինքնուրոյն մարմին մը, որ դարերու այլայլութեանց եւ արկածներու բռնութեանց ներքեւ ալ, ինքն իր մէջ շարունակուելով միշտ նոյն մնացած է:

Հայը, դարերէ իվեր քաղաքական միջոցէն զրկուած, սերտ փարած է եկեղեցական կեանքին, եւ զայն ճանչցած է իբր փրկութեան խարիսխ մը իւր ալեկոծ կեանքին

մէջ: Անոր շնորհիւն է, որ թէպէտ վտանգուած ու տկարացած, բայց վերջնապէս կրցած է իւր գոյութիւնը պահել, եւ մահացու արկածներուն մէջ կեանքը ապահովել: Այդ մեծ գոյութիւնը, որ Հայուն անցեալին վրայ գործունեայ եւ արդիւնաւոր ազդեցութիւն ունեցաւ, չէ դադարած տակաւին իւր կենսական ոգին ներշնչել, եւ պիտի շարունակէ ալ ասյագային միեւնոյն փրկարար դերը պահել, քանի որ նոյն կը մնայ քաղաքական եւ կենցաղական կացութեան պահանջը: Փորձառական ճշմարտութիւն է, որ ուր քաղաքական կապակցութեան կապը կը պակսի, եկեղեցական կապակցութեան կապն է որ գայն կը փոխանակէ, եւ միութեան ու գոյութեան պէտք եղած ոյժը կ՚ընծեռէ: Այս կերպով Ազգային Եկեղեցին կը լինի դադարեալ հայրենիքին հոգին ներկայացնող երեւելի նշանը, եւ սիրտի գերազանց ձգտումներուն ոգեւորութիւն բաշխողը:

Վերջին տարիներու միջոցին զանազան կողմերէ զրոյցներ հրապարակ նետուեցան, իբրեւ թէ Հայերը քաղաքական անկախ ազատութիւն ձեռք ձգելու նպատակով խլրտումներու ձեռնարկած ըլլան: Երկու դրացի կայսրութիւններ, որոնց մէջ Հայերը մեծագոյն մասամբ ցրուած կը գտնուին, այդ զրոյցներէ առիթ առին Հայերու նկատմամբ անողոք խստութիւններ գործածել: Մենք չենք փնտռեր թէ հնար է՞ր արդեօք Հայերը բացարձակապէս դատապարտել, եթէ այդպիսի գաղափարներ ալ ունեցած ըլլային: Միթէ բարւոքման փափաքը՝ ամէն անհատի բնական եւ անբռնաբարելի իրաւունքը չէ՞: Սակայն եթէ փափաքը ինքնաբերաբար կը բղխի սիրտէն, անոր ընթացքը կը կառավարուի միտքէն: Հայերը իրականութեանց մասին շատ յստակ ու որոշ գաղափար ունին, որ մտացածին եղջերուաքաղերու վտանգաւոր բաւիղներու մէջ չմոլորին: Անոնք չեն կրնար չտեսնել, թէ իրենց հայրենական բնաշխարհին տարածութիւնը երեք հզօր պետութեանց բաժնուած է. թէ իրենք սփռուած ու ցրուած են աշխարհի ամէն անկիւնները. թէ իրենց մտաւորական եւ նիւթական կարողութեանց լաւագոյն կեդրոնները օտար հորիզոններու վրայ են. թէ իրենց ձեռնարկներուն նպաստող միջոցները բնաշխարհէն դուրս տեղեր են, եւ չեն կրնար օգտակար կերպով կարծեցեալ նպատակին գործածուիլ: Արդ քանի որ այդպիսի ու այսչափ արգելքներ ունին իրենց դէմ, կրնա՞ն արդեօք որեւիցէ կերպով քաղաքական նպատակ մը յաջողցնելու երազներով ինքզինքնին խաբել: Այդպիսի ենթադրութիւն մը ընել հնար չէ, առանց Հայ ազգին ողջմտութեան դէմ նախատինք արձակելու: Հայը կրնայ հանդուրժել, որ իրեն դէմ ազատասիրական նոյն իսկ հայրենասիրական ձգտումներ ունենալու ամբաստանութիւններ վերագրուին, որչափ ալ այդ ամբաստանութիւնները անհիմն եւ սուտ ըլլան. բայց նա չկրնար ներել, որ իրեն վրայ տխմարութեան միտքեր եւ ապուշութեան գործեր եռթադրուին:

Ճշմարտութիւնն այն է, որ ամէն բարեմիտ Հայ՝ ուրիշ փափաք չունի, բայց եթէ իւր դրացիներուն հետ խաղաղ ու հաշտ ապրիլ: Հայուն պահանջն է, որ վնաս չհասնի իր կեանքին, իր պատիւին, իր ստացութեան, իր աշխատութեան: Հայը կը պահանջէ, որ ինչպէս ուրիշներ, ինքն ալ խաղաղութեամբ վայելէ իւր գործունէութեան պտուղը. եւ իւր բնական ձիրքերուն արդիւնքները ինչպէս կը վայելեն միւս ազգեր, որոնց մէջ կ՚ապրի: Այս օրինաւոր պահանջներուն հետ կը փափաքի՛ ալ, որ հաստատուն պահէ իւր ազգային ինքնութիւնը, իր լեզուն ու իր գրականութիւնը: Իւր նախնիքներէն նուիրական ժառանգութիւն մնացած՝ այս բարիքներուն ստացութիւնը պահպանելու համար, ինքն ապահինած է իւր Ազգային Եկեղեցւոյն ծոցը, եւ կ՚ուզէ որ անձեռնմխելի մնայ այն իւր կանոններով ու աւանդութիւններով, իւր հաստատութիւններով, եւ իւր ստացած իրաւանց եւ առանձնաշնորհութեանց ամբողջութեամբ:

Հայն այն համոզումն ունի, թէ իւր Ազգային Եկեղեցին, որ զինքն անցեալին մէջ պաշտպանեց, ապագային մէջ ալ պիտի պաշտպանէ:

Սեն Արևշատյան

ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՄԱՆ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ամեն մի ժողովրդի կյանքում լինում են պատմական պահեր, իրադարձություններ, որոնք վճռական նշանակություն են ունենում նրա հետագա կյանքի ամբողջ ընթացքի համար: Հայ ժողովրդի համար այդպիսի բախտորոշ իրադարձություններից մեկը, եթե ոչ ամենանշանակալիցը, 1700 տարի առաջ, IV դ. սկզբում քրիստոնեության ընդունումն էր, դարակազմիկ մի շրջադարձ, որը ուրվագծեց նրա հետագա ընթացքը՝ քաղաքական, հասարակական և հոգևոր-մշակութային կյանքի բոլոր ոլորտներում: Քրիստոնեության, որպես ժամանակի ամենակատարյալ կրոնի, ընդունումը և նրա տարածումը Հայաստանով մեկ՝ առանց ժողովրդի և քրմական դասի կողմից շոշափելի դիմադրության, վկայում է այն մասին, որ երկիրը ներքուստ պատրաստ էր նոր կրոնի ընկալմանը:

Գրիգոր Լուսավորչի քարոզչական գործունեությունից շատ առաջ Հայաստանի տարբեր մասերում կային քրիստոնեական համայնքներ, կային նոր հավատքի համար իրենց կյանքը տված քրիստոնյաներ՝ Ոսկեանք, Սուքիասեանք, Հռիփսիմեանք, և այլ բազմաթիվ անանուն նահատակներ, որոնց արյունով արդեն ներծծված էր հայոց հողը: II-III դդ. նոր հավատքի բազմաթիվ հետևորդներ հալածանքի զոհ են դարձել հեթանոս հռոմեացի, հայ և պարսից իշխանավորների ձեռքից: Քրիստոնյա համայնքները շփումներ ունեին հարևան երկրների, հատկապես Միջագետքի, Ասորիքի և Կապադովկիայի հավատակիցների հետ, Եղեսիայի, Սամոսատի, Անտիոքի, Կեսարիայի ավելի մարդաշատ համայնքների հետ:

Այդ պայմաններում Հայաստանի պետական, ազգային շահերից ելնելով՝ Տըր դատ թագավորը և Գրիգոր Լուսավորիչը մնում էր որ վճռականություն ցուցաբերեին երկրի համար բախտորոշ քայլը կատարելու համար: Պատմության մեջ առաջին անգամ քրիստոնեությունը 301 թ. հալածված և հետապնդվող հավատքից դառնում է պետական կրոն, պետության կողմից հովանավորվող, ժողովրդի հեթանոս մեծամասնության համար պարտադրվող մի հավատք:

Տրդատ թագավորի և Գրիգոր Լուսավորչի պատմական դերն այն է, որ քրիստոնեության ընդունման ակտով նրանք մի անգամից արմատապես փոխեցին այդ հալածված կրոնի կարգավիճակը, այն դարձնելով երկրի ողջ տարածքում սփռված, եկեղեցական կազմակերպված կառուցվածքով ապահովված մի համակարգ, որը դարձավ հայոց պետության ոչ միայն դաշնակիցը, ոչ միայն խորհրդատուն ու բարեկամը, այլև բաղկացուցիչ մասը:

Ինչու քրիստոնեությո՞ւնը, ինչո՞ւ մի որևէ այլ կրոնի վրա իրենց ուշադրությունը չդարձրին Տրդատը, թագավորական ընտանիքը, հայոց ավագանին և Գրիգոր Լուսավորիչը, եթե պետք է հրաժարվեին իրենց հին աստվածներից, իրենց ներուժը սպառած, ժողովրդի և պետության համախմբմանն արդեն չնպաստող բազմաթիվ կուռքերից: Ինչո՞ւ հանուն նոր կրոնի, հանուն Քրիստոսի պետք է մերժվեին Արամազդն ու

Անահիտը, Նանեն ու Տիրը, Աստղիկն ու Վահագնը: Պատասխանը հստակ է: Մի երկրում, ուր դեպքերի բերումով, քաղաքական հանգամանքների բարենպաստ պայմանների հետևանքով իր հայրական գահի վրա էր հաստատվել Արշակունի Տրդատը, վաստտրեն վերահաստատվել էր ազգային պետականությունը, բայց չէին վերացել Սասանյան Պարսկաստանի և Հռոմեական կայսրության անթեղված սպառնալիքները, անհրաժեշտ էր առանց տատամսելու վճռասպրդել տարբեր քաղաքական ձգտումներ ունեցող ներքին պառակտիչ ուժերը, հոգեպես և բարոյապես միաձուլել երկիրը, աստծու հավատքով հաշտեցնել հասարակության հակընդդեմ խավերը և բոլորին դարձնել հայոց գահի նեցուկ: Այդ խորքային գործընթացն առավել ևս սրվեց, երբ Սասանյանների և հայոց Արշակունիների հակամարտությունն ավելի սաստկացավ, երբ 270-ական թթ. զրադաշտականությունը դարձավ Պարսկաստանի պետական կրոն: Հայաստանում Զրադաշտի հետևորդները սկսեցին ամրացնել իրենց դիրքերը, խարխլել հայոց պանթեոնը, հետևորդներ գտնելով ինչպես շահամոլ վերնախավում, այնպես և միամիտ ռամիկների միջավայրում: Հայաստան թափանցեց և որոշ տարածում գտավ նաև մանիքեությունը: Ոչ պակաս վտանգ էր ներկայացնում Հռոմեական կայսրության մեջ տարածված հեթանոսական կրոնը, բազմաստվածության այն հավակնոտ և հարձակողական գաղափարախոսությունը, որը ծառայում էր կայսրերի զավթողական ախորժակներին. որոշ տարածում ուներ նաև միթրաիզմը, Միհրի պաշտամունքը: Ֆեդերալացման ուղին բռնած, վերահաստատված Արշակունյաց միապետական Հայաստանի համար քրիստոնեությունը, որպես գաղափարախոսություն, եղավ ամենանպաստավոր կրոնը, վաղ միջնադարյան հայ հասարակության հոգևոր կյանքի և սոցիալական հարաբերությունները իմաստավորող ու ամրացնող ուսմունքը:

Կրոնա-քաղաքական այդ մթնոլորտով էր պայմանավորված քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում: Այդ մթնոլորտում, միայն որպես պետական կրոն, քրիստոնեությո՛ւնը կարող էր առաջին հերթին վճռասպրդել հարձակողական գրադաշտականության հեռամետ նպատակները և դառնալ հայոց ինքնուրույնության գործող պատվարը, իսկ մյուս կողմից, հռոմեական կայսրերից անկախանալու, նրանց ձեռքից թագ ստանալու, հեթանոսական ավանդույթով կրոնա-քաղաքական ենթակայությունից ձերբազատվելու պահանջը մարմնավորվեցին նոր կրոնի ընդունման մտածված քաղաքականության մեջ: Տրդատ թագավորն իր իմաստուն քայլով, Գրիգոր Լուսավորչի ջերմեռանդ աջակցությամբ հռչակեցին քրիստոնեությունը միակ ճշմարիտ կրոն, մերժելով բոլոր այլ դավանանքները և կրոնները որպես մոլորություն:

Պատմության մեջ քրիստոնեությունն առաջին անգամ դարձավ պետական կրոն, որը փրկության ճանապարհ էր բացում հայ ժողովրդի համար՝ երկու հզոր անհաշտ պետությունների աչքի առաջ: Դա հոգևոր, բարոյական և քաղաքական մի սքիզբանք էր, որն իր շարունակությունը պետք է ունենար նաև հաջորդ դարերում, լավ օրերի երազանքով ու հույսով, լավատեսությամբ համախմբեր ու զիներ մարդկանց դարեր շարունակ:

Հայոց դարձը չամփոփվեց, չսահմանափակվեց էթնիկական շրջանակով:

Իր աշխարհագրական և պետական-քաղաքական դերի թելադրանքով Հայաստանը դարձավ կենտրոնատեղի՝ խթանելով քրիստոնեության տարածումը Անդրկովկասում, հարևան Վրաստանում, Աղվանքում, Հյուսիսային Կովկասում: Հայոց դարձը նշանակալիորեն ազդեց նաև խոշորագույն պետությունների՝ Պարսկաստանի և Հռոմեական կայսրության, հետագայում Բյուզանդիայի քաղաքական և կրոնա-մշակութային հարաբերությունների վրա: Այդ ժամանակաշրջանից է սկսվում քրիստոնեության հաղթարշավը Արևելքում: Տեղի է ունենում եկեղեցական կառուցվածքների ամրապնդումը և նրանց եռանդուն գործունեությունը ղեռևս կիսահեթանոսական

շրջապատում: Առաջանում է Քրիստոնյա Արևելքը, որի կարևոր բաղկացուցիչ մասն է դառնում Հայաստանը, հոգևոր թռիչքի պատրաստ մի երկիր, որը կրոնական-հոգևոր սերտ կապեր էր հաստատել մյուս երկրների, հատկապես Ասորիքի, հունական Փոքր Ասիայի և Պաղեստինի կազմավորվող եկեղեցիների հետ:

Հայաստանում պետականորեն ճանաչումով քրիստոնեությունը դարձավ ոչ միայն կարևոր գործոն պետությունների ու ժողովուրդների հարաբերություններում, այլև նրանց ներքին, հոգևոր բովանդակությունը կազմավորող նոր մշակույթի ստեղծման գործոն, հասարակական կյանքի և մտավոր ու նյութական նոր ստեղծագործության մշտական խթան:

Քրիստոնեությունը վճռական դեր խաղաց հայ ֆեոդալական մշակույթի ձևավորման գործում, եղավ ազգային գրի և դպրության ստեղծման պատճառը: Ազգային գրերի պահանջը, անշուշտ, չի կարելի սահմանափակել միայն Հայոց եկեղեցու կարիքներով: Առաջին հերթին այն պայմանավորված էր ազգային գիտակցության աճով, որն իր հերթին վկայում էր, որ IV դ. ընթացքում զգալիորեն առաջ էր գնացել ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման գործընթացը: Սակայն նույն՝ IV դ., երբ նախապարսների պառակտիչ գործողությունների հետևանքով ի դերև ելան Արշակունիների ջանքերը՝ կենտրոնացնելու պետական իշխանությունը, իսկ մեծ տերությունների զավթողական քաղաքականության հետևանքով 387 թ. Հայաստանը բաժանվեց Պարսկաստանի և Արևելյան-Հռոմեական կայսրության միջև, կտրուկ բարձրացավ եկեղեցու դերը երկրի կյանքում: Հայոց եկեղեցին, որը դարձել էր ավատատիրական արդեն հաղթանակած կարգերի հզոր հենարանը և հանդես էր գալիս որպես հոգևոր, տնտեսական ու քաղաքական գործոն, հոգեվարք ապրող հայ պետականության անշեղորեն թուլացման պայմաններում գլխավորում է պառակտված հայ հասարակության համախմբման գործը: Ժողովրդի վրա իր գաղափարական ազդեցությունն ուժեղացնելու նպատակով հոգևորականության առաջավոր ներկայացուցիչները, քաջ գիտակցելով ժամանակի պահանջը, ձգտում են հրաժարվել եկեղեցում ընդունված, բայց ժողովրդի համար անհասկանալի հունարենից և ասորերենից, դրանով իսկ միաժամանակ ցանկանալով փակել երկիր թափանցած օտար հոգևորականության առջև այդ հարմար ճանապարհները, օտարալեզու հոգևորականության առջև, որը դարձել էր և քաղաքական վնասակար ազդեցությունների տարածողը: Այդ ամենի առաջն առնելու նպատակով անհրաժեշտ էր հայերենը դարձնել եկեղեցու պաշտոնական լեզու: Դրա համար անհրաժեշտ էր մայրենի լեզվով ունենալ Աստվածաշունչը և մյուս պաշտոնական գրքերը: Միայն սեփական, ազգային գրերն ունենալու դեպքում կարելի էր հասնել այդ նպատակին: Եկեղեցու դերի ուժեղացման, հասարակական զարգացման ընթացքի առաջ մղած այդ խնդրի լուծումն անհրաժեշտորեն դրեց հայոց գրերի ստեղծման հարցը, առանց որի հնարավոր չէր նույնիսկ մտածել հունարենը և ասորերենը պաշտոնական գործածությունից դուրս մղելու մասին:

Այդ հասունացած հասարակական պահանջին արձագանքելով՝ Մեսրոպ Մաշտոցը, քրիստոնեության ընդունման շուրջ մեկդարյա միջոցից հետո, ստեղծեց հայոց գրերը, դրանով իսկ մեծ հեռանկարներ բացելով հայոց լեզվի, գրականության և առհասարակ հոգևոր մշակույթի առաջ: Որպես իր ժամանակի զավակ՝ Մաշտոցը, անտարակույս, ձգտում էր իր նպատակը բերել քրիստոնեության տարածման և եկեղեցու ամրապնդման գործին:

Գրերի ստեղծումն անմիջականորեն կապված էր քրիստոնեության ուսմունքի՝ մայրենի լեզվով լայն քարոզչության հետ, պայմանավորված այդ ուսմունքը ժողովրդի գիտակցության մեջ ներարկելու պահանջով, ժողովրդի լայն զանգվածների, որոնք

պետության ճնշման տակ հարկադրված էին հրաժարվել իրենց հին աստվածներից և ընդունել նոր հավատքը՝ չմերժելով նրա բովանդակությունը:

Հայոց պետականության անկասելի թուլացման պայմաններում Հայոց եկեղեցին, ազգի կենսունակ ուժերի համախմբման նպատակով, ձգտում էր հենվել միակ հուսալի ուժի՝ ժողովրդական զանգվածների վրա: Աշխարհաքաղաքական իրավիճակի և ներքին դեպքերի բերումով Հայոց եկեղեցին դառնում էր երկրի հեղինակավոր քաղաքական ներկայացուցիչը, որի հետ ստիպված էին հաշվի նստել և՛ զավթիչները, և՛ հարևան պետությունները ու քրմապետերը: Եկեղեցին իր ձեռքում էր կենտրոնացնում երկրի ողջ գաղափարական, հոգևոր կյանքի ղեկավարման գործը: Սեփական գրի և գրականության կարիքը բոլորից շատ և առաջին հերթին զգում էր հայ հասարակության այն խավը, որը հետզհետե ձեռք էր բերել գաղափարական գործի մենաշնորհը, այն է՝ հոգևորականությունը: Եվ եթե գրերի ստեղծումով ավելանում էր Հայոց եկեղեցու ուժը և ինքնուրույնությունը, չեզոքացվում էր հունական և ասորական եկեղեցիների ազդեցությունը, վերջնական պայքար էր ծավալվում հին հավատալիքների և գրադպրշտականության դեմ՝ հանուն ազգի հոգևոր միասնության, ապա դրանով լուծվում էր ազգային անկախության պահպանման համար մղվող գոտեմարտի կարևորագույն հարցերից մեկը:

Հայաստանը, որն իր ազգային գիրն ու գրականությունը ստացավ քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոն հռչակելուց շուրջ մեկ դար հետո, պետք է ամենակարճ ժամկետում անցներ այն ուղին, որը դանդաղորեն ու համաչափ անցել էին հարևան հին դպրություններն, ստեղծել իր հայրաբանությունը և ջատագովությունը, մանավանդ որ՝ գնալով նրան ավելի ուժեղ էր սկսել սպառնալ զրադաշտական Պարսկաստանից եկող վտանգը: Մյուս կողմից, անհրաժեշտ էր ապացուցել, ցուցադրել մյուս, հարևան եկեղեցիներին իրենց հնությունը, ուղղափառությունը և ինքնուրույնության իրավունքը: Այդ նկատառումներով միայն կարելի է բացատրել V դ. առաջին կեսին, Աստվածաշնչի հայացումից հետո, անհրաժեշտ պաշտոնական գրքերի թարգմանությունները կատարելուց հետո, հայալեզու ջատագովական երկերի ծնունդը, երբ քրիստոնեությունը մեկ դարից ավելի է, ինչ երկրի պետական կրոնն էր, և այն հանգամանքը, որ այդ երկերից առաջինները՝ «Հաճախսպատում ճառերը», հրապարակել են Գրիգոր Լուսավորչի անունով:

Պատմական դեպքերի տրամաբանությամբ, Գրիգոր Լուսավորիչը պետք է հոգ տաներ նաև հայոց գրերի ստեղծման համար, ինչպես դա տեղի ունեցավ մի շարք երկրներում, որտեղ նոր կրոնի քարոզիչները Սուրբ Գրքի թարգմանության, հավատի նաև գրավոր քարոզչության և եկեղեցու պաշտոնական ծիսակատարությունների իրականացման նպատակով դառնում էին նաև գրերի ստեղծողներ, ինչպես, օրինակ, Կիրիլն ու Մեթոդիոսը՝ սլավոնների համար, Վուլֆիլան՝ գոթերի համար և այլն: Սակայն Հայաստանում դա չկատարվեց այն պատճառով, որ հայոց դարձը նախ իրագործվեց վերնախավում. թագավորական ընտանիքը, ավագանին և հոգևորականությունը ստանում էին հունական և ասորական կրթություն, և կրոնական գրքերի ընթերցումը և ունկնդրումը այդ լեզուներով նրանց համար դժվարություն չէր հարուցում, իսկ ժողովրդի համար բանավոր ձևով ավանդվում էին նոր կրոնի տարրական հիմնադրույթները: Սակայն այդպես երկար չէր կարող շարունակվել. հայոց պետականության ճգնաժամի պայմաններում, ինչպես նշվեց, Հայոց եկեղեցին ժողովրդի լայն զանգվածների մեջ ամուր հենարան գտնելու միտումով պետք է անցներ քրիստոնեական ուսմունքի ամենալայն քարոզչական աշխատանքի՝ ժողովրդին հասկանալի լեզվով, որի համար անհրաժեշտ էր ունենալ սեփական, ազգային գրեր: Փաստորեն Մաշտոցը և նրա գինակիցները շարունակեցին Գրիգոր Լուսավորչի անավարտ գործը: Այդ ժամա-

նակ է, որ Հայոց եկեղեցին դարձավ իր բնույթով ազգային, մնալով միաժամանակ ընդհանուր եկեղեցու անդամը:

Գրերի գյուտը, քրիստոնեության ընդունումից հետո, երկրորդ հեղաշրջիչ իրադարձությունն էր ժողովրդի կյանքում, որը լիովին փոխեց երկրի մշակութային պատկերը և հոգևոր մթնոլորտը: Ազգային գիրը հիմք հանդիսացավ հայկական նոր մշակույթի ստեղծման համար, կանխեց ուծացման և հարևան տերությունների կողմից կլանման վտանգը: Հզոր լուսավորական շարժումը՝ Մաշտոցի և Սահակ Մեծի գլխավորությամբ, իր շարքերում համախմբելով ժողովրդի բոլոր խավերի տաղանդավոր գավակներին, պատմական ամենակարճ, անհավատալի սեղմ ժամանակամիջոցում առաջ բերեց մայրենի լեզվով բազմաբովանդակ մի գրականություն՝ ինքնուրույն ու թարգմանական, որը լեզվի ճոխությամբ ու մաքրությամբ, մտքի խորությամբ ու հարրուստությամբ ըստ արժանվույն դարձավ հետագա դարերի համար դասական մի ժառանգություն՝ «ոսկեդարյան գրականություն»: Մաշտոցյան դպրոցին հաջորդեց «հունաբան» ուղղության եռանդուն գործունեությունը: V-VI դդ. ստեղծված հայ գրականությունը՝ իր բազմատեսակ սեռերով /ճառագրություն, վարքագրություն, հայրախոսություն, ջատագովություն, մեկնություն և այլն/, իսկ այնուհետև պատմագրությունը, փիլիսոփայությունը, բերականությունը, ճարտասանությունը դարձան այն հիմնաքարերը, որոնց վրա բարձրացավ հայ միջնադարյան հոգևոր մշակույթի շենքը: Այդ բազմաբովանդակ գրականությունը դուրս եկավ ազգային շրջանակներից և ձեռք բերեց համամարդկային պատմամշակութային նշանակություն: Սա քրիստոնեության ընդունման ակնառու հետևանքն էր, իր պետականությունը նոր կորցրած, բայց եկեղեցու շուրջը համախմբված, իր հավատքին ապավինած ժողովրդի ջանքերի պտուղը: Այդ մատենագրության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում պատմագրությունը: V դ. հեղինակներ Կորյունի, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Եղիշեի, Խորենացու, Փարպեցու երկերը անգնահատելի են ոչ միայն Հայաստանի պատմության, նրա քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և մշակութային կյանքի ուսումնասիրման, այլև կարևոր սկզբնաղբյուրներ են նաև հարևան ժողովուրդների պատմությունը հետազոտելու առումով, քանի որ հարուստ տեղեկություններ են պարունակում Վրաստանի, Աղվանքի, ամբողջ Կովկասի, ինչպես նաև Պարսկաստանի, Միջին Ասիայի, Բյուզանդիայի և Ասորիքի վերաբերյալ: Նույն արժանիքներով են օժտված նաև հաջորդ դարերի՝ Սեբեոսի, Հովհան Մամիկոնյանի, Ղևոնդի, Մովսես Կաղանկատվացու, Թովմա Արծրունու և այլոց երկերը:

Գիտական մեծ արժեք են ներկայացնում վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական, տիեզերագիտական, մաթեմատիկական, բերականական-ճարտասանական մտքի հուշարձանները: Դրանց շարքում իրենց յայն հնչեղությամբ, ժամանակի գաղափարական կյանքի ճշգրիտ արտացոլքով և համաշխարհային գիտական մտքի պատմությանը բերած ավանդով առանձնանում են ականավոր փիլիսոփաներ և գիտնականներ Եզնիկ Կողբացին, Դավիթ Անհաղթը և Անանիա Շիրակացին: Նրանց երկերում արտացոլված են ոչ միայն հայ իրականության գաղափարական երևույթները և բնագիտական մտքի նվաճումները, այլև անտիկ աշխարհից վաղ միջնադարի քրիստոնեական մշակույթին անցած փիլիսոփայական և բնագիտական տարբեր տեսություններն ու գաղափարները:

Այդ շրջանի հայ մատենագրության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում հարուստ թարգմանական գրականությունը, որը բարերար ազդեցություն է ունեցել հայ գիտական, աստվածաբանական, փիլիսոփայական մտքի ձևավորման վրա: Անտիկ փիլիսոփաների և վաղ քրիստոնեական շրջանի հեղինակների գործերը, թարգմանվելով, դարձան հայ դպրության հարազատ, անբաժանելի մասը: Եվսեբիոս Կեսարացու,

Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Հովհան Ոսկերերանի, Աբանաս Ալեքսանդրացու, Եպիփան Կիպրացու, Եփրեմ Ասորու և եկեղեցու հայրերի բազմաթիվ այլ երկերի թարգմանություններով հայ դպրությունը մեծ ծառայություն է մատուցել նաև համաշխարհային գրականությանը, փրկելով կորստից ոչ սակավ երկեր, որոնց բնագրերը չեն հասել մեզ: Նույնը վերաբերում է նաև անտիկ գիտության և փիլիսոփայության ներկայացուցիչների՝ Արիստոտելի, Պլատոնի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Դիոնիսիոս Թրակացու, Պորփյուր Փյունիկեցու, Թեոն Ճարտասանի և այլոց երկերի հմուտ թարգմանություններին, որոնք առանձնանում են իրենց ճշգրտությամբ և հայ տերմինաբանությանը բերած գիտական բառապաշարի ստեղծման մեծ ծառայությամբ:

Քրիստոնեության մուտքից հետո և նրա՝ աշխարհընկալման նոր սկզբունքների արմատավորման հատևանքով մեծ շրջադարձեր են կատարվել նաև հայ ճարտարապետության, քանդակի, որմնանկարչության, գրչության արվեստի և մանրանկարչության, երաժշտության և կիրառական արվեստի զարգացման ասպարեզում: Հոգևոր և նյութական մշակույթի այս բնագավառներում ևս ստեղծվել են դարակազմիկ արժեքներ, որոնք ազգային արվեստի զարգացման համար խաղացել են վճռական դեր, չափանիշ և ուղենիշ դարձել ամբողջ միջնադարի համար: Անշուշտ, լայնորեն օգտագործվել են ժողովրդական հնամենի ավանդույթները, անտիկ շրջանից եկող շինարարական արվեստի, քանահյուսության, երգարվեստի, կերպարվեստի ավանդական որոշ ձևերն ու եղանակները, սակայն այդ ավանդույթները վերամշակվել են նոր պայմաններին, նոր կրոնի և եկեղեցական մտայնության պահանջներին համապատասխան: Տեղական ճարտարապետության ավանդույթները, համադրվելով Ասորիքի, Փոքր Ասիայի և Միջագետքի վաղ քրիստոնեական պաշտամունքային կառույցների տարրերի հետ, V-VII դդ. ստանալով նոր ընթացք, առաջացրին տարբեր տիպի կառույցներ՝ բազիլիկ, նաև՝ գմբեթավոր բազիլիկ տաճարներ, ի վերջո մարմնավորվեցին խաչաձև-կենտրոնագմբեթ ուրույն մի կառույցի տիպի մեջ, որն այնուհետև տարածվեց Հայաստանով մեկ և Անդրկովկասի հարևան քրիստոնեական երկրներում:

Ճարտարապետության, կիրառական արվեստների և երաժշտության մեջ ցայտուն դրսևորվել է պայքարը հեթանոսական մշակույթի, գաղափարների և սիմվոլիկայի դեմ և շեշտված միտումը՝ ծառայել եկեղեցու կարիքներին, նրա գաղափարական ազդեցության հաստատման գործին: Այս բոլոր փոփոխություններն ու շրջադարձերը նոր էջ բացեցին հայ արվեստի և ճարտարապետության պատմության մեջ, հիմք հանդիսացան ամբողջ միջնադարի համար: Բնականոն զարգացման հետևանքով ճարտարապետությունն ու արվեստը՝ քանդակը, երաժշտությունը, մանրանկարչությունը, իրենց ուրույն ոճով և ձևերով նոր վերելք ու ծաղկում ապրեցին զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում, համընդհանուր մշակույթի մեջ մտնելով որպես հայ ժողովրդի գեղարվեստական հանճարի ավանդ:

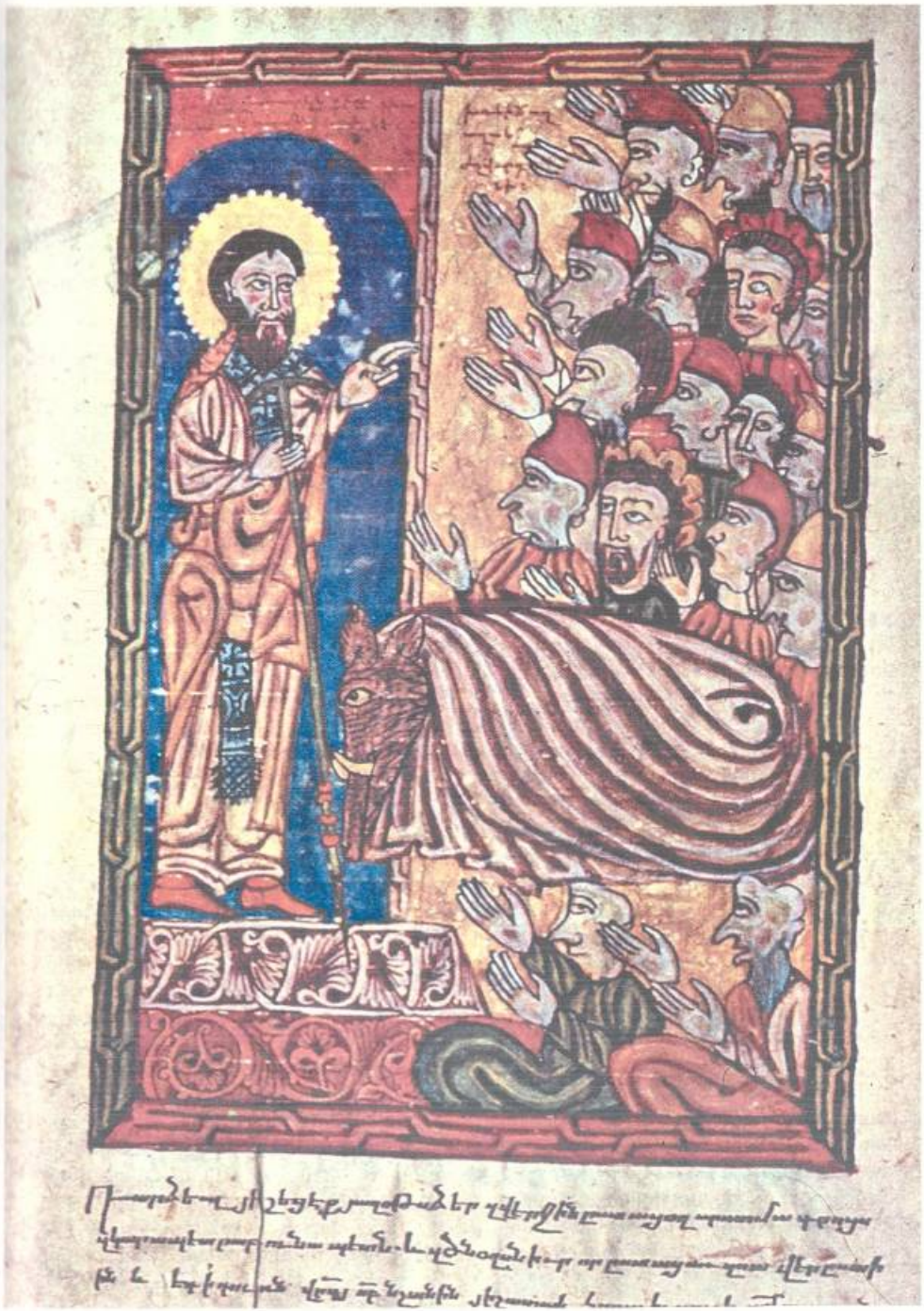
Քրիստոնեության ընդունումով արմատական, բովանդակային խոր փոփոխություններ են կատարվել հայ ժողովրդի կյանքում և նրան շրջապատող ընդարձակ աշխարհագրական տարածքում: Քրիստոնեությունը, որպես կրոն և գաղափարախոսություն, նպաստել է հայ հոգևոր մշակույթի անհնախաղեպ վերելքին ու հետագա զարգացմանը, ազգային ինքնագիտակցության զարթոնքին, մայրենի լեզվի և գրականության պահպանմանն ու ծաղկմանը, երկար դարեր համախմբել ժողովրդին, նկեղեցու շնորհիվ կապել ազգի տրոհված հատվածները:

Քրիստոնեության ընդունումով ոչ միայն բացվել է հայ ժողովրդի ստեղծագործական ուժերի անթեղված եռանդը, այլև ժողովրդական զանգվածներին տրվել է մի դրոշ, որի շուրջ համախմբվելով, սերունդներն անդուլ պայքար են մղել իրենց հայրե-

նիքի, պետության, լեզվի ու հոգևոր մշակույթի փրկության, պահպանման և զարգացման համար:

Դարեր շարունակ քաղաքական անբարենպաստ պայմաններում քրիստոնեական կրոնը և Հայոց եկեղեցին ծառայել են համազգային կյանքի կայունացմանն ու արտաքուստ միշտ սպառնացող վտանգի դիմագրավմանը: Այդ հավատի շնորհիվ, չնայած մեծ զոհերի, հայ ժողովուրդը դարեր շարունակ ապրել ու մաքառել է, ստեղծագործել և համամարդկային մշակույթի գանձարան մուծել իր անկրկնելի ավանդը:

ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՄՈՏ



Վարդան Բաղիշեցի, Գրիգոր Լուսավորչի աստվածուսույց խրատը , Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, ժողովածու 1569 թ. (Մատենադարան, ձեռ. 1920):

Հայկ Հակոբյան

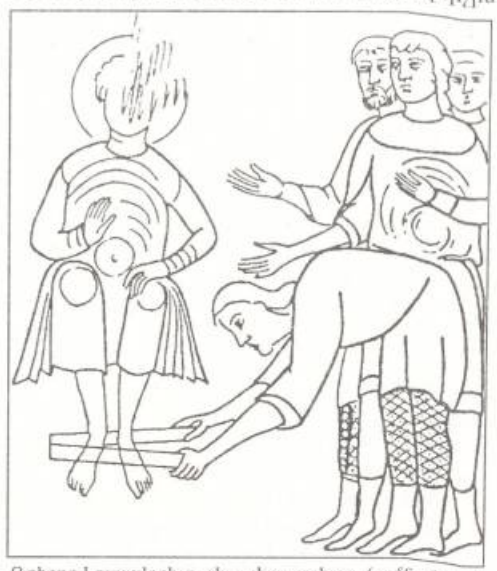
ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ԼԵԳԵՆԴԻ ՀԻՆԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԵՎ ՄԻՋԵՐԿԱԾՈՎՅԱՆ ՋՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԸ

Ագաթանգեղոսի Պատմությունն ավելի քան մեկ դար գտնվում է ուսումնասիրության դաշտում: Հայագիտության շատ երախտավորներ ծանրակշիռ ներդրում են կատարել այս արժեքավոր գրական-պատմական հուշարձանի աղբյուրագիտական հիմքերն ու կառուցվածքը բացահայտելու համար: Պատմականն ու առասպելականը տարանջատելու, հեռավոր ժամանակների ճշմարտացի պատկերը վերականգնելու հիմնական եղանակը XIX դ. վերջին և XX դ. սկզբին՝ «Պատմության» ղրվագները որոշակի սկզբնաղբյուրներից բխեցնելու օրինաչափ գործընթացն էր: Խնդրի առաջին լուսաբանողներից էր նշանավոր հայագետ Հ.Տաշյանը[1]: Ա. վոն Գուտշմիդը եզրահանգել է, որ Պատմության հեղինակն այլ սկզբնաղբյուրներից բացի օգտվել է նաև ժողովրդական բանավոր զրույցներից[2]: Գ.Տեր-Մկրտչյանը առարկայորեն ցույց է տվել, որ Ագաթանգեղոսն օգտվել է Գորիա և Շմոնի վկայաբանությունից[3]: Մ.Աբեղյանը Պատմությունը քննել է հայ ժողովրդական վեպի համատեքստում[4]: Ն.Մառը ենթադրել է, որ Գրիգոր Լուսավորչի լեգենդի հնագույն մշակողը եղել է Մեսրոպ Մաշտոցը կամ նրա շրջապատի որևէ հեղինակ[5]: Լուրջ նպաստ բերին հարցի ուսումնասիրությանը Ագաթանգեղոսի նախնական տարբերակին մասամբ ավելի մոտ կանգնած արաբերեն և հունարեն վարքերի հայտնաբերումն ու հրատարակությունները[6]: Ավելի հեռուն գնալով, Ն.Ադոնցը ակնթարթ զուգահեռներ է բերել փոքրասիական ու իրանական համեմատական դիցաբանությունից, կապելով, մասնավորապես, Լուսավորչի կերպարը մեռնող ու հարություն առնող աստվածության հետ[7]: Ի մի բերելով Ագաթանգեղոսի Պատմության առնչվող բանահյուսական սկզբնաղբյուրները, Կ.Մելիք-Օհանջանյանը եզրակացրել է, որ դրանք նախապես կազմել են չորս իրարից անկախ վիպական շարքեր[8]: Ագաթանգեղոսի Պատմության շուրջ ստեղծված հարուստ փաստական նյութն իր հերթին առաջադրում է նորանոր խնդիրներ, որոնց մի մասն անցյալում կամ քիչ ավելի այժմեական հնչեղություն ուներ, կամ էլ կարիք էր զգում նոր համեմատական նյութի: Նշված հեղինակներով ամենևին չի սպառվում հարցի մատենագիտությունը[9], և օրակարգի մեջ է Ագաթանգեղոսի Պատմության քննական նոր հրատարակությունը՝ հիմք ընդունելով հայտնի բնագրերը, հինարևելյան և հելլենիստական փիլիսոփայական, դիցաբանական ու պատկերագրական ժառանգությունը, քրիստոնեական դարաշրջանի վաղ աստվածաբանական գործերը, դրանց հարող պարականոն գրվածքները, հայերի ու հարևան հին ժողովուրդների աշխարհայացքին առնչվող տեղեկատու և տեսական բնույթի աշխատանքները: Մեր խնդիրը շատ ավելի որոշակի է. փորձել սահմանափակ թվով ղրվագների քննությամբ բացահայտել կառուցվածքի ու բովանդակության մասնակի և ընդհանուր առանձնահատկությունները:

Լուսավորչի լեգենդն ընդհանուր գծերով՝ նրա և Տրդատի հակադրման ու միության պատմությունն է, որ զարգանում է մեկի համար զոհումով, մաքրագործմամբ ու դարձով, իսկ մյուսի համար՝ վեհ գաղափարների համար կրած տառապանքներով,

ինքնազոհողությամբ ու դրան հաջորդած արժանի հատուցմամբ, պսակվելով քրիստոնեական գաղափարի հաղթարշավով Հայոց աշխարհով և հարևան երկրներով: Գրիգորի կենսագրության առանձին հատվածներ բավական նման են հին Աստվածաշնչյան սյուժեների[10], և նման ակնառու օրինակները բնականոն են. ընտրելով նոր գաղափարախոսության տարածման համար իրենց դժվարին ուղին՝ շատ նվիրյալներ կամա թե ակամա կրկնում էին իրենց սրբացած նախորդներին թե՛ տառապանքների և թե՛ հատուցման պահին: Ինչպես քրիստոնեության տարածման, անպես էլ նրան դիմակայելու հանգամանքներն ու եղանակները տարբեր միջավայրերում հաճախ նման էին հենց իրերի բերումով, թեև, անշուշտ, մեզ հասած հին վկայաբանությունները անմասն չեն մնացել Աստվածաշնչյան սյուժեները վերապրելու միջոցով քրիստոնեական բարոյականության հիմքերի կառուցմանը մասնակից լինելու վեհ մղումներից: Ինչքան էլ վարքերը նպատակաուղղված լինեին գալիք սերունդներին, նախատեսված էին նախ և առաջ ժամանակակիցների համար: Եվ քանի դեռ նոր գաղափարախոսությունն ու նրա հուշարձանները առաջին ինքնուրույն քայլերն էին կատարում՝ հեղինակների ու նրանց ունկնդիրների ներգործման ու ներշնչման առարկան պետք է բխեր ավանդական արժեքների հարթությունից: Հարուստ պատմական, բանահյուսական ու ազգագրական նյութը հնարավորություն է տալիս Աստվածաշնչյան որոշ սյուժեների և նրանց արձագանք երևացող անցքերի մեջ տեսնել ավելի հին՝ հիմնարար շերտեր, որոնք էլ կարող էին ավելի ուժեղ ազդակ ծառայել մի կողմից՝ Աստվածաշնչի առանձին մասերի, իսկ մյուս կողմից էլ՝ Ագաթանգեղոսի սյուժեների համար:

Գրիգոր Լուսավորչի լեգենդում նախ և առաջ ցայտուն է կերպարների ու սյուժեի երկփեղկվածությունը: Ջանազան կենցաղային պատկերների ու պնծանց բախման միջոցով է, որ դրսևորվում է գաղափարի դեմքն ու խորությունը: Գաղափարը մատուցվում է իրերի, մարդկանց, վիճակների զուգորդումով: Քրիստոնեության վեհությունը, հզորությունը, հանդուրժողականությունն ավելի շատ հիմնավորված են բևեռային պատկերներով, քան պաթետիկ (մասամբ, թերևս, հարատև մշակումների ու հավելումների արդյունք հանդիսացող) մենախոսություններով: Մարմնական ցավերն ու հոգու հաղթանակը տրված են դեռևս հին մտածողությանը բնորոշ գունային, կերպարային, բանականական, տարածական ու ժամանակային հակադրությունների միջոցով: Նյութի մատուցման՝ առաջին հայացքից պարզունակ և երբեմն անտրամաբանական թվացող ատաղձը Ագաթանգեղոսի Պատմության առավել հետաքրքիր հանելուկներից է: Դրվագներից մեկում, օրինակ, Գրիգոր Լուսավորիչը բացատրում է հին խորհրդանիշների ունայնությունը[11]: Հիմնավորելու համար «*զհրամանս Աստուծոյ, դարձուցանել զձեզ ի ստուգութիւն, ի ճշմարտութեան ճանապարհին*» Լուսավորիչը երկրային կռոտերին հակադրում է երկնային ուժը, բայց ինքնին հետաքրքիր է խոսքի մատուցման եղանակը. ունայնությունից «*դառնալ առ Աստուած կենդանի, որ արար զերկինս և զերկիր և զծով և զամենայն որ է ի նոսա...*»[12]: Հեղինակն աշխարհը դիտում է հեթանոսի աչքերով՝ այնքան սիրված Վահագնի ծնունդի կաղապարներով և երևույթներով[13]: Կարծել կարելի է, որ սա ժամանակի ու հեղինակի մտածողության եղանակն է կամ տուրք ավանդությանը: Հաջորդ՝ «*Եւ ետ կապել զնա ձեռս յետս, և արկանել գայլ ի բերան նորա...*» /69/ նկարագրության մեջ հարկավոր է զուգահեռներ տեսնել Նոր կտակարանին՝ «*Միաւսիկ ես առաքեմ զձեզ իբրեւ զոչխարս ի մէջ գայլոց... եղերուք այսուհետեւ խորագէտք իբրեւ օձս, եւ միամիտք իբրեւ զաղաւնիս: Զգոյշ լինիջք ի մարդկանէ. զի մատնեսցեն զձեզ յատեանս, եւ ի ժողովուրդս իւրեանց տանջեսցեն զձեզ...*» /Մատթ. Ժ 16-17/: Բառացի հասկանալիս գուցե անտեղի լիներ շեշտադրել գայլերին մատնված անգեն էակի ապրումները: Սակայն Աստվածաշունչն ունկնդրող առաջին քրիստոնյաների համար մոտիվն ուներ առնվազն երեք նշանակություն՝ բառացի (մարմնական), բարոյական (հոգեկան) և միստիկական (հոգևոր)[14]: Հետևաբար, զույգ սյուժեներում ներկայացված գայլերն ու գոհերը պետք է հին միջավայրում վերապրած ավանդական մակդիրներ լինեին: Ավազը հավասարապես վերաբերում է հաջորդ հատվածին, ուր Լուսավորչին



Գրիգոր Լուսավորիչը «կապեալ ոտիւք» (որմնանկար), Անիի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոռենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիեերիի)

«*կապեալ ոտիւք և կապեալ ձեռօք և կապեալ պարանոցաւ,* – նետելով, – *ի միրապն ներքին*»: Ի տարբերություն Նոր կտակարանի հիշյալ տողերի՝ այստեղ երիցս շեշտված է մարդուն արգելելը՝ ոտքից գլուխ, վարից վեր, ապա ներկայացված է Վաղարշապատ ձմեռելու մեկնող Տրդատ արքան /122/: Մարմնական մակարդակի վրա հակադրված են ոչ միայն կապվածն ու ազատը, այլև երկուսին հասած բաժինը. մի դեպքում՝ մոտալուտ մահը, մյուսում՝ երկրային հանգիստը: Հակադրության մեջ են նաև գույները ու ջերմությունը՝ մութ և այրող վիրապը և լուսավոր ու սառը ձմեռը[15]: Հաջորդ դրվագներում կայուն շարունակվում է հակադրությունների զուգակշիռը, միայն այն տարբերությամբ, որ հերոսն այժմ հաղթողի դիրքում է: Ժամանակ անց Գրիգորին հանեցին վիրապից «*և անդէն հանդերձս մատուցեալ զգեցուցին նմա*»: Սրա կողքին՝ «*Յայնմ ժամանակի... ելեալ թագաւորն յերամէ խոզից՝ դիւին առեալ ածէր ընդ առաջ նորա մերկ խայտառակ: Եւ նախարարքն արտաքոյ քաղաքին սպասէին նոցա*» /219/: Մի դեպքում՝ մերկ, հանդերձավորվող Գրիգորն է, մյուսում՝ «*մերկ խայտառակ*» Տրդատը: Առաջինը ելնում է մութ վիրապից, երկրորդը՝ «*ելեալ... յերամէ խոզից*»: Ջույգ կերպարները մի պահ հավասարակշռված են, բայց կրկին ուղիները հակադիր ընթացք են ստանում: Գրիգորին «*խնդրութեամբ առին գնացին յԱրտաշատ քաղաքէ, տանել ի Վաղարշապատ քաղաք*» հաղթված արքայի նստավայրը: Իսկ ինքը՝ արքան, այս ուրախ հենքի վրա կրկին խավարն ընկղմվելու սարսափով՝ «*առ վտանգի տարակոյսի ցատղն*»: Նրբորեն հակադրված են վիճակներն ու շարժման տրամագծորեն փոխված ուղղությունները: Սրա ականատեսներն ու դատավորներն են նախ՝ Տրդատը, ապա՝ նախարարները և հետո՝ նրանց թիկունքում կանգնած քաղաքը: Նույն ինքը, որ մոռացված էր, տեսանելի է, իսկ արքան, ընդհակառակը, խառնված է եղեգներին ու վայրի գազաններին:

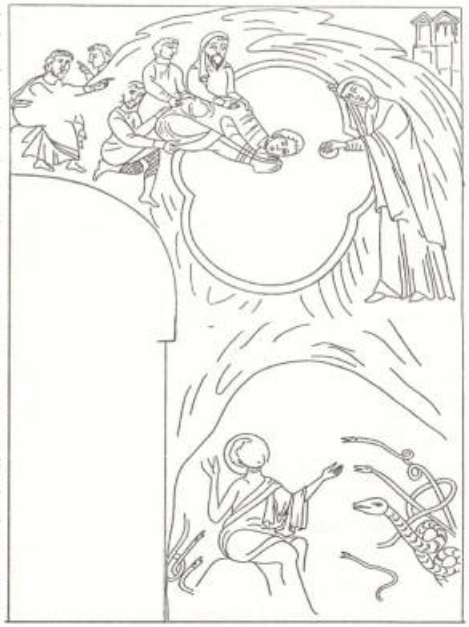
Մթից ու մահվանից Լուսավորչի վերելքի ուղին հաջորդաբար անցնում է արքայից դեպի հեթանոսների ամբոխը: Մի անգամ ևս Գրիգորն անցնում է նույն ուղին, բայց շրջված հաջորդականությամբ ու հաղթական երթով: Այստեղ էլ անվնաս կանգնած Գրիգորն է՝ շրջապատված մոլեգին ամբոխով, ազատն ու անազատները, անհատն ու ոհմակը /220, 246/: Շուտով մեռածներից վերադարձած Գրիգոր Լուսավորիչը կշտամբում է արքային մեղսակից ամբոխին[16]: Նույն բառին տարբեր, նաև հակադիր, երանգավորում տալով՝ Լուսավորիչը շարունակում է. «*...և դուք զի մեռեալ էիք ի մեղս ձեր՝ անաւաղիկ մեռեալքդ ի ձեռն մեռելոյս կենդանանայք*» /251/: Ողջերը կենդանանում են

մեռածի կողմից[17]: Վիճակների, դիրքերի, միջավայրերի, բանակների ու գույների դուալիզմով է առանձնապես հարուստ հետևյալ հատվածը, որ խորապես ազդված է ինչպես Հովհաննի հայտնության դրվագներից, այնպես էլ տեղական հին արմատներից[18]: Սև այծերին բանականապես հակադրված են սպիտակ գառները, իսկ ելակետային նույն այս սևին՝ կրկին ջուրն անցած լուսագեղմ հոսանքը: Սրան էլ հաջորդում են թուխ գայլերը, որ քշվում տարվում են թևավոր լուսեղեն հեղեղով: Կարմիրը ծառայում է որպես սահմանային գույն մահվան ու կյանքի, սև և լուսավոր ափերի միջև[19]: Ագաթանգեղոսի Պատմությունում կիրառվող մյուս կառուցվածքային առանձնահատկությունը երևույթների պատկերավոր նույնացումն է. «*Եւ բղխեաց աղբիւր յորդաբուղխ, և հոսեցաւ ծաւալեցաւ ընդ դաշտս ամենայն, և ելից առ հասարակ՝ որպէս ակն բաւեաց: Եւ եղև ծով լի և կապուտակագոյն, և երկնագոյն երևեցաւ դաշտք առ հասարակ...*» /739/: Աղբյուրն ու աչքը ստանում են այլաբանական ընդհանրություն[20]: Հակադիր տարածական ոլորտները՝ երկիրն ու երկինքը, նրբորեն նույնանում են երկնային դաշտերի պատկերով: Կարծես մեր հեղինակը մտովի վերադառնում է նախնական տիեզերական վիճակին, երբ երկինքն ու երկիրը դեռևս անբաժան միասնության մեջ էին:

Նյութի կառուցվածքային առանձնահատկությունները և բովանդակության շերտերը մատուցելու Ագաթանգեղոսյան ոճը ճիշտ հասկանալու համար հարկ է ի նկատի առնել, որ վաղ միջնադարում ստեղծվող և սովորաբար բանավոր մշակույթից սնվող վարքաբանական բնույթի հուշարձանները գրական մշակման ենթարկված ու, հետևաբար, նոր որակի բանահյուսական գործեր էին: Դրանք շրջապատող իրերից ու երևույթներից դեռևս չէին առանձնացած ու դիտվում էին վերջիններիս հետ մի բնական ընդհանրության մեջ: Ուստի այս կարգի գրավոր գործերը տրված էին ոչ թե ուղղակի ընթերցանության համար, այլ որպես ուղենիշ, գլխավոր մոտիվ՝ քարոզչի ու կենդանի լսարանի կողմից ծավալելու, մեկնելու, վերապրելու, անցյալին առնչվելու նպատակով[21]:

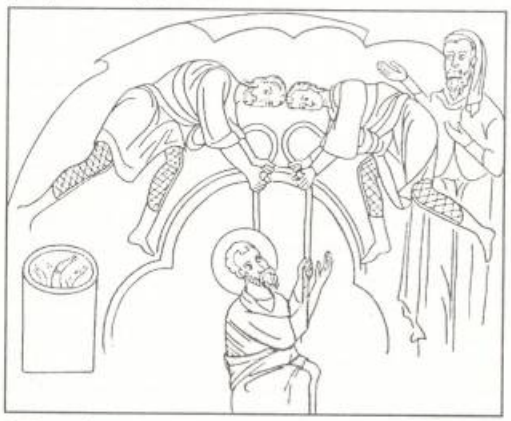
Ագաթանգեղոսի Պատմության այս դրվագները՝ հագեցած բովանդակությամբ, հարուստ ներկապնակով ու դինամիզմով հանդերձ, ընդամենը արտաքին շղարշ են հիմնավոր շերտերի համար: Կենցաղային ձևավորում ունեցող մոտիվները հանկարծ լուսավորվում են զանազան դիցաբանական մանրամասներով կամ էլ ամբողջական հիմքով: Այս ներքին՝ թաքնված բանահյուսությունը երկակի արժեք ունի. այն, ինչ բանավոր վիճակում կազմում էր իմաստային բովանդակությունը, գրավոր հուշարձանում ընդունում է կառուցվածքային բնույթ, և այս կենտրոնական դիցաբանական կերպարը, աներևույթ լինելով հանդերձ, ապրում է փոխաբերությունների զանազան կաղապարների մեջ. այն կարելի է վերծանել, լույս աշխարհ դուրս հանել միայն արհեստականորեն[22]: Այս ներքին կառուցվածքը պարտադրված է հեղինակին այնքանով, որքանով նա մտածում է հին կերպարներով, բայց վերջիններս չեն կաշկանդում ստեղծագործական միտքը, այլ նպատակաուղղում են այն: Գայլ(եր)ի երախը նետված Գրիգոր Լուսավորիչը[23] և զուգահեռ ավետարանական սյուժեն ստանում են նոր խորհուրդ ու հնչեղություն: Դրանք կենդանանում են Ագաթանգեղոսյան մյուս դրվագում /740/ և համաշխարհային ծառի մասին հին պատկերացումների մեջ: Վերջիններիս համածայն, համաշխարհային ծառը բաժանված էր երեք հորիզոնների՝ արմատներ, բուն, սաղարթ: Դրանցից միջինի տարբեր հարկերը հատկացված էին առանձին սմբակավոր ու գիշատիչ կենդանիների՝ աստվածային գազանների[24]: Սև այծը գրավում էր բնի ստորին հատվածը, իսկ դրան համարժեք գեղմը կամ բուդդ Աստծու առաջ փռված զոհ ծածկոց էր[25]: Գայլի ու այծի զույգը սերտորեն կապված էր կյանքի ու մահվան շրջափուլի հետ[26] ու խորհրդանշում էր հերոսի ծնունդը[27]: Քանի որ գայլը գրավում էր ծառի միջին հատվածի բարձրագույն կետը՝ այն մյուս կենդանիների առնչությամբ ցուցադրում էր

հոգու վերընթաց շարժումը ծառի արմատներից դեպի սաղարթ (անդրաշխարհից՝ երկինք ու կյանք), օրինակ, օձ – եղջերու – այծ – գառ – գայլ – արծիվ հաջորդականությամբ: Ագաթանգեղոսյան տեսիլի գետը բաժանում է մեռածների ու ողջերի՝ սև այծերի – թուխ գայլերի ու սպիտակ գառների աշխարհները՝ սահմանազատելով արյան կարմրով: Այս վարագուրված սյուժեն նոր ուժ է հաղորդում տեսածին՝ ակնարկելով Գրիգորի շուրջ խմբվող մարդկային հոտի վերածնունդը: Դրա կողքին տեսիլի հեղինակային մեկնությունը /753-754/, որ գուցե ավելի ուշ հավելում է բուն գործին, պարզունակ ու միակողմանի է[28]: Այստեղ ակնարկվող երեք հորիզոնները մեկ այլ դրվատորում են ստանում «*կապեալ ոտիւք և կապեալ ձեռօք և կապեալ պարանոցաւ... և իջուցանել ի վիրապն ներքին*» /122/ տողերում. մարդը համադրվում է հավերժ կենդանի բույսի, իսկ նրա մարմինը՝ արմատների, բնի ու սաղարթի (*ոտիւք, ձեռօք, պարանոցաւ*) հետ: Սակայն սա չէ դրվագի հիմնական միտքը: Հնագույն ծեսը մահը ներկայացնում է աստատազրկման միջոցով: Գրիգորը զոհ էր՝ մատուցված հենց մշտադալար բույսին: Հին խեթական մի ծեսում «վայրի ոչխարը հավերժ կանաչ ծառի տակ արծակվեց, ընծառյուծը կարևոր տեղում արծակվեց, գայլն (էլ) վերևում արծակվեց, առյուծը ծառի հիմքի մոտ արծակվեց»[29]: Էյա համաշխարհային ծառի մոտ արծակված, ուստի և կենդանացած էակներին ծեսի նախորդ փուլում նույն տեղերում և նույն հերթականությամբ կապում էին: Գրիգոր Լուսավորչի իջեցումը վիրապ շատ ավելի ուժեղ տպավորություն է գործում հենց երիցս կապելու պատճառով: Մարդուն ոչ թե իջեցնում են ուղղակի ֆիզիկական վախճանի, այլ կանխավ դատապարտում են ծիսական մահվան (*կապեալ... և իջուցանել*)[30]: Քիչ անց /122/ տրված է կյանքի ու անդրաշխարհի (վիրապի) տարածական հակադրությունը. «*...խաղացուցանել զնա յԱյրարատ գաւառ, և տալ զնա ի դղեակ բերդին Արտաշատ քաղաքի, և իջուցանել ի վիրապն ներքին, որ անհնարին էր խորութեամբ, մինչև անդէն մեռցի: ...Եւ ինքն իսկ բազատորն խաղայր գնայր ի ձմերոց յԱյրարատ գաւառ, ի Վաղարշապատ քաղաք, ի Հայոց աշխարհ յարևելս*»: Թեև Վաղարշապատը Արտաշատից արևմուտք է տեղադրված, սակայն, հենց թաքնված բովանդակությանը տուրք տալով, Ագաթանգեղոսն ընտրում է միանգամայն օրինաչափ լուծում՝ Արտաշատի մութ վիրապին հակադրելով Վաղարշապատը «*յարևելս*»: «Սև» և «լուսավոր» քաղաքների ծիսական դիալեկտիկական կապն ավելի տեսանելի է Ագաթանգեղոսի հետևյալ տողերում, ուր Օտա նախարարն առաքված է դեպի վիրապ. «*Վասն կապելոյն Գրիգորի եկեալ եմ, տանել զնա*» /217/: Հյուծված Գրիգորը չի պատասխանում վերը կանգնած նախարարի գոչյունին «*ի ձայն մեծ*» /218/: «Մեռածը» և վերևում կանգնած ողջերը միմյանց չեն լսում ու չեն տեսնում: Պարանի մի ծայրը մահվան աշխարհում է, մյուսը՝ լույս: Այն



Գրիգոր Լուսավորչին «իջուցանել ի վիրապն ներքին» (որմնանկար), Անիի Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոնենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիերիի)

կտրված ու վերստին միացված է («*Եւ եկին բերին կարս պարանաց երկայնս և ստուարս, և կցեցին ի իջուցին ի ներքս ...*») /218/: Գրիգորը պինդ կառչելով այս կյանքի թելից, «*վաղվաղակի շարժեաց զպարանն, և բոմն հարեալ ունէր*» վեր է հանվում: Իրական վերելքը շեշտված է ծիսական՝ երկրորդ ծննդյամբ. «*և անդէն հաղերձս մատուցեալ զգեցուցին նմա*», միևչդեռ նույն համատեքստում թագավորի հանդերձազրկումը՝ «*նորա մերկ խայտառակ*» վիճակը, թագավորական նշաններից զրկում (հմմտ. 190) և հրաժեշտ է այս կյանքին /219/[31]: Այս զգեստավորումը հիմնավորում է հերոսի տեղաշարժը մութ Արտաշատ քաղաքից լուսավոր Վաղարշապատ: Նշված Ագաթանգեղոսյան սյուժեն աղերսներ ունի էպիկական զույգ հերոսների՝ մի քաղաքից հեռանալու (կամ արտաքսվելու), նորը կառուցելու և ապա ելակետը հաղթանակով վերադառնալու կաղապարի հետ[32] և նախորդում է հայկական էպոսի համարժեք գաղափարին[33]: Նույն միտքը քիչ անց /251/ ակնարկվում է Գրիգորի կողմից ծիսականորեն մեռածների կենդանացումով («*մեռեալդ ի ձեռն մեռելոյս կենդանանայք*»): Ներքին կառուցվածքի համար սա լիովին ընդունելի է, քանի որ կենդանի մարդիկ կույր են մեռածների, իսկ մեռածները՝ ողջերի նկատմամբ, ու շփումը նրանց միջև անհնարին է[34]: Ուշագրավ է ուղղաձիգ միջնորդված գործողությունների հաջորդականությունը. նախ՝ Աստված Գրիգորին «*ապրեցոյց ի մահուանէ, որ յաչս ձեր մեռեալ համարեալ էի, որպէս և*» Գրիգորը մեղավորներին կյանքի կոչի՝ «*ի ձեռն մեռելոյս* (հանձին Գրիգորի – Հ.Հ.) *կենդանանայք*» /251/:



Գրիգոր Լուսավորչին Խոր վիրապից հանելը (որմնանկար), Անիի Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոնենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիերիի)

Ագաթանգեղոսը բազմիցս շեշտում է խտոնիկ միջավայրը՝ թե՛ վիրապի և թե՛ եղեգնուտի առնչությամբ. «*վասն դժնդակ չարաշունչ դառնութեան տեղւոյն, վասն կարակուռ տղմին, օձախառն բնակութեան և խորութեանն*» /124/: Սա եռամաս տիեզերքի ստորին տիրույթն է («*... զերկնաւորս և զերկրաւորս, և զանդարամետականսն...*») /490/: Սա «*ի սանդարամետս անդնդոց*» է /735/, որտեղից մահկանացուն չի վերադառնում. «*...յօձիցն իսկ տեսեալքն նոյնժամայն սատակեալ իցէ*» /215/: Ուշագրավ է, ինչպես նկատել է Ն.Ադոնցը, որ Հին կտակարանի հունարեն բնագրի Դիոնիսոսը հայերենում թարգմանված է Սպանդարամետ[35]:

Բաքոսյան բնույթի աստվածություններին Գրիգորն ու Տրդատը մերձենում են նախ իրենց ծիսական մահվամբ ու կերպարանափոխվելու ունակությամբ: Դիոնիսյան տոների մասնակիցների նմանությամբ՝ բոլոր քաղաքացիները «*դիւահարեալք մոլեգնէին*» /213/: Ջանգվածային այս քաոսի մեջ անվնաս կանգնած Գրիգոր Լուսավորիչը շրջապատված է ինքնախոշտանգող մարդկանցով, որ «*դիւահարէին և փրփրէին առաջի նորա*» /220/, «*իջեալ ի գետին ընդ մոխիր բազալեալ*» /243/: Ինչպես Քաքոսը՝ Տրդատը ևս կենդանակերպ է, «*բայց... ի մարդկապէսն խօսելոյ*» /763/: Գրիգորին շրջապատած տառապյալ ամբոխը կարծես պաշտպանված է սրբազան շրջանով՝ աներևույթ ցանկապատված տեմենոսով: Այս սրբազան գոտին լքող մարդիկ դևերի ճնշմամբ ինքնախոշտանգվում էին /246/: Նույն լուսավորված դաշտն է առկա նաև Գրիգորի տեսիլում

/735/: Լույս աշխարհ ելնելուց հետո Գրիգորի խտոնիկ էությունը շարունակվում է նոր հանգամանքներում՝ մարդկանցից մեկուսանալով, մենակ չենք մտնելով /760/ ու հնձանում մի քանի օր միայնակ աղոթելով /224/: Ոչ պակաս տպավորիչ պետք է լիներ վաղմիջնադարյան ընթերցողի համար արքայի ծպտյալ վիճակը, որ սոսկ ֆիզիկական արատների բողարկում չէր. «*Այլ կայր պատեալ զերեսան գլխովն հանդերձ՝ արկեալ գիրեսս բոյծ, և կայր երևոյթ տեսլեամբ ի մէջ ժողովրդոցն*» /763/: Այն կարծես տեսանելի է դարձնում հին միաստեղիաները, սրբազան գոհարերության տեսարանները, որ կենդանու մորթուն փոխարինող գլխաշորով աշխարհիկ միջավայրից մի պահ մեկուսացած անձր գոհաբերության է կատարում: Միևչդեռ Պատմության մի հատվածում /744/ տեսիլի մեջ իջած երեք փոքր ու կենտրոնական ահռելի սյուները համեմատվում են հոգևոր հաստատության մասերի հետ, համատեքստը նախ երևույթը տանում է «պյատոնական» գաղափարների ոլորտը: Մեծ այան խարիսխը՝ բլրի մեծությամբ, ոսկուց էր, բոնը՝ հրեղեն, խոյակը՝ ամպեղեն, այն պսակող խաչը՝ լուսեղեն /736/[36]: Նյութերենը անցում է կատարում գաղափարների, ժամանակավորը՝ հավերժի: Հին ժողովուրդների, մասնավորապես, հույների պատկերացումներում դրանց համարժեք էին արտաքնապես միանման մարդիկ ու ոգիները, որոնց էական տարբերությունը ներքին խտության մեջ էր. մարդիկ նյութական էին, իսկ ոգիները՝ երերային կամ լուսեղեն[37]: Ուշագրավ է Ագաթանգեղոսի տված նյութական վիճակների սանդղակը. պինդ (ոսկի), հեղուկ (արյուն), պլազմա (հուր), լույս (հմմտ. կարմիր, ամպեղեն, հրեղեն, լուսեղեն /737/):

Վերը բերված դրվագների քննությունը պարզում է Ագաթանգեղոսի Պատմության բազմաձևանակ էությունը, մակերևույթին տարածված գրավիչ բովանդակության խորքում հիմնավորված հնագույն առասպելական շերտի առկայությունը: Վերջինս րոն սյուժեի հետ դաշինքի մեջ էր և օժանդակում, բազմակողմանի լուսավորում էր այն: Ավանդականի ու նորի այս ներդաշնակ համակեցությունն ավելի է կարևորում Պատմության ընդհանուր հորինվածքի կառուցվածքային սկզբունքների քննությունը: Միևնույն ժամանակ այն հնարավորություն է տալիս հիմնական իրադարձությունները քննել ոչ միայն վերջիններիս, անշուշտ, ներգործած բիբլիական ու վարքաբանական նյութի, այլև ընդհանուր դիցաբանական «թափառող» սյուժեների տեսանկյունից: Ջնով՝ կենցաղային դեպքերին աստվածաբանական արժեքավորում ու մեկնություն տալով հանդերձ, Ագաթանգեղոսի վեպում հավաքված զանազան մոտիվներն այնքան ներդրեն են միահյուսված ընդհանուր հենքին, որ ենթադրել են տալիս նրան նախորդած՝ հին ու հեղենիստական Հայաստանի լայնածավալ մշակութային դաշտում, Առաջավոր Ասիայի և Միջերկրածովի ավազանի ժողովուրդների միջավայրում ընդացած բանավոր ու գրավոր գործուն մշակումների փաստի գոյությունը[38]: Ստորև ներկայացվող զուգահեռ սյուժեներից մեր համար հիմնականի՝ Ագաթանգեղոսի Պատմության առանցքն ունի զարգացման հետևյալ ընթացքը: Տրդատ արքան տեղեկանում է, որ իր զինակից Գրիգորի հայրը արքայասպան Անակն էր (հանցանքի մոտիվ): Ջանգազան ծանր փորձություններից հետո Գրիգորը չի հրաժարվում իր հավատից: Նրան կապելով տանում են Արտաշատ և նետում դրյակի խոր վիրապը: 13 (15) տարի նա մոռացության է ենթարկված[39]: Երազ տեսնելով՝ *կին ոմն այրի* հանճն է առնում օրական մեկ հաց՝ «*ամենն ընկանակ մի արարեալ պատրաստական ընկենուլ ի ներքս ի խոր վիրապն*» /124/: Տրդատ արքան իր մեղքերի համար ոչ պակաս ծանր դատաստանի է ենթարկվում: Նրա քույրը՝ Խոսրովիդուխտը, երազ է տեսնում /214/, և այսպես մտաբերում են արքային ապաքինելու ընդունակ միակ մարդուն՝ բանտարկված հերոսին: Հետևում են նոր, ավելի սպառնալից տեսիլներ /216/: Արտաշատ ուղարկած մի նախարար ձայն է տալիս Աստծու ողորմությամբ ողջ մնացած Գրիգորին /218/: Լույս աշխարհ հանած

հերոսն այլակերպված է՝ սաստիկ հյուծված. «*...և տեսին զի թխացեալ էր մարմին նորա իբրև զածուղ սևացեալ...*» /219/[40]: Գրիգորին խնդությամբ տանում են Նոր քաղաք, և ճանապարհին նրան ընդառաջ է ելնում կենդանակերպ ու ցավերից տանջվող Տրդատը: Գրիգորն իր Տիրոջն ընդունելու պայմանով և երկնային օգնությամբ ապաքինում ու մարդկային կերպարանքի է բերում մոլագար քաղաքացիներին ու Տրդատ թագավորին: Նոր հավատը տարածվում ու հաղթանակում է:



Դանիելը առյուծների գրում

Հռչակավոր Զրադաշտը, նույնպես թագավորի հրամանով, փակվում է Zendani gah-ում, ուր մի բարեպաշտ ամեն օր հաց էր ձգում[41]: Աքեմենյան Արևելքի բնությանն ու պատմական դեպքերին հարմարեցված հայտնի սյուժեում զորավար ու կուսակալ Դանիելին կեղծ մեղադրանքով (մոտիվ) կանգնեցնում են թագավորի դատաստանի առաջ: Դարեհ արքայի հրամանով Դանիելին նետում են առյուծներով հորը: Մեղադրանքն այն է, որ Դանիելը փոխարեն արքայի, երկրպագել է իր աստծուն: Տերը փրկում է Դանիելին, իսկ արքան հրաժարվում է ընթրելուց ու խորտիկներից: Նույն Դարեհը, մտահոգված մոտենալով հորին, առավոտյան ուրախությամբ այնտեղից դուրս հանել է տալիս Դանիելին և ապա պատժում մեղավորներին: Արքան հրահանգում է հարգել ու պաշտել «*Աստուծոյն Դանիէլի*» /Դանիէլ Զ/: Դանիելը մեկնում է իր տեսիլքը /Է-Ժ/: Բուն՝ կենցաղային սյուժեի համար արհեստական ու պարտադրված են հետևյալ հանգամանքները. Դարեհը հրաժարվում է ընթրել, ուրախ է Դանիելին հորից հանելու համար, կոչ է անում պաշտել նրա Տիրոջը:

Նյութին առնչվող, բայց ավելի հին Աստվածաշնչյան մի այլ սյուժեում արտահայտված են վերոհիշյալ հիմնական մոտիվները. կոնֆլիկտը ծավալված է դեռ անհատի ու տարբեր անձանց ու խմբերի միջև: Ընդդիմադիր կողմերը չեն բնեռացված հակամարտ զույգի, իսկ հերոսին փորձությունների ենթարկող անձանց կողքին ակնարկված է նաև գազան: Չափազանց հարուստ, հավաքական այս պատմության հիմնական անցքերի համաձայն՝ Հովսեփը իր հոր՝ Հակոբի ամենասիրելի որդին է ու երազներում պայծառատես, հետևաբար՝ ատելի եղբայրներին (հանցանքի մոտիվ) (Ծննդ. ԼԷ 1-11): Վրայից հանելով ծաղկազարդ պատմուճանը, եղբայրները Հովսեփին նետում են անապատի հորերից մեկը: Սրանով եղբայրներից Ռուբենը կանխում է արյունահեղությունը: Հորը ջրազուրկ է: Եղբայրները նստում են հաց ուտելու: Հովսեփին հորից քաշել-հանելով, եղբայրները նրան վաճառում (գոհում) են: Եղբորը կորցրած Ռուբենը վշտից պատառոտում է իր հագուստները: Թաթախելով պատմուճանը զոհած ուլի արյան մեջ՝ եղբայրներն այն ուղարկում են հորը: Հակորը կարծելով, թե որդուն գազան է հոշոտել, պատառոտում է իր հագուստները, քուրձ կապում մեջքին ու սգում /ԼԷ 23-34/: Դահճապետի կինը օտար երկրում փորձում է գայթակղել Հովսեփին, վերջինիս շորերը կեղծ պատճառ են նրան բանտ նետելու համար. Աստված նրա հետ է /ԼԹ/: Հովսեփը մեկնում է երազներ /Խ, ԽԱ/, մարդկանց փրկում սովից ու տեղավոխում Եգիպտոս /ԽՋ-ԽԼ/:

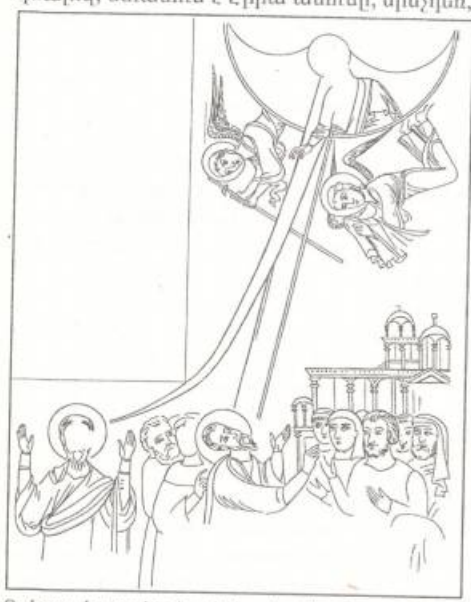
Հերոդոտոսը մ.թ.ա. V դ. գրում է, որ գոթերը չեն մեռնում, այլ գնում են Սալմոքսիս աստծու մոտ: Սակայն ավելացնում է, որ Հելլեսպոնտոսի և Պոնտական հույներից

ինքը լսել է, որ այս Սալմոքսիսը եղել է մարդ և Պյութագորասի ստրուկը Սամոս կղզում: Ժամանակ անց՝ վերադառնալով հայրենիք, «Սալմոքսիսը հրամայեց կառուցել իր համար **ստորգետնյա հանգստարան**: Երբ այս հանգստարանը պատրաստ էր, Սալմոքսիսը **կորավ** թրակիացիների միջից, **հջավ ստորերկրյայք** ու այնտեղ ապրում էր երեք տարի: Թրակիացիներն էլ խիստ կարոտում էին նրան և ողբում՝ որպես մեռածի: Չորրորդ տարին, սակայն, Սալմոքսիսը նորից հայտնվեց թրակիացիներին, և նրանք այսպիսով հավատ ընծայեցին նրա **ուսմունքի** նկատմամբ»: Հերոդոտոսը լրացնում է, որ ինքը չի հերքում «նրա և ստորերկրյայքի պատմությունը, բայց և շատ էլ չի հավատում», այնուամենայնիվ ենթադրելով, «որ այդ Սալմոքսիսն ապրել է Պյութագորասից շատ տարիներ առաջ»[42]:

Սրանից չորս հարյուրամյակ հետո էլ հավատում էին, թե «ինչ-որ մի գոք՝ Զամոլքսիոս անունով, եղել է Պյութագորասի ստրուկը: Նա փիլիսոփայից ստացել էր որոշ տեղեկություններ երկնային երևույթների մասին, իսկ այլ տվյալներ էլ՝ եգիպտացիներից... Հայրենիք վերադառնալով, Զամոլքսիոսը իշխանների ու ժողովրդի մեջ պատվի արժանացավ՝ որպես երկնային երևույթների մեկնիչ: Վերջիվերջո նրան հաջողվեց թագավորին համոզել իրեն դարձնել գահակից, որպես մարդու, որն ընդունակ է **բացահայտել աստվածների կամքը**: Սկզբում նրան տվին միայն իրենց մոտ **ամենից պաշտելի** աստծու **քրմի պաշտոնը**, իսկ հետո՝ հենց իրեն հայտարարեցին աստված: Զամոլքսիոսն իր համար ընտրեց (քանակվայր) ինչ-որ բարանճավային տեղ, անմատույց ուրիշ մարդկանց համար, և այնտեղ էր անցկացնում կյանքը, հազվադեպ հանդիպելով մարդկանց, բացառությամբ թագավորի ու իր սպասավորների: Թագավորը նրան օժանդակում էր, տեսնելով, որ ժողովուրդն ավելի հոժար, քան առաջ, ենթարկվում է իրեն, համոզված, որ ինքը հրահանգները տալիս է աստվածների խորհրդով...»[43]: Անառարկելի ընդհանրություններ կան Գրիգոր Լուսավորչի ու այս վերջին երկու սյուժեների միջև[44]: Բերված օրինակներում դեպքերը զարգանում են արքայի և քրմի կամ էլ ճանաչված անձի շուրջ: Վերջինիս լավագույնս համապատասխանում է մի հունական լեգենդի հերոս՝ ոմն Արիստեոս, որը կորչում, ապա հայտնվում է Պրոկոնեսոսում, հետո էլ սրա ուրվականը հայտնվում է Ապոլոնի անունից՝ Մետապոնտոսում և, աստծու պատգամը հաղորդելով, չքանում կամ ընդունում ապոլոնյան ագռավի կերպարանք[45]: Թրակիական-հունական լեգենդներն, ինչպես տեսնում ենք, հիշատակում են Պյութագորասին, նրա ստրուկ Սալմոքսիսին և ապոլոնյան տիպի աստվածության: Իր՝ Պյութագորասի կենսագիրները պատմում են, թե նրա հոգին վերարձակվում էր տարբեր մարդկանց մեջ. նա հիշում էր նախորդ կյանքերի անցքերը, որով պարտական էր Հերմեսին: Սակայն ամենահետաքրքիրը մեր առարկայի համար՝ Դիոգենես Լաերտացու տեղեկությունն է. «...հայտնվելով Իտալիայում... Պյութագորասն իր համար **գետնի տակ** սարքեց բնակարան, իսկ **մորը** կարգադրեց գրի առնել տախտակների վրա այն ամենը, ինչ և երբ տեղի ունենա, իսկ **տախտակները գցել** իրեն, մինչև որ ինքն /այնտեղից/ դուրս գա: Մայրն այդպես էլ անում էր, իսկ Պյութագորասը, որոշ ժամանակ սնվելով, **դուրս եկավ**, դալկացած՝ ինչպես կմախք, ներկայացավ ժողովրդական հավաքին և հայտարարեց, թե իբր եկել է Հադեսից, ընդ որում՝ կարդաց այն ամենի մասին, ինչ որ կատարվել էր նրանց հետ: Կարդացածից բոլորը ցնցված էին, լալիս, հեկեկում էին, իսկ Պյութագորասին ընդունեցին որպես աստված...»[46]: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ մ.թ.ա. VI դ. ապրած կիսալեգենդար Պյութագորասի ժառանգության ճնշող մասը, բացառությամբ որոշ անունների ու անձնական զարտփարների, ստեղծված է ավելի ուշ՝ Պլատոնի և նորպյութագորականների կողմից[47]: Սա անխուսափելիորեն բերում է արևելյան միստիկական ակունքներին: Ա.Մատիկյանը իրավացիորեն նշում է, որ եթե ոչ իր փիլիսոփայական կառույցներով, ապա տեսություններում հին առասպելներ հա-

մադրելիս Պլատոնը, անկասկած, որոշ չափով ազդված է նաև Արևելքից[48]: «Պետության» մեջ՝ «Անդրշիրիմյան հատուցման մասին առասպել»-ին նվիրված գլխում բերված հետևյալ պատմությունը չափազանց ուշագրավ է: Պլատոնը գրում է, թե կիաղորդի «մի քաջ մարդու՝ ծնունդով պամփյուլացի Արմենիոսի որդի Էրի պատմությունը: Պատահում է այնպես, որ նա սպանվում է պատերազմում. երբ 10 օր անց սկսեցին հավաքել մեռածների արդեն բայքայված դիակները, նրան գտան դեռևս չքայքայված, բերին տուն, և երբ տասներկուերորդ օրը ձեռնամուխ եղան թաղման՝ նա, արդեն խարույկի վրա, հանկարծ լցվեց կենդանությամբ, իսկ վերակենդանանալով՝ պատմեց, թե ինչ էր տեսել այնտեղ...»[49]:

Թերևս հար և նման խորհրդավոր մի էրր է շոշափված շումերա-աքքադական դիցաբանության մեջ. անդրաշխարհի տիրակալ Էրեշկիգալի ամուսին Ներգալը հանդես է գալիս մի շարք էպիտետներով, իսկ մի դեպքում նա հայտնի է որպես Էրրայի ամուսին, բայց ավելի հատկանշական է, որ ինքը՝ Ներգալը, երկատված անդրաշխարհ գնալով, ստանում է Էրրա անունը, միևչդեռ, դուրս գալով, կրկին դառնում է Ներգալ[50]:



Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլը (որմնանկար). Անիի Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոնենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիերիի)

Բերված սյուժեների ընդարձակ ընտրանին ցույց է տալիս, որ Առաջավոր Ասիայի ու Միջերկրածովի ավազանի ժողովուրդները քրիստոնեության շեմին ճանաչում էին խորհրդավոր հերոսի, որը աստվածային հրեշտակ-սուրհանդակ էր, սպանվում, բայց երկնքի հովանավորությամբ կրկին վերադառնում էր՝ մարդկանց հաղորդելու Աստծու կամքը: Վերոհիշյալ բոլոր սյուժեներում գործողությունների կիզակետը մի ստորգետնյա կառույց է (կամ ջրհոր)՝ դա ուղիղ կամ անուղղակի շոշափում է հաց և ջուր[51], հերոսը մարգարե է, աստվածների կամքի մեկնիչ ու պայծառատես, նա մերժված է կամ ավելի հաճախ՝ զոհ, մոռացված, բայց վերջում՝ ճանաչված վերնախավի ու ժողովրդի կողմից: Շատ հետաքրքիր է բանտարկված հերոսի գլխավերևում կանգնած պաշտոնյան կամ կինը, որը յուրահատուկ միջնորդ անձ է ողջերի աշխարհի և նրա միջև: Նրա կողմից ցած իջեցված սնունդը բազմանշանակ է, բայց որոշակիորեն կապված է կյանքի՝ նրա սերմի իջեցման հետ անդրաշխարհ և նրա մոտակա վերածնունդով: Խորհրդավոր հերոսի այս տարածված պատմություններում բնակության տեղը, կապված աշխարհագրական միջավայրի հետ, տարբերակված է հորերի ու ստորգետնյա կառույցների (Առաջավոր Ասիայի հյուսիս), ջրհորի (Հովսեփ, Դանիել), սակայն Միջերկրածովի առնչությամբ (Եգիպտոս, Հունաստան) դրսևորվում է բազմազանություն (ջրհոր, արհեստանոց, հոր): Հետաքրքիր է դրանց բազմանշանակությունը Վանի՝ Տոթքունիր կոչվող բուժիչ հատկություններով օժտված ջրհորի օրինակով[52]: Միջնորդ անձը շատ է հիշեցնում դեռևս հին խեթական ծիսակարգում բազմիցս հիշատակվող գերագույն քրմուհուն[53]: Կարևոր է Լուսավորչի տեսիլի համեմատությունը առաջին հայացքից բոլորովին այլ զարգացում ունեցող

սյուժեների հետ: Այս առումով Ագաթանգեղոսի հաջորդ դրվագը թվում է՝ ավելի հեռացած է բուն բովանդակությունից և տուրք է Հովհաննի հայտնության պատկերավոր կերպարանափոխություններին: Գրիգորը լսում է սաստիկ ձայն ու դղրդյուն, երկնքից իջնում է մի լուսավոր այր /733/: Լուսավորիչը տեսնում է երկնային դրախտը, Տիրոջ սպասավորին /734-735/, մեծ և երեք ավելի փոքր հրեղեն սյուներ /736-737/, աստվածային գահը /738/, զոհասեղաններ /739/, գետի երկու ափերին արածող կենդանիներ ու գայլեր /տե՛ս վերը և 740/, լսում է այս պատկերների մեկնությունը հրեշտակի կողմից /741-754/, ընդունում է Տիրոջ պատգամները /755/, և տեսիլը ցնցումներից հետո լուսաբացին ծածկվում է[54]:

Հունական աշխարհում՝ Թեբե քաղաքում Պենթևս արքան անտեսում է գուշակ Տիրեսիոսի նախազգուշացումը և խոչընդոտում դիոնիսյան ծեսերի իրականացմանը: Ապա եղևնու ծայրին ծպտված արքան իջեցվում ու հոշոտվում է ցնորված թափորի, նաև իր մոր կողմից[55]: Գրկին կա մռռիվ (Դիոնիսոսը անկարգություններ է սարքում թագավորի նստավայրում): Կա պատիժ՝ աստվածությունը կալանված է ստորգետնյա չինության մեջ: Արքան առնչվում է գուշակության հետ (Տիրեսիոս): Արգելված է օտար ծեսերի իրականացումը: Արքան ծպտված է: Նա խոշտանգվում է: Դիոնիսոսը ննջում չդրայականպ է, մեկ արձակված, մեկ էլ այլափոխվում է զոհ կենդանու: Մինչև այստեղ սյուժեն իմաստաբանորեն լիովին համարժեք է Գրիգոր Լուսավորչի առանցքային պատումին: Թվում է՝ որևէ մեկի օգնության կարիք Դիոնիսոսը չի զգում, սակայն ներմուծված Սեմելեի կերպարով սյուժեն ընդհանրություններ է ստանում Գրիգորի ու բիբլիական նահապետ Հակոբի տեսիլների հետ. երկիրը ցնցվում է, Սեմելեի շիրմի վրա գոյանում է վիթխարի հրեղեն սյուն, լուսավորում է պալատը: Քաղաքի շենքերն ավերվում են, մեռած, քնած, արգելափակված Սեմելեի ստորգետնյա կառույցը՝ գերեզմանը և նրանից վեր տարածված քաղաքը դառնում են Դիոնիսյան նոր ծեսերի կենտրոն: Բավական հին ծագում ունեցող այս սյուժեն օրգանապես միահյուսում է Գրիգորի և Տրդատի առանցքային սյուժեն Լուսավորչի տեսիլի հետ: Այն, ինչ Ագաթանգեղոսի տեքստում կառուցվածքային՝ սյուժետային մակարդակի վրա տրոհված ու ցրված է, բայց ունի հզոր ներքին կապ՝ իմաստաբանորեն նույնանական, հունական տեքստում միանգամից շաղկապված է: Ագաթանգեղոսյան և բիբլիական սյուժեները շատ ավելի հին ու հարազատ են ելակետային նյութին, քան Օվիդիոսի միածույլ սյուժեն:

Նույն այս առանձնահատկությունները նկատելի են առաջին հայացքից վերոհիշյալ նյութից բավական հեռու Ավետարանական մի հատվածի մանրապատումում /Յովհ. Դ 6-19/: Դեպքերը կատարվում են Հակոբի ջրհորի մոտ: Սամարացի կինը հրաժարվում է Քրիստոսին ջուր տալ: Ակնարկվում է ջրհորի խորությունը: Ջրհորի մոտ երկուսն են: Հիսուսը ծարավ է, բայց դույլ չունի: Հանցանքը կնոջ վարքի մեջ է (նա վոխել է հինգ տղամարդ): Ջրուցակիցը գուշակ ու մարգարե է, նոր կրոն տարածող: Սյուժեում կան հաց և ջուր: Մանրամասներով և իմաստաբանորեն հիշյալ լեգենդներից ամենասերտ առնչություն ունեն Լուսավորչի և Պյութագորասի սյուժեները, իսկ սամարացի կնոջ պատմությունը՝ սրանց արձագանքն է: Հարցն՝ ուղղված ընդերք, նկանակը գցած հորը, հաց և ջուր են, տրված երկնքից՝ վերահմաստավորելու և վերադարձնելու նպատակով: Սա լավագույնս բացահայտված է Քրիստոսի խոսքերով[56]: Մի պահ վերացարկելով բիբլիական շերտից և դիմելով ավելի ընդհանուր ու չեզոք տիպաբանական ոլորտին, կարելի է համաձայնել, որ Ագաթանգեղոսի Պատմության առանցքը հմտորեն հյուսված է լայնորեն տարածված երեք սյուժեներից: Դրանք են. ա) աստվածների կողմից ուղարկված ոգիների կամ գիշատիչների միջոցով փորձության ենթարկվող Կուլտուրական հերոսը, բ) մերթ ձեռք-ձեռքի տված, մերթ ընդդիմադիր գործող Երկվորյակները, գ) մեռնող ու հարություն առնող Աստվածությունը: Հին աշխար-

հում սրանք այնչափ էին սերտաճած ու ճյուղավորված, որ շատ էպիկական կամ չափածո բնույթի ստեղծագործություններում, հեքիաթներում արդեն իսկ միավորված են գործող կերպարներում (Սեթ-Օսիրիս, Գիլգամեշ-Էնկիդու, Արա-Շամիրամ և այլն): Ունենալով ընտրության լայն հնարավորություններ, Ագաթանգեղոսը, դատելով վեպից, տրոհում, հղկում ու ապա նորից վերախմբավորում է նշված սյուժեները: Դրա անհրաժեշտությունը պայմանավորված էր թե՛ ժամանակի հրամայականով, թե՛ պատմականին ներածին չափ մոտեցնելու պարտավորվածությամբ և թե՛ ազգային ավանդություններով, բարոյահոգեբանական ու սոցիալական զանազան գործոններով:

Որոշակիորեն վեպում առկա է նախնիների անեծքից հետապնդման ենթարկվող հերոսը[57], նրա փորձությունները, հայտնվելը խտոնիկ միջավայրում, ապա վերադարձը լույս աշխարհ: Գրիգորը միջնորդ է աշխարհների միջև և գործում է Տիրոջ նախաձեռնությամբ[58]: Գրիգորը իսկական կուլտուրական հերոս է և ունի վերջինիս բնորոշ բազում հատկանիշներ[60]. ժողովրդին ուսուցանում է ծեսեր, պարտադրում նոր հավատ, պայքարում դիվական կերպարանք ընդունող բնության խտոնիկ ուժերի դեմ (վիրապ, օձեր, կենդանակերպ Տրդատ, մոլագար ամբոխ, տաճարների դիվային պաշտպանները) և Աստծու կամակատարն է: Լուսավորիչը նաև մարմնավորում է մեռնող ու հառնող աստվածությանը բնորոշ գծեր[60]. թշնամացած է խավարի ուժերին, կրում է ժամանակավոր պարտություն, կորչում, նրան որոնելու է գնում հարազատ կամ օտար մի կին (Խոսրովիդուխտ, կին ոմն այրի), փրկում, վերածնում[61]: Գրիգորը հաղթում է իր հակառակորդին, հետո հեռանում մարդկանցից: Տրդատ թագավորի կերպարը, որոշ վերապահումներով, ևս հերոսական է և ընդհանրություններ ունի մեռնող ու հառնող աստվածության լեգենդների ընդհանուր հենքի հետ: Հատկանշական է, որ ստորադասված լինելով Գրիգորի կերպարին, նա վեր է հանում նույն կաղապարների ավելի հին շերտեր՝ աղերսներ ցուցաբերում մեռնող ու հարություն առնող գազանի հետ: Լուսավորչի լեգենդում մի հետաքրքիր միտում գոյություն ունի՝ միավորել գազանի մոտիվը լիտուրգիայի գաղափարի հետ: Անլիարժեք մարդը չէր համարվում ծիսական առումով մաքուր և զրկված էր լիտուրգիային մասնակցելու իրավունքից: Արքայական պարտականությունները նա լիտուրգիա են, և հանրահայտ պատմական դրվագում պարթևական գահի թեկնածուներից մեկը, մյուսի ականջը կծոտելով, նրան դարձնում է անլիարժեք, գահին հավակնելու անընդունակ: Ագաթանգեղոսի Տրդատը խնդրում է իրեն գոնե մասնակի ետ բերել նախնական տեսքի հենց այս իմաստով՝ ծիսական մաքրության ձգտումով /763, 767/: Արքան Մասիսից վեմեր է իջեցնում իր մեղքը քավելու համար: Մարդը փոխարինվում է գազանով՝ կրկին մարդակերպ դառնալու նպատակով: Այս շարքին է վերաբերում Միդաս արքան, որը Ապոլոնից, որպես պատիժ, ստանում է էշի ականջներ (տես նրանց կապը պատգամախոսի և անդրաշխարհի հետ՝ շշնջացող եղեգների առնչությամբ[62]): Շատ ավելի պարզաբանված է այս հանդերձափոխումը Կուխուլինի առասպելում. սպանելով շանը՝ սրա փոխարեն ինքը դառնում է պահապան, ստանձնում սպանվածի գործառույթները[63]: Անշուշտ, այս թեման Ագաթանգեղոսը շոշափել ու խմբագրել է, դուրս թողնելով Կուխուլինին զուգահեռ մի ուշագրավ լեգենդ, որը պահպանված է Գանձակեցու շնորհիվ[64]: Այստեղ Հովհան Մայրավանեցին, վերը հիշված շատ կերպարների նման, վիրավորված հեռանում է մարդկանցից. նրան ծառայող էշը սպանվում է արջի կողմից, իսկ վերջինս զոհի փոխարեն ծառայության է անցնում Հովհանի մոտ: Սա էլ որսորդներից է սպանվում ու թաղվում մի փոսի մեջ: Արջի և Հովհանի գերեզմաններից վերցված հողը բուժիչ էր: Շատ իրար նման են հայկական ավանդապատումների արջերը, որոնք ծանր վեմերով եկեղեցիներ են կառուցում, և Տրդատը, որը նույն նպատակով Մասիսից վեմեր է իջեցնում: Իր հերթին, գազանի ու երկրագործական մոգության հետ է առնչվում կախարդ-թագավորի

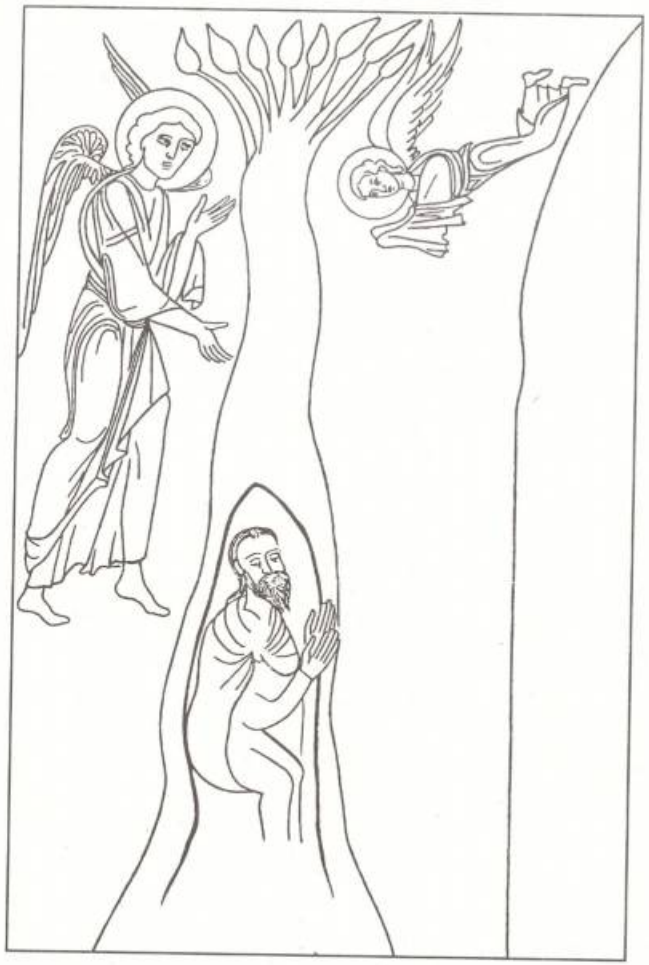
սպանության ծեսը, որ Պատմության մեջ դրսևորվում է եղեգների մեջ նետված կենդանակերպ արքայի մոտիվով: Վերջինս ծիսական զոհ է և աստվածային գործիք՝ ուղարկված երկիր, փորձելու համար Գրիգորին ու ժողովրդին: Նա անդրաշխարհի մարմնավորումն է վարազի կերպարով[65] և աստվածային կենդանի է[66]: Եթե հին դիցաբանական հերոսը վարազին սպանելուց կամ նրան հետապնդելիս սպանվելուց հետո է հայտնվում անդրաշխարհում[67], ապա Ագաթանգեղոսի սյուժեն դա ներկայացնում է շրջված տեսքով, և Գրիգորի փորձությունը նախորդում է վարազ դարձած արքայի խայտառակությանն ու ցավերին: Երկուսի հակադրությունը վեպում բազմանշանակ է: Հեղինակը կարեկցում է երկուսին էլ: Նրանց միավորում է ոչ միայն հայելային կապը, այլև կյանքի ընդհանուր առմամբ միանման ընթացքը. նրանք դատապարտված են մեղքերի համար զոհ են ու վերածնվող կերպարներ: Երկուսի կերպարների անջատումով ու զուգորդումով հեղինակը մի պատմության մեջ վարպետորեն միավորում է վերածնվող հերոսին և «երկվորյակներին»: Կառուցվածքային առումով Պատմությունը երկու առանձին վերցրած հերոսների զուգահեռ զարգացող շարադրանք է: «Երկվորյակների» Հայաստանում տարածված սյուժեն չափազանց կարևոր էր և ուներ դուալիստական հասարակարգով ապրող երկրի համար գաղափարախոսական նշանակություն: Կարելի է մեջբերել Մովսես Խորենացու հիշած Երվանդի և Երվազի զույգը[68]: Նույնությամբ Տրդատն ու Գրիգորը դուալիստական կառավարողներ էին, և Խորենացու Պատմության մեջ ձեռք-ձեռքի տված մաքառում, հեռանում են այրերը և, մեկուսանալով մարդկանցից՝ հեռանում կյանքից[69]: Ագաթանգեղոսի գործում նման ողբերգական ավարտը, այն էլ երկուսի մասնակցությամբ, չէր համապատասխանում գործի պահանջներին: Ուստի, հարգելով ավանդական մշակույթի կանոնները և օգտվելով նրա բոլոր սիրված մոտիվներից, Ագաթանգեղոսը մեկը դարձնում է մեռնող ու հառնող աստվածությունը, որը երկակի ազդեցություն ուներ լսարանի վրա: Մի կողմից՝ դա լիովին ազգային երևույթ էր, խորհրդավոր արևելցին կամ հայը ընդունված էին մի ընդարձակ տարածքի վրա՝ Առաջավոր Ասիայում և Միջերկրածովում, մյուս կողմից՝ այն հիմնավորում էր Հիսուս Քրիստոսի կերպարը և զուգորդվում նրա հետ:



Գրիգոր Լուսավորիչը և վարազի կերպարանքով Տրդատ Մեծը:

Ագաթանգեղոսի Պատմության հերոսը, արքան, գազանը ներկայացնում են ժամանակագրական շերտեր, զուգահեռ տրվող համարժեք այլաբանություններն են, որոնցով հիմնավորված է Պատմության ընդհանուր բովանդակությունը: Վերին մակարդակում (մեռնող ու հարություն առնող աստված) նույնացված են Գրիգոր Լուսավորիչը, մասամբ Տրդատը և խորհրդավոր արևելցին՝ հիմնավորելու համար Քրիստոսի տեղական ծագումը: Հերոսի շերտում Գրիգորի, Խոսրովիդուխտի և նկանակներ ձգող կնոջ կերպարները, անկասկած, արտացոլված են Վահագն-Աստղիկ-Անահիտ՝ Աշտիշատում միասին պաշտվող եռյակից: Ավելի ներքև թաքնված գազանի ու եղեգնուտի միջոցով կաղապարված է նույն Վահագնը: Վերջապես, Ագաթանգեղոսի և (հատկապես Խորենացու մոտ բացահայտված) այրեր հեռացած հերոս(ներ)ը դրսևորում են տիպիկ միհրական ժայռեր մտնող կերպարի գծեր՝ նախապատրաստելով Սասնա Միհրին: Ագաթանգեղոսի գործի պարադոքսն այն է, որ նոր գաղափարը և ավետարանական սյուժեները մատուցված են լիովին ազգային արժեքների միջոցով: Ուստի այն, ինչ վերագրված է Լուսավորչի բոնի գործունեությանը, չի համապատասխանում խոշոր

գործչի իրական կերպարին: Պատմության և՛ ներքին բազմաշերտ բովանդակությունը, և՛ նույնքան միաձույլ ընդհանուր կառուցվածքը լիովին ավանդական նկարագիր ունեն: Լայնածավալ տարածքներում ժողովուրդները լի էին փրկչի գալստյան, չարչարանքների ու հարության սպասումներով: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ, այդ թվում և հայերը,



Գրիգոր Լուսավորիչը այլում (որմնանկար), Անիի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոռենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիերիի)

նրան վերագրում էր տեղական պատկանելություն, հիմնավորելով դա իր ավանդությամբ. Գրիգոր Լուսավորիչը, եթե նույնիսկ մասամբ նրա կյանքը նմանվում է ազատագրկված ու հաղթանակած կերպարի (իսկ դրանում առայժմ մեծ կասկածներ չկան), անխուսափելիորեն պետք է հայտնվեր այս մշակութային կաղապարի մեջ, դառնալով մարդ-լեգենդ:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Հ. Յակովբոս Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրութիւն Ագաթանգեղեայ գրոց, Վիեննա, 1891:

2 Տե՛ս **A. von Gutschmid**, Agathangelos, "Kleine Schriften", B.III, Leipzig, 1892, SS. 339-420

3 Տե՛ս Գ.Տէր-Մկրտչեան, Յիշատակ Դատակնքած Գորիա և Շմոնի վկայից, «Արարատ», 1896, 8, էջ 385-392, 9, էջ 425-440: Նույնի՝ Յիշատակ Դատակնքած Գորիա և Շմոնի վկայից որք վկայեցին Յուտիա, «Հայագիտական ուսումնասիրություններ», Ա, կազմ. և խմբ. Պ.Հ.Հակոբյան, Է.Ա.Պիվազյան, Երևան, 1979, էջ 298-339:

4 Տե՛ս Մ.Աբեղեան, Հայ ժողովրդական վեպը, Թիֆլիս, 1908: Նույնի՝ Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, Երևան, 1944:

5 Տե՛ս **Н.Я.Марр**, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия), СПб, 1905, с. 158.

6 Տե՛ս անդ: **G.Garitte**, Documents pour l'Etude du Livre d'Agathange, Vaticano, 1946.

7 Տե՛ս Ն.Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայեացքը, "Պատմական ուսումնասիրութիւններ", Փարիզ, 1948, էջ 223-293:

8 Տե՛ս Կ.Մելիք-Օհանջանյան, Ագաթանգեղոսի պատմությունն ու նրա ժողովրդական բանավոր սկզբնաղբյուրները, «Մառը և հայագիտության հարցերը», Երևան, 1968, էջ 107:

9 Տե՛ս Հ. Պօղոս Անանեան, Քրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ս.Գրիգոր Լուսաւորչի քարոզութենէն առաջ (պատմական ուսումնասիրութիւն), (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ», 14), Վենետիկ, 1979:

10 Օրինակ, Դանիելին առյուծներով լի հորը գցելը /Դանիէլ, Ջ 16-18/ և Տրդատի կալաքը, /Ագաթանգեղեայ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ.Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ.Կանայեանց, Թիֆլիս, 1914, 69/:

11 *«...և ի բաց լինել ձեզ յումայնութեան պաշտամանց անտի, ի քարեղէն, ի փայտեղէն, յարծաթագործ, ի պղծագործ պատկերաց այտի, որ ոչ ինչ իսկ են և ոչ ու մեք պիտանացու...»* /Ագաթանգեղոս, 261/:

12 Աճդ /այսուհետև՝ տեքստում/:

13 Տե՛ս **Т.Б.Гамкрелидзе, В.В.Иванов**. Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси, 1984, с. 503; **C.Watkins,** The Indo-European family of Greek orkhis: Linguistics, poetics and mythology, "Indo-European Studies", II, Cambridge, MA. 1975, p. 518; **G.Dumézil,** Heur et malheur du guérier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris, 1969.

14 Տե՛ս С.С.Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 96.

15 Պարադոքսալ միջոցով դրական տարր և բացասական սառը փոխատեղված են:

16 *«Չի և ձեր իսկ արկեալ զիս ի խոր վիրապն, ...և եկեալ անտի ողջանդամ կամօքն Աստուծոյ: ...Վասն զի զիս ապրեցոյց ի մահուանէ, որ յաչս ձեր մեռեալ համարեալ էի, որպէս և դուք իսկ ձեզէն վկայէք ինձ»* /251/:

17 Համմտ. *«Աստծու որդին դառնում է մարդու որդի, որպեսզի մարդու որդին դառնա Աստծու որդի»*, Իրինեոս, Ավետարան ըստ Մատթէոսի, 18,9. Տե՛ս С.С.Аверинцев, ук. соч., с. 78:

18 *«Եւ տեսի հոտս անթիւս այծեաց ի գոյն սևութեան, որք անցեալք ընդ ջուրն՝ յոյիս դարձան. և զգոյնս իւրեանց ի կերպարանս սպիտակութեան շրջեցին, և լուսակիզն ասրճ փայլէր առ հասարակ, մինչև ճառագայթք հատանէին ի նոցանէն: Եւ մինչ դեռ նայէի ևս՝ յանկարծակի ծնան հոտքն և բազմացան, և ծնունդքն լցին զվայրսն. և ծնեալ զառինքն ամենայն լուսակիզն էին: Իսկ յանկարծ այլ ծնունդք յաճախեցին բազմացան, և կէսքն անկեալ ելին յայնկոյս ջրոյն: Եւ զառինքն գայլք եղեն բուխք, և յարձակեցան ելին ի մէջ հօտիցն, և սկսան կոտորել, և եղեն արեան ճապաղիք: Եւ մինչ դեռ նայէի՝ և տեսի, և բուսան թևք հօտիցն, և եղեն թևաւորք, և վերացան խառնեցան ի գօրս լուսեղէնս: Եւ յարեաւ հեղեղ հրեղէն, և արկեալ տարաւ զգայլսն»* /740/:

19 Կարծես Ագաթանգեղոսին քաջ հայտնի են պյութագորյան տաս հիմնական հակադրությունները (վերջավորն ու անվերջը, կենտն ու զույգը, մեկն ու բազմությունը, աջն ու ձախը, արականն ու իգականը, անշարժն ու շարժվողը, ուղիղն ու ծուռը, լույսն ու խավարը, բարին ու չարը, քառակուսին ու երկայնածիգ քառանկյունը), և մեր հեղինակը առատորեն շաղ է տալիս սրանց օրինակները, հասնելով դրանով իսկ հակադրությունների միասնության, այն է՝ ներդաշնակության (տե՛ս А.Ф.Лосев, История античной эстетики: поздний эллинизм, М, 1980, с. 16): Բավական է հաշվի առնել սա՝ Պատմությունը բաղդատելու համար հելլենական ու անտիկ հռետորական արվեստի ու դրանց անմիջական ժառանգորդ բյուզանդական, այդ թվում նաև արևելաքրիստոնեական բանավոր խոսքի բովանդակության ու ձևի: Դրան բառացիորեն անդրադառնում է Խորենացին՝ իր Պատմության II գրքում:

20 Աստվածային (օրինակ Օդինի) եզակի աչքը հաճախ ներկայացվում է աղյուրի տեսքով, արտացոլելով հնդեվրոպական ու սեմական լեզուներում աչքն ու աղբյուրը միասնման (ակն) կոչելու սովորությունը (տե՛ս В.В.Иванов, Глаз, "Мифы народов мира", т.1, 1982, М., 1982, с.306-307):

21 Տե՛ս И.С.Свенцицкая, Апокрифические евангелия новозаветной традиции, "Апокрифы древних христиан", М., 1989, с. 10-11.
22 Տե՛ս О.М.Фрейденберг, Миф и литература древности, М., 1978, с. 16,49.
23 *«Եւ ետ կապել զնա ձեռս յետս, և արկանել գայլ ի բերան նորա...»* /69/:
24 Տե՛ս Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, ук. соч., с. 490.
25 Տե՛ս В.В.Иванов, В.Н.Топоров, Исследования в области славянских древностей, М., 1974, с. 5, 31-34, 138.
26 Տե՛ս В.Г.Ардзинба, Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982, с. 67.
27 Տե՛ս Г.Арешян, Индоевропейский сюжет в мифологии населения междуречья Куры и Аракса II тысячелетия до н.э., "Вестник древней истории", 1990, 4, с. 95.
28 Միմչդեռ Ագաթանգեղոսն ու Ավետարանիչը հենց հին աչքերով են տեսնում *«...առաքեմ զձեզ իբրեւ զոչխարս ի մէջ գայլոց... եղերուք այսուհետեւ խորագետք իբրեւ զօձս, եւ միամիտք իբրեւ զաղաւնիս...»* (Մատթ. Ժ 16) տողերի ներքին շարժումը:
29 Т.В.Гамкрелидзе, В.В.Иванов, ук. соч., с. 487.
30 Համմտ. *«իսկ Արդիեսին և մյուսներին կապեցին ձեռքերից ու ոտքերից, նրանց վզերին օղակ հագցրին, գլորեցին գետին, ...ասում էին թե կգցեն Տարտարոս»* (Платон, Государство, Сочинения в трех томах т.3, ч.1, М., 1971, X, 616a).
31 Թագավորի ու մյուսների ձեռքով բերած *«հանդերձս սուրբս պատանաց»* Գրիգորը հրաժարվում է ընդունել, և նահատակներին հանդերձավորում է իրենց պատառոտած հանդերձներով /224/: Երևույթն ունի ծիսական իմաստ. մարմնին համեմատված հագուստը առաջինիս հետ միասին զոհ էր երկնքին՝ ընդունակ վերակենդանացման: Թագավորը, նախարարներն ու մյուսները, ձեռքով օձիքները բռնելով, պատռում էին պատմուճանները, թավալվում մոխրի մեջ. *«...զձեռս զօձիսք արկեալ՝ զպատմուճանսն պատառէին...»* /243/՝ կարծես սպասելով վերահանդերձավորման ու վերակենդանացման:
32 Տե՛ս **G.Dumézil**, Archaic Roman Religion, I-II, Baltimore, L, 1970, p. 207; Ա.Պետրոսյան, Հայ էպոսի հնագույն ակունքները, Երևան, 1979, էջ 24-28:
33 Համմտ. Սասնա լեռներում՝ «Սև սարում» երկվորյակների կառուցած քաղաքի հետ /Մ.Աբեղյան, Երկեր, Ա, Երևան, 1966, էջ 333/: Տե՛ս նաև Հռիփսիմյանների առնչությամբ՝ Ագաթանգեղոս, 150 *«զային հասանէին... ի Վաղարշապատ քաղաք ... Նորաքաղաքն»*, ուր բնակավայրն ընկալվում է բառացի և անուղղակի:
34 Տե՛ս В.Я.Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 59-61; В.В.Иванов, В.Н. Топоров, ук. соч., с. 126-130.
35 Տե՛ս Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 260, *«Իբրեւ տօն հասանէր սպանդարամետական պաշտամանն, տագնապէին զնոսա՝ պահանջս բաւ վոտոր Սպանդարամետին կաթուղ»* (Մակաբ. Բ, 6, 7):
36 Երեք ավելի փոքր սյուները վարից վեր բաղկացած էին արյունից, ամպից, հրից և լույսից (խաչ):
37 Տե՛ս А.Ф.Лосев, Греческая мифология, "Мифы народов мира", т.1, с. 328-329.
38 Հայ բանահյուսական նյութն այստեղ ունի իր պատվավոր տեղը, և դրա մանրամասների վերհանումը, որ առջևում է, կարող է շահեկանորեն հենվել հայագիտության տեսական կառույցների վրա (տե՛ս Մ.Աբեղյանի, Կ.Մելիք-Օհանջանյանի, Գ.Տեր-Սկրտչյանի և այլոց նշված աշխատությունները):
39 Ըստ Ն.Ադոնցի՝ 13 կամ 15 ամ պետք է վերախմբագրել ամիս (տե՛ս Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 272-273):
40 Աձուխն ու սևանալը կապված են անդրաշխարհի և Աստիսին համարժեք երկաթյա թոնրի հետ, ուր վերջինս մնաց 13 ամիս, (տե՛ս անդ, էջ 272):
41 Տե՛ս **F.Rosenberg**, Le Livre de Zoroastre. Zaratustnama, 1904, p. 49 (հղվում է ըստ՝ Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 272):
42 Геродот, История в девяти книгах, М., 1970, IV, 94-96.
43 Страбон, География в 17 книгах, пер., статья и комм. Г.А.Стратановского, М., 1964, VII, 3, 5.
44 Տե՛ս Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 268-271:
45 Տե՛ս Геродот, IV, 14-15.
46 Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., 1986, с. 317.
47 Տե՛ս **W.E.Frank**, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923; А.Ф.Лосев, История античной эстетики, поздний эллинизм, с. 10.
48 Տե՛ս Հ. Աղեքսանդր վ. Մատիկեան, Արայ Գեղեցիկ, համեմատական-քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1930, էջ 267:
49 Платон, Государство, X, 614b. Խնդրին առաջինը հայագիտության մեջ անդրադարձել է Մ.Էմինը /տե՛ս Մ.Էմին, Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 85-88/: Հիմնական մատենագիտությունն ու զուգահեռները տե՛ս Ա.Մատիկեան, նշվ. աշխ., էջ 255, 256-276: Ղուկասի Ավետարանում Էրը հյուսն Հովսեփի նախնին է /Գ 28/, Կլեմենտես Ալեքսանդրացին Էրին նույնացնում է Զորոաստրես (Զրադաշտ)-ի հետ /տե՛ս Ա.Մատիկեան, նշվ. աշխ., էջ 258/: Պրոկլը նշում է. «Բայց գիտեմ, որ մարդիկ էլ կան, որ Էրին հայ են համարում. սակայն սրանց հարկ է հարցնել, թե ինչպե՞ս կարող է պատահել, որ ծնունդով հայը պամփիլյացի լինի: Մեր մոտ այս կարծիքին են նաև նշանավոր մարդիկ» /տե՛ս անդ,

էջ 262/: Պլութարքոսը նույն անունը շրջում է (Հ)Արմոնիոս /տե՛ս անդ, էջ 272/: Վաղ քրիստոնեական հեղինակներ Օրիգենեսն ու Մակրոբիուսը նույն պատմության միջոցով թերահավատների առաջ փաստարկում են Քրիստոսի հարությունը /տե՛ս Платон, Государство, с. 644, прим. 20/:
50 Տե՛ս В.К.Афанасьева, Нергал, "Мифы народов мира", т.2, М., 1982, с. 212.
51 Հունական ավանդության մեջ էլ՝ ջրի և հողի պահանջով հույների մոտ առաքված Քսերքսեսի դեսպանները սպարտացիները նետում են ջրհորը՝ պահանջելով այնտեղից բերել հող և ջուր /տե՛ս Геродот, V, 17; VI, 48-49; VII, 133/:
52 Տե՛ս Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 246-247:
53 Տե՛ս Б.Г.Ардзинба, ук.соч., с. 13.
54 Սա մեծ աղերսներ ունի նաև Ծննդոց գրքի՝ Հակոբի երազի հետ: Այստեղ էլ Հակոբը քնած ժամանակ տեսավ իր Տիրոջը, լսեց նրա պատգամները, որը ընդունելով, նահապետը դառնում էր նշված երկրի տերը, արթնացավ ու վերափոխվեց, իր գլխի տակ եղած քարը դարձրեց զոհասեղան ու նվիրեց Տիրոջը /ԻԸ 10-18/:
55 Տե՛ս Овидий, Метаморфозы, М., 1977, III, 511-733; А.А.Тахо-Годи, Пенфей, "Мифы народов мира", т.2, с. 300; Ն.Կուն, Հին Հունաստանի լեգենդներն ու առասպելները, Երևան, 1979, էջ 88:
56 Հիսուսը կնոջը պատասխանում է, թե ով որ այս ջրից խմի՝ նա կծարավի, *«բայց որ ըմպէ ի ջրոյն զոր ես տաց նմա, մի ծարաւեսցէ յաւիտենական. այլ ջուրն... եղիցի նմա աղբիւր ջրոյ բղխելոյ ի կեանսն յաւիտենականս...»* /Յովհ. Դ 13-14/: Ինչ վերաբերում է հացին, որ աշակերտները մատուցում են Քրիստոսին և աղաչում, որ նա ուտի, այն ստանում է հետևյալ իմաստը. *«Ես կերակուր ունիմ ուտել, զոր դուք ոչ գիտէք ... Իմ կերակուր այն է՝ զի արարից զկամս այնորիկ որ առաքեացն զիս, եւ կատարեցից զգործն նորա»* /31-34/:
57 Տե՛ս А.А.Тахо-Годи, Герой, "Мифы народов мира", т.1, с. 294-296.
58 Տե՛ս Е.М.Мелетинский, Герой, там же, с. 296-297
59 Его же, Культурный герой, там же, т.2, с. 25-28.
60 Տե՛ս П.А.Гринцер, Умирающий и воскресающий Бог, там же, с. 547-548.
61 Կորած կամ մեռած աստվածության սյուժեներում հայտնի կնոջ տեղական արտահայտությունն է Շամիրամը՝ նկանակներ գցող կնոջ մի նախատիպ: Նա կախարդ է, իսկ Արայի հարությունը՝ վիկություն /տե՛ս Ն.Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 232/:
62 Տե՛ս Овидий, XI, 85-193; М.Н.Ботвинник, Мидас, "Мифы народов мира", т.2, с. 149- 150.
63 Տե՛ս С.В.Шкунаев, Кухулин, там же, с. 31.
64 Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխ. Կ.Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, I, 55-56:
65 Տե՛ս Дж. Мелларт, Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982, с. 92.
66 Տե՛ս В.В.Иванов, Вепрь, "Мифы народов мира", т.1, с. 232-233.
67 Տիպիկ հնդեվրոպական հերոսի և ընդդիմադիր վարազի սյուժեները գրված են Միջերկրածովից մինչև Հնդկաստան. Տրիտան /տե՛ս В.В.Иванов, ук. соч., с. 232-233/, Աղոնիսը /տե՛ս **Macrobius**, Sat. I, 21. Ա.Մատիկեան, նշվ. աշխ., էջ 226/, Աստիսը /տե՛ս Ն.Կուն, նշվ. աշխ., էջ 256-259; Геродот, I, 43/, Մելեագրոսը /տե՛ս А.Я.Гуревич, Сигурд, "Мифы народов мира", т.2, с. 432-433/, կելտական հերոսը /տե՛ս С.В.Шкунаев, Кельтская мифология, там же, т.1, с. 633-637/, Դիրմայդը /տե՛ս Исландские саги. Ирландский эпос, М., 1973, с. 576-583/, Խարիշչանդրան /տե՛ս П.А. Гринцер, Харишчандра, "Мифы народов мира", т.2, с. 583-584/, Պիկը /տե՛ս Овидий, XIV, 360/, Դևերի փախուստը մարդկանցից խոզերի մեջ /Մատթ. Ը 28-33: Ղուկ. Ը 27-33/:
68 Տե՛ս Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Աբեղեան և Ս.Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, II, Խ, ԽԸ:
69 Տե՛ս անդ, II, ՂԱ, ՂԲ:

Ջեյմս Ռասսել
(Քեմբրիջ-Մասսաչուսեթս)

ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ

Մովսէս Խորենացիին, ըստ երևոյթին և ընդհանուր գիտական համոզման, Ստեփանոսի Սիւնեցւոյ շարադրութիւնն օգտագործելիս հետևեալ պատմութիւնն է հաղորդում. Թադէոս առաքեալը մկրտեց Սանատրուկ թագաւորին Հայոց, որի քեռին էր Աբգարը՝ թագաւորն Ասորւոց քաղաքին Եդեսիոյ, նոյնը, որ Փրկչի երեսով դրոշմած հրաշալի թաշկինակ ստացաւ, նոյնը, որի մասին Ղեբուբևայ Եդեսիացին այդ առասպելն է գրի առել ասորերէնով, նոյնը, որին Հայոց Պատմահայրը հայ է համարում: Թէև Աբգարը, ամենայն հաւանականութեամբ, արաբացի ծագումով ասորախօս էր, Ուռհայ քաղաքը հայահոծ վայր էր՝ իբրև կրթական և տնտեսական կենտրոն, իսկ յետագայում, խաչակիրների շրջանում, իրապէս հայ իշխանանիստ էր լինելու. այնպէս որ՝ Պատմահօր սխալ կարծիքը իրական կեանքի հանգամանքների վրայ հիմնաւորուած է: Նոյնիսկ եթէ Աբգարը հայ չէր, հայերը նրա փոքր պետութեան մէջ բնակւում էին և քրիստոնէական քարոզմանը, թերևս, ունկնդիր են եղել:

Վերադառնալով Սանատրուկին, արքան, նախասարարների ոխակալութիւնից վախենալով, երկար քրիստոնեայ չի մնում՝ որոշում է կռապաշտութեան հայրենի սովորոյթները չլքել: Սուրբ Թադէոս առաքեալը զայրացած հեթանոսների կողմից սպանւում է՝ իր կեանքը աւարտում նահատակութեամբ Շաւարշան նահանգում, որ յետագայում և ցայժմ Արտազ է կոչւում՝ ի Պարսկահայս: Այս առաջին սերմն հաւատոյ արգաւանդ հողի վրայ է ընկել, քանի որ Սանդուխտը, արքայադուստրը (անունը միջին իրաներէնով պարզապէս նշանակում է Սանատրկի դուստր, ինչպէս Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորչի դայեակի անունը՝ Ռուրդար, համապատասխանօրէն Տանող է նշանակում, անկասկած գործ ունենք հեքիաթի որոշ տարրերի հետ), հաւատարիմ է մնում քրիստոնէութեան, և կատաղի ալագանին սատակում է նրան: Այսպէս մի հաւասարակշիռ հաշիւ է ստացւում՝ մէկը Քրիստոսամերձ, Փրկչով օծուած սերմնացան հաւատքի, և մէկը՝ բնիկ, ազնուարիւն հայուհի, հաւատոյ սերմը ստացող: Մէկը ծագումով հրեայ է, մէկը՝ հայ, չմոռանանք, թէ ինչպէս Խորենացին իր Բագրատունի մեկենասի համար Դաւթեան ծննդաբերութիւն է հայթայթում, չնայելով, որ նոյն *բագա-դատա*, այսինքն՝ աստուածատուր տան նախահայրն էր, ըստ Անանունի՝ Տորք Անգեղ դիւցազնը[1]: Եւս կտեսնենք, թէ ինչպէս այս տիպիկական ծննդաբանական հոգեբանութիւնը առաքելական միւս մի առասպել է բնորոշում:

Իսկ Բարդուղիմէոսը, ըստ նոյն Մովսիսի Խորենացւոյ, իր իսկ առաքելական կոչումն ի Հայս կատարելով, մեռնում է *Արեբանում* կոչուած մի տեղում: Վերջինս մեզ անյայտ է մնացել, թէև հայկական մի աւանդոյթ նոյնացնում է զայն այժմեան Բաշկալէի հետ (Վանայ ծովից դէպի հարաւ-արևելք, պատմական Հայաստանի Աղրակ նահանգում), որտեղ Սրբին գերեզմանն է պաշտւում: Հայ հնամենի պատումները Առաքեալի գործունէութիւնը կապում են *Կանգուար* աւանի հետ՝ Բաշկալէից ոչ հեռու[2]: Իսկ Սունդերմանը տրամաբանօրէն համարում է տեղը Մախոզէ Դը Արևան (ասորաբնակ

մի վայր Քէթ Գարմայ նահանգում): Հիմա երկու առաքելոց վերաբերեալ այս երկու պատումները շաղախենք ի մի և կրօնքերը փոխենք, որպէսզի քրիստոնէութիւնը նախկին հաւատքի դերը խաղայ՝ հեթանոսութեան տեղ, իսկ բոլորովին նոր կրօնից քարոզչի պատումի հերոսը դառնայ՝ քրիստոնեայ սրբի փոխարէն: Սա բաւական տարածուած մի մօտեցում է կրօնից պատմութեան մէջ, երբ նորեկը հնի տեղը ձգտում է գրաւել (մարդկանց երևակայութիւնը սահմանափակ է, գերբնական հեքիաթներում ծանօթ տարրեր է որոնում): Այսպէս անելով, ուրեմն, ստացւում է ճիշտ հետևեալ *մանիքէական* պատմութիւնը, որ մեզ է հասել արևմտեան Չինաստանում յայտնաբերուած սոգդերէն լեզուով գրուած մի ձեռագրի մէջ: Մանիի առաքեալը՝ Մար Գաբրեաբը (անունը արամէական է, նշանակում է Զօրաւորից պարգևեալ, իսկ մարդը այլ բնագրերից յայտնի է իբրև Մանիի սերնդակից ու աշակերտ, Միջագետքում) իր տիրոջ աւետիքը բարոզելիս ժամանում է մի տեղ, որ *Ռևան* է կոչում: Այդ երկրի (աւելի ճիշտ, քաղաքի՝ յիշենք Ուռհայ) թագաւորն ու նախարարները հիմա քրիստոնեայ են, բայց Մար Գաբրեաբը իբր թէ իր հաւատքի ուժով՝ մանիքէական կրօնքի կարողութեամբ, ծանր հիւանդութիւնից բուժում է արքայի աղջկան (յիշենք Սանդուխտին): Երախտապարտ թագաւորը, որ դժբախտաբար հանդէս է գալիս առանց անձնանուան, իր բոլոր հպատակների հետ, Քրիստոսի *կռապաշտ* կոչուած օրէնքը (ներողամիտ եղէք, ես միայն գրուածն եմ մէջբերում) լքում է, մանիքեացի է դառնում: Նախարարները դժգոհութիւն են յայտնում, թագաւորը զղջում է և Սուրբ Ջատկուայ տօնի առթիւ առօքփառօք վերստին մկրտւում է: Մար Գաբրեաբն այդ բօքը լսելիս ետ է շտապում և... վերջ: Այստեղ տեքստը կտրւում է, և չենք իմանար՝ ինչ պատահեց: Սպանուե՞ց: Աղջիկը նո՞յնպէս: Մազապո՞ւրծ եղաւ: Ինչևիցէ, մեզ հերիք է այսքան:

Ջանացել եմ վերջերս[3] մի հետազոտութեան մէջ ապացուցել, որ այդ պատմութիւնը պէտք է շինուած լինէր հայ քրիստոնեայ աւանդական պատմութեան հիման վրայ: Այսինքն՝ արդէն գոյութիւն ունեցող քրիստոնէական, առաքելական մի պատում մանիքէական վերամշակման է ենթարկուել: Ի հաշիւ պիտի առնենք, որ ցայժմ պատմական որևէ անձ յայտնի չէ, կամ՝ առնուազն որևէ մի թագաւոր, որ այս ձևով կրօնափոխ լինէր քրիստոնէութիւնից դէպի մանիքէական դեղը: Յայտնի է ուրիշ աղբիւրներից, որ Մանին ինքը մի առաքելական թուղթ յղեց առ Հայս, և իր ամենամտերիմ ընկերներից մէկը՝ Բաթը, գուցէ հայ էր: Մանին Կամսարական տոհմի սաւ էր իր մօր կողմից, այսու՝ ընտանեկան կապ ունենալով Հայոց մէջ բնակութիւն հաստատած նախարարական տան հետ, կարելի է ենթադրել, որ իր նոր աղանդը զգալիօրէն տարածում վայելեց Հայաստանում: Այսինքն՝ Հայոց մէջ զետեղուած նման պատմութիւնը թէև անշուշտ պատմական հիմք չունի, սակայն արտառոց պիտի չհնչէր ժամանակցի ականջին, ասենք՝ V դարում: Կարելի է վարկանել նոյնիսկ, որ մանիքէական մշակոյթը իր դերը կատարեց Հայաստանում: Մաշտոցի գրերի գիւտը, օրինակի համար, աննախընթաց երևոյթ չէր, ընդհակառակը, ինձ թւում է, թէ մանիքէական այբուբենի յօրինումի ազդեցութեան տակ է ստեղծուել: Բայց դա ուրիշ խնդիր է, որի մասին գրել եմ այլուր, և միւս անգամ դրա մասին կվիճարկենք[4]:

Մար Գաբրեաբը գալիս է *Ռևան*: Այս տեղանունն իրանական մի շարք լեզուներում ոչ այլ ինչ է, քան Երևանը, և հաւանաբար ժողովրդական ստուգաբանական փորձ է եղել, ըստ որին Ռևանը կապակցութիւն պիտի ունենար Զրադաշտական սրբազան պատմութեան հետ: Ռևանն իր գետն ունի (ի միտս չունեմ օտարալեզուեան Զանգու, այլ Հրազդանը, որ ոչ այլ է, եթէ Աւեստական *Թրազդանու*, որի գետափին Զրադաշտ Մարգարէն առաջին անգամ Վեհդենը քարոզեց Վիշտասպ արքային): Ռևան անուան ստուգաբանական հիմքը Էրեբունի չէ. այդ Ուրարտական տեղանուան պատմական բնոյթը հաւանաբար վաղուց մոռացման էր տրուել, այլ *ռէվանդ*, այսինքն՝ *առատ*,

մեծաշուք ածականը, որ գրադաշտական գրականութեան մէջ յաճախ կիրառուում է գլխաւոր դիցն՝ Արամազդայ նկատմամբ[5]: Թարգմանաբար հանդիպում ենք այդ գովական հասկացողութիւնը Ագաթանգեղոսի քով, ուր Տրդատը պնդում է, որ Արամազդ պարարտութիւն է բաշխում Հայոց աշխարհին: Վերջերս կատարուած պեղումները Երևանի շրջակայքում յայտնաբերել են հելլենիստական շրջանի պատկանող բաւական մեծ քաղաքի հետքեր: Գուցէ Երևան անուանակոչում կրող մի աւան Արշակունեաց դարաշրջանում կարևոր պատմական դեր էր խաղում: Էբլայի յայտնաբերումը մեր ըմբռնումները յեղափոխեց՝ նման իրադարձութիւններ լինում են: Բայց գրավոր աղբիւրների համաձայն, Երևանը նշանաւոր տեղ չէր այն ատեն, ըստ երևոյթին, և, որ աւելի էական է մեզ համար, երբեք թագաւորանիստ չի եղել: Առ նուազն կարող ենք վստահ լինել, որ Արեբանոս և սոգդիական Բևան քաղաքը նոյն են: Այդ քաղաքը Հայոց աշխարհին է պատկանում, բայց ճիշտ ո՞ւր էր՝ չգիտենք: Կարևոր է, որ քրիստոնէական և մանիքէական պատումները նոյն տեղանունն են գործածում. մեր նպատակների համար այդ մանրամասնութիւնը բաւարար է առայժմ: Սոգդիական տեքստը չշարադրուեց Միջին Ասիայում, այլ թարգմանուեց աւելի վաղ գրուած ասորերէն կորսուած բնագրից, այսպիսով՝ աւելի ուշ, քան III դ. կէսը (Մանին գլխատուեց 276 թ., և իր առաքեալները, Մար Գարբեաբն այդ թուում, իր ժամանակակիցներն էին): Քանի որ հայ ժողովուրդը քրիստոնէութիւնն ընդունեց IV դ., ասորերէն բնագիրը կթարգմանուէր մօտ V դ., այսինքն՝ երբ որ քրիստոնէութիւնը արմատացած էր Հայոց մէջ, և ժամանակ կար նաև, որպէսզի հայածուած մանիքէացիները ապաստան գտնէին Սոգդիայում և իրենց գլխաւոր գրութիւնները վերածէին տեղական լեզուի (աղօթում էին միջին պարսկերէնով. առ նուազն մէկ սերունդ պիտի տևէր, մինչև սոգդիախօս բնակչութիւնը թարգմանական նման գործերի կարիք զգար): Ինչ վերաբերում է Թադէոսի և Ադդէի ավանդութեանց նոյնացման և զարգացմանը, Վերբութայի տեքստն ու Բարդուղիմէական աւանդութիւնները պէտք է հայացուէին նոյնպէս, ինչպէս յետագայ մանիքէական աւանդոյթն է սպեղծում: Թեև Ստեփանոս Սիւնեցին իր տեքստը զոյգ առաքեալների մասին 712 թ. աւարտեց, նոր սոգդիական տուեալները ստիպում են մեզ վերանայել Մ. վան Էսբրուկի կարծիքը, թէ առաքելական աւանդը Հայոց մէջ, նրա ընդունած ձևով, VIII դարին է պատկանում: Այդ ուշ թուականը թոյլ չի տալիս, որ աւանդոյթը արմատանայ Հայոց մէջ, խեղաթիւրուի մանիքէացիների կողմից, նրանց էլ արտառոց չերևալով (այսինքն՝ հնութեան շղարշն է ծածկում պատկերացած դէպքերը), տարուի Սասանեան սահմաններից դուրս և թարգմանուի սոգդերէն:

Ի դէպ է նշել նաև, որ սոգդիական տեքստը քրիստոնեաներին կոապաշտ է կոչում (*պատկարէ* բառը գործածելով, հմմտ. փոխառեալ հայ. *պատկեր*): Կասկածից դուրս է, որ Հայոց մի թագաւոր կռապաշտ լինելով հանդերձ՝ հալածեց քրիստոնեայ մի քարոզիչ (ի միտս ունենք, ի հարկէ, Տրդատն ու Գրիգորը): Հայոց դարձի պատմութիւնը նա, որ պատկանում է IV դ. սկզբին, ատաղձ կհանդիսանար աւանդի ստեղծման խնդրին: Իսկ Պատմահայրը շատ աւելի հին բերանացի տուեալներ կունենար իր տրամադրութեան տակ:

Հայ առաքելական եկեղեցւոյ առաքելական աւանդութիւնները, այսպիսով, երկու-երեք դար աւելի հին են, քան ընդունում է արևմտեան գիտնականների մօտ:

Անդրադառնալով աւանդութեանց հնութեանը՝ ոչ նուազ հետաքրքիր է քննել, թէ ինչպէս դարերի ընթացքում նրանք բուն հայկական դիւցազնական-առասպելական երանգաւորում են ստանում: Դա բնական երևոյթ է՝ ամէն երկիր իր ինքնուրոյն կնիքն է դնում օտար ազգի կողմից ստացած վարդապետութեան վրայ: Միջնադարեան մի հայրէն, զոր Տնկացը հրատարակեց հարիւրից աւելի տարի առաջ, Հայր Մեր հանրածանօթ աղօթքի ժողովրդական մի տարբերակ է (ըստ ինքնին դա լրիւ սովորական երևոյթ է

Հայոց մէջ), սակայն աղօթքի բովանդակութիւնը բարդ և անակնկալ է և մանրամասն վերլուծման արժանի:

Հայր մեր, որ յերկինս ես դու,
Բարձրութիւն քեզ կու վայելէ.
Եւ սուրբ եղիցի անուն,
Առաքեալ և բանն ի Հօրէ.
Ջինչ զԱհարոնի գլուխն,
Որ ծաղկանց իւղովն օծեալ է.
Կամ ցօղ Աերմոնն լերինն,
Որ Սինայ քաղցր ցօղեալ է,
Կամ գհամասփիւռ ծաղիկ՝
Սուկաւէտ լեառն բուսեալ է,
Ոչ գարունն ջուր կուզէ, ոչ աշունն թոռմելու է.
Հանցկուն ծաղիկ ո՞վ տեսեր զարարածս չէն կու պահէ.
Նորա ծաղիկ ո՞վ ասէ, երբ նորա անունն Յիսուս է:

Այստեղ Աստուծոյ բարձրութեան գաղափարը անյայտ բանաստեղծին թելադրել է սրբազան սարերի մասին խորհելու, ուստի անմիջապէս մէջբերում է 133-րդ Սաղմոսը, ուր ցօղը իջնում է յերկինից՝ Աստուծոյ անտես կողմից, Հերմոնի գագաթին նիւթական սպիտակափայլ ձիւն է դառնում, հալւում է, իբրև առու ցած է վազում և ծաղիկներ առոգում: Դրանցից քամուած խունկ են բերում սուրբ քաղաքը Երուսաղէմ՝ քահանայի ձեռնադրութեան ծիսակատարութեան համար: Կերպարը հէնց այստեղ փոփոխում է, աւելի ճիշտ, հայացնում է, և երկնային ցօղը թռիչք է կատարում Իսրայէլից դէպի Արարատեան երկիրը, Հայոց գողտրիկ Սուկաւէտ լեռն է հասնում, ուր Ոսկեանք և Սուրիասեանք սուրբերը նահատակուեցին: Իրենց թափուած արիւնից բուժիչ ծաղիկներ են բուսնում լերան վրայ, հաւաստում է իրենց Վարքը: Հին Կտակարանի օծման կերպարը, այսպիսով, միանում է ոչ միայն Աւետարանի փրկչական արեան և նորոգուած քահանայութեան բարդ կերպարին, այլ նաև խառնւում է Հայոց քրիստոնէացման պատմութեանը:

Աղօթքի մէջ յիշուած ծաղիկը հեքիաթային համասփիւռն է, որի բուժիչ ուժերի մասին բազմաթիւ ժողովրդական հաւատալիքներ կան: Արդ, ովքե՞ր են Սուկաւէտ լերան մարտիրոսները: Ոսկեանք Սուրբ Թադէոսի ընկերներն են հանդիսանում, մկրտուած յոյներ: Մենակեաց են լինում, իսկ Թադէոսի մահուանից քառասուն տարի անց երևում են Հայոց արքունիքի շեմին: Աւանդութիւնն այստեղ շփոթում է երկու անձ. Խորենացին և Լեոնտի Մրովելին Արտաշէս կոչուած Արշակունի մի թագաւոր յիշում են Սանատրուկից յետոյ, այսինքն՝ մօտ 100 թ., իսկ նրան նոյնացնում են այն միւս, հռչակաւոր, դիւցազնական Արտաշիսի հետ, որ ապրել է II դ. սկզբին Քրիստոսից առաջ և Արտաշիսեան հարստութեան կէս պատմական, կէս առասպելական հիմնադիրն է՝ նա, որ Ալանաց օրիորդ Սաթինկան յափշտակեց և այլն: (Իրապէս, Քրիստոսից յետոյ 72 թ. հայերի արշաւանք Ալանաց վրայ տեղի է ունեցել, որ ևս հիմք կրնծէր պատմիչների շփոթման համար): Արտաշէսը բացակայելով, Սաթենիկը ընդունում է տարօրինակ մենաւորներին՝ Ոսկեանց, որոնք սկսում են քարոզել: Թագուհու Ալան հարազատներից մի քանիսը՝ Սուքիասն իրենց գլխին (այսինքն, Հեսիւքիոս՝ խաղաղականը, որը իր նախկին բարբարոս անունով չի ուզում այլևս կոչուել), մկրտւում են և Սուկաւէտ լեռան վրայ՝ մայրաքաղաքից վերև՝ վանական բնակութիւն են հաստատում, այնտեղ ապրում վայրի և քաջերի նման, մինչև անխուսափելի իրենց մարտիրոսութիւնը: Իրենց վառ արիւնը երկիր թափուելով, հրաշքով ծաղիկներ է բերում, որոնք բուժելու կարողութիւն ունեն: Մրովելին Արտաշիսի որդիներից մէկը Վրոյն է կոչում՝ դա Վարքի Վրոյն է, որ

հալածում է իր նոր մկրտուած ալանազգի հարազատներին:

Ազգային աւանդութիւնը Սուքիաս անունից ստուգաբանում է սարի անունը, բայց իրականութեան մէջ պարթևական է՝ Աեստական Սառկա դից անունից է առաջացել, աւէտ մակդիրով (որը նոյնպէս աւեստական հիմք ունի) և նշանակում է *առատ, բարիք* բաշխող: Լեռն ունի միւս անուն ևս, *Ջրաբաշխ*, որ հաւանաբար հին և ճշգրիտ բարգմանածն է: Եւ իրապէս անունը պատշաճ է, թէև, ըստ երևոյթին, քրիստոնէական պատումն այս ժառանգել է գրադաշտականութիւնից: Յերկնից տեղում է ցօղը, հասփիւռը բացում է, և մարդիկ 365 հիւանդութիւններից ապաքինւում են: Փորձել եմ ուսումնասիրել այս պատմութիւնը մի յօդուածում[6], որում կարծիք առաջարկեցի, որ Ոսկեանց և Սուքիասեանց պատմութեան նպատակներից մէկն էր Արտաշիսեան ազնուական ճիւղին հետ կապ ստեղծել հայ քրիստոնէական սկիզբների հետ, ինչպէս որ Արշակունեաց տոհմն իր կապն ունի պարթև Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորչի գործունէութեան հետ: Իսկ երկուսն էլ, այսպիսով, ոչ միայն պատմական, այլ ընտանեկան կապ կվայելեն, որը, ինչպէս յայտնի է, հիմնական խնդիր է միշտ նախարարական հասարակարգերի գաղափարախօսութեան մէջ:

Այսպիսով, հայ առասպելաբանութիւնն առաքելական բաւական կանուխ գոյութիւն ունեցող պատումներն օգտագործում է՝ ի շահ հասարակական կարեւոր հաւասարակշռութեան ազնուական տոհմերի միջև և ազգի աւանդապատմական շարունակութեան: Արեգակն արդարութեան ի Հայաստան ծագել ունեցաւ երկարատև այգալոյս, նահատակների կարմիր արեան վաղ աւանդները միաշաղախուելով երկրի հին հաւատալիքների հետ, մինչև որ V դարին հասաւ իւր պայծառ միջօրէի, իւր վառ կարմիր Վարդանին՝ փայլուն այդ արևը, Ոսկեանց-ոսկեղէն, դառել էր հարազատ, շողշողալէն, ամբողջովին և առ յաւէտ՝ հայրենի:

Ծանօթագրութիւններ

1 Տե՛ս **J.R.Russell,** Iran and Israel in the Armenian Epic of Sasun, "*Irano-Judaica*", IV, ed. S.Shaked, Jerusalem, 1998 (in press).

2 Տե՛ս **Idem**, Bad Day at Burzēn Mihr: Notes on an Armenian legend of St.Bartholomew, «*Բազմավէպ*», 1986, էջ 254-267:

3 Տե՛ս **Idem**, Manichaean Apostolic Mission to Armenia?, in N. Sims-Williams, ed., *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Wiesbaden, 1998, pp. 21-26.

4 Տե՛ս **Idem**, On the Origins and Invention of the Armenian Script, "*Le Muséon*", 1994.

5 Տե՛ս **Idem**, Armeno-Iranica, Studies in Honour of Professor Mary Boyce, *Acta Iranica* 25, 1985.

6 Տե՛ս **Idem**, Scythians and Avesta in an Armenian Vernacular Paternoster, and a Zok Paternoster, "*Le Muséon*", 1997.

Էդուարդ Դանիելյան

ՍՈՒՐԲ ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՔԵՅԱԼԻ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ԱՐՏԱՑՈԼՈՒՄԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ առաքելական եկեղեցու՝ Ս.Թադեոս առաքյալի քարոզությամբ հիմնադրման ավանդությունը, գտնվելով քրիստոնեական վարքաբանության ակունքներում, արտացոլվել է հայ պատմագրության մեջ: Ավանդության պատմական հիմքի մասին են վկայում Մովսես Խորենացու, Փավստոս Բուզանդի եւ Ագաթանգեղոսի հաղորդումները:

Ս.Թադեոսի քարոզությանը նախորդած պատմական անցքերի հաջորդականությունը, ըստ Խորենացու, սկսվում է Փյունիկիայի, Պաղեստինի, Ասորիքի եւ Միջագետքի հռոմեական հազարապետ Մարինոսի մոտ՝ Բեթքուբին, Եղեսիայի Հայոց թագավոր Աբգարի ուղարկած Աղձնիքի բդեշխի եւ Ապահունյաց տոհմապետի ժամանումով Երուսաղեմ (իրենց գործերը կարգավորելուց հետո) «տեսանել զՔրիկիչն մեր Քրիստոս վասն լրոյ համբաւուց սքանչելագործութեանցն. որում եւ ականատես եղեալ՝ պատմեցին Աբգարու: Ընդ որ զարմացեալ Աբգարու՝ հաւատաց ճշմարտապէս իբր արդարեւ յորդի Աստուծոյ, եւ ասէ. "Այն գօրութիւնք ոչ մարդոյ են, այլ Աստուծոյ"», «...Բայց յետ համբառնալոյ Փրկչին մերոյ՝ Թովմաս առաքեալ, մի յերկոտասանից, առաքեաց զմի յեօթանասնից անտի զԹադէոս ի քաղաքն Եդեսիայ՝ բժշկել զԱբգար եւ աւետարանել ըստ բանին Տեառն»[1]:

Մովսես Խորենացու երկում Ս.Թադեոսի ավանդության առնչությամբ պահպանված տեղեկությունների աղբյուրագիտական հիմքի գնահատականները պատմագիտության մեջ (հատկապես վերջին հարյուրամյակի ընթացքում) պայմանավորված են եղել Պատմահոր երկի հանդեպ հետազոտողների դրսեւորած պատմաքննական մոտեցումներով՝ ինչպես ժամանակագրական եւ պատմա-քաղաքական, այնպես էլ դավանաբանական առումով: Խորենացու օգտագործած սկզբնաղբյուրները, որոնց մի մասը նույնիսկ չի պահպանվել, կարող էին իրոք Հայոց պատմության մասին այնպիսի տեղեկություններ պարունակել, որոնց բացակայության պայմաններում Պատմահոր երկի աղբյուրագիտական արժեքը բազմապատկվում է:

Մովսես Խորենացուն VIII դարից ոչ շուտ ապրած հեղինակ համարող Գ.Խալաթյանցը եւ Մ.Կարիերը թերահավատ մոտեցում են ցուցաբերել Ս.Թադեոսի մասին եղած նրա հաղորդումներին՝ դրանք համարելով ոչ հավաստի, որպես այլ աղբյուրներից քաղված տեղեկությունների աղավաղման հետեւանք[2]: Լ.Տիքսերոնը այն կարծիքին էր, որ Խորենացին Աղդէի Արեւելք կատարած ճամփորդությունը փոխել է մի քարոզության դեպի Հայաստան, եւ «ուրիշ մանր մասերն, որոնք առաւել կամ նուազ Հայաստանի հետ կապ ունին, կերեւա թէ Մովսիսի գիտուն են»[3]: Ըստ Ռ.Թոմսոնի, «Մովսեսը Աբգարին Հայոց թագավոր է դարձրել, եւ նրա համար դժվար չէր այդ խաբեությունը մի փոքր առաջ շարժել եւ պնդել, որ դիվանները հայկական նյութեր են պարունակել»[4]:

Մովսես Խորենացին գրել է, որ Եւսեբիոս Կեսարացին (260-339) իր «Պատմութիւն եկեղեցւոյ» երկում «վկայէ յեղեսիայ դիւանին լինել ամենայն գործոց առաջնոց

թագաւորացն մերոց մինչեւ ցԱբգար, եւ զկնի Աբգարու մինչեւ ցԵրուանդ»[5]: Եւսեբիոս Կեսարացին իր երկում շեշտել է Եդեսիայի դիվանում Աբգար թագավորի ժամանակներին վերաբերող նյութերի առկայության հանգամանքը[6], ինչ վերաբերում է Խորենացու տեղեկությանը Աբգարի՝ Հայոց արքա լինելու մասին, ապա անհրաժեշտ էր, մինչ Պատմահոր հանդեպ քննադատական խոսք ասելը, աղբյուրագիտական տեսանկյունից համակողմանի ուսումնասիրել Աբգարի տոհմի՝ Հայոց արքայական ծագումնաբանության հարցը[7]:

Գ.Սարգսյանը, որը Խորենացուն անվերապահորեն համարում է V դ. հեղինակ, անդրադառնալով Ռ.Թոմսոնի քննադատությանը, նշել է, որ հետազոտողին լրիվ չվոխեցրել է դիվաններին վերաբերող հարցը, որոնց վրա է հղում Մովսես Խորենացին "Հայոց պատմության" մեջ[8]: Քանի որ Ռ.Թոմսոնը ընդունել է Եդեսիայի դիվանի գոյության փաստը թեկուզ եւ այնքանով, որքանով այդ տեղեկությունը Խորենացին քաղել է Եւսեբիոսից, ուստի Գ.Սարգսյանի քննադատությունը վերաբերում է Սինոպի, Մծբինի եւ Եդեսիայի դիվաններում Հայոց թագավորներին առնչվող նյութերի մասին եղած հաղորդմանը Ռ.Թոմսոնի տված բացասական գնահատականին: Իսկ դա հետեւանք էր նրա կողմից Խորենացուն որպես իր ժամանակից, այսինքն՝ V դարից ուշ ապրած հեղինակ դիտելու եւ, դրանով իսկ, այս առնչությամբ Պատմահոր երկի աղբյուրագիտական հիմքի պատմականության ժխտման:

Պատմագիտության եւ բանասիրության մեջ Մովսես Խորենացու խնդրո առարկա հաղորդման հիմքում ընկած ավանդության սկզբնաղբյուրը ասորական համարելը որոշ հետազոտողների խոչընդոտել է Հայաստանում առաքելական քարոզության մասին նրա շարադրանքը դիտել որպես իրական պատմության արտացոլում: Այնինչ, ավանդությունը կարող էր սկզբնավորվել գրի առնվելուց ավելի վաղ: Հայկական միջավայրում սկզբնավորված ավանդության մեջ հետագայում կարող էին ավելանալ օտառածին շերտեր՝ Հայաստանից դուրս գաղափարական եւ դավանաբանական նպատակներից բխող մշակումների ենթարկվելու հետեւանքով: Ուստի ավանդության սկզբնավորման ժամանակաշրջանին վերաբերող քննարկումները հանգեցրել են այն խնդրին, թե ե՞րբ է այն գրի առնվել ասորերեն եւ, ըստ այնմ էլ, որոշվել ավանդությունում հաղորդվող նյութի արժանահավատության աստիճանը: Եթե նույնիսկ խոսք է եղել բուն հայկական ավանդության մասին, ապա եզրակացվել է, որ «այդ վկայաբանությունների նպատակն է եղել լոկ Հայոց եկեղեցու սկզբնավորության հնացումը..., որ Գրիգորի քարոզությունից առաջ, ինչպես հայտնի է, քրիստոնեությունը որոշ չափով տարածված է եղել Հայաստանում»[9]: Այս կապակցությամբ Ե.Տեր-Մինասյանը գրել է, որ Մ.Աբեղյանը նույնպես համարում է, որ «Թադեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների մասին պատմվող զրույցները շատ ավելի հին են, քան կարծում է Ս.Մալխասյանցը, եւ հատուկ նպատակ ունեին ցույց տալ Հայոց Եկեղեցու սկզբնավորությունը, կամ, ինչպես մենք ասել ենք բազմաթիվ անգամներ՝ հաստատել Հայոց Եկեղեցու առաքելական սկզբնավորությունը, մի սովորություն, որ հատուկ է ընդհանրապես գրեթե բոլոր քրիստոնեական եկեղեցիներին»[10]:

Մ.Աբեղյանը համաձայն չէր Ս.Մալխասյանցի այն կարծիքին, թե «...այս երկու վկայաբանությունները (Թադեոսի եւ Բարդուղիմեոսի) նույն խոհանոցի թխվածք են...: Գրիգոր Լուսավորչին նսեմացնելու նպատակը ես չեմ վերագրում Փավստոսին, այլ այն ասորական խմբակին, որ խարդախել է Լաբուբնայի հայերեն թարգմանությունը, Եդեսիայում մեռած Թադեոս առաքյալին բերել տալով Հայաստան եւ ստեղծելով Թադեոս առաքյալի չեղած վկայաբանությունը...: Հայոց եկեղեցին վաստակեց սին փառք՝ առաքելական եկեղեցի կոչվելու, թեկուզ անհիմն ավանդության հիման վրա: Մեր եկեղեցու այս մտայնությունը պարզ արտահայտել է Օրմանյանը»[11]: Այնինչ, Մ.

Օրմանյանը, քննելով սկզբնաղբյուրների հաղորդումները, եզրակացրել է. «Հայաստան առաքելական քարոզութեամբ քրիստոնէութիւնը ճանչցած եւ հովուական աթոռ ալ ունեցած էր»[12]:

Պ.Անանյանը, անդրադառնալով Աղդէի վկայաբանության ասորական բնագրի հարցին, համամիտ է այն կարծիքին, ըստ որի՝ այնտեղ խոսքը Աբգար Ը-ի և նրա որդու ժամանակների մասին է: Ս.Թադեոս առաքյալի վկայաբանության հայերեն թարգմանությանը Պ.Անանյանը հպանցիկ է անդրադարձել՝ գրաբարից աշխարհաբար թարգմանված Փավստոս Բուզանդի երկի համար Ս.Մալխասյանցի գրած ներածության միջոցով: Պ.Անանյանը եզրակացրել է, որ V դ. եկեղեցական շրջանակներում արդեն հաստատ համոզում էր ձեւավորված, թե Գրիգոր Լուսավորչի եւ նրա հաջորդների "Առաքելական աթոռը" հենց Թադեոս առաքյալի հիմնած աթոռն է[13]: Կարելի է նկատել, որ վերջին հարյուրամյակում պատմագիտության մեջ առավել հստակ Մ.Օրմանյանն է խոսել Ս.Թադեոսի ավանդության՝ նախքան ասորերեն գրի առնվելը գոյություն ունենալու մասին: Հ.Աճառյանը[14] նույնպես այն տեսակետին էր, որ հայոց մեջ կար այդպիսի մի ավանդություն, որի վրա առաջացել է "Վկայաբանութիւն եւ գիւտ նշխարաց Ս.Թադէի Առաքելոյ եւ Սանդխտոյ կուսի" երկը[15]:

Ս.Թադեոս առաքյալի ավանդությունը բովանդակող Լաբուբնիայի (Ղեբուբնա) հեղինակությամբ հայտնի ասորերեն (III-IV դդ.) եւ հայերեն (V դ.)[16] տեքստերի պատմա-բանասիրական հետազոտությունը արգասաբեր արդյունք է տալիս, երբ կատարվում է Եւսեբիոս Կեսարացու եւ Մովսես Խորենացու երկերի ավանդությանը նվիրված բաժինների ընդգրկմամբ:

Եւսեբիոս Կեսարացին իր «Պատմութիւն եկեղեցւոյ» երկում նշել է, որ Ս.Թադեոսի մասին ավանդությունը բովանդակող նյութը ասորերենից է թարգմանել հունարեն: Ավանդության տարբեր տեքստերի համեմատությունը թույլ է տալիս ասելու, որ Եւսեբիոսի պահպանած նյութը ներկայացնում է ավանդության համառոտ տարբերակը: Մովսես Խորենացու խնդրո առարկա շարադրանքը, ի տարբերություն ավանդության ընդարձակ խմբագրության, պարունակում է սկզբնաղբյուրային բնույթի մանրամասնություններ, չնայած այն հանգամանքի, որ Պատմահայրը նշել է Ղեբուբնային որպես սկզբնաղբյուրի հեղինակ[17]: Դա, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված էր ինչպես ձեռագրական խմբագրություններով, այնպես էլ ավանդության հայկական բանավոր հիմքից ծագումով եւ օտար՝ ասորական միջավայրում մշակումով:

Ասորական համառոտ բնագրից, որից թարգմանել է Եւսեբիոսը, ամենեւին չէր հետեւում, թէ Ս.Թադեոսը մահացել է Եդեսիայում: Միեւնույն ժամանակ, ըստ հայերենով պահպանված տարբերակի, «Աղդէ (Ս.Թադեոս) ...առաքեալ ելեալ գնաց ընդ Արեւելս... քարոզել զաւետարանն Քրիստոսի»[18]: Այսինքն՝ ասորերեն համառոտ բնագիրն իր նախնական բովանդակությամբ ամենեւին հակասության մեջ չի եղել Խորենացու շարադրանքի սկզբնաղբյուրի հետ, որի պարունակած այլ մանրամասնություններ բնագրային բնույթի են:

Մովսես Խորենացու երկում այս կարգի մանրամասնությունները կարող են բացատրվել հետեւյալ հանգամանքներով. ա/ Եդեսիայի դիվանից նաեւ այլ նյութերի օգտագործում, բ/ հայ բանահյուսության միջոցով՝ Առաքելական քարոզության ժամանակներում ձեւավորված զրույցների իմացություն, որոնք, հիմք հանդիսանալով Հայ առաքելական եկեղեցու ավանդության համար, իրենց վառ դրսեւորումը գտան վկայաբանական, վարքագրական եւ հայրախոսական երկերում[19]:

Այն, որ Հայոց աշխարհում գոյություն է ունեցել Ս.Թադեոս առաքյալի հետ կապված պատմական ավանդություն իր սկզբնավորման ժամանակներից, վկայում են նաեւ Փավստոս Բուզանդը եւ Ագաթանգեղոսը: Փավստոս Բուզանդը իր երկի սկզբում

գրել է. «Ի քարոզութենէն Թադէոսի Առաքելոյ...»: Այնուհետեւ Հայոց հայրապետական աթոռի եւ Հայ եկեղեցու մասին գրելիս, նշել է. «...յաթոռոն Առաքելոյն Թադէոսի», «...զվիճակին Թադէոսի առաքելոյն»[20]:

Ըստ Ագաթանգեղոսի երկի ասորական նորահայտ թարգմանությամբ մեզ հասած տեքստի, որին հատուկ հոդվածով անդրադարձել է Մ. վան Էսբրուկը, Լեբեն, որը անվանված է Թադէ, այսինքն՝ Ադդէ, գալիս է Հայաստան՝ քարոզելու նպատակով[21]: Ինչպես տեսնում ենք, սկզբնաղբյուրի այս տարբերակում, Տասներկուսից Ղեբեոս-Թադեոսը նույնացվել է Ադդէոսի հետ, ինչը հնարավորություն է տալիս ենթադրելու, որ ավելի հին բանավոր եւ գրավոր տեղեկությունների միահյուսում է տեղի ունեցել, եւ, դրանով իսկ, շաղկապվել են ավանդության տարբերակներում հիշատակվող երկու անձանց՝ Տասներկու առաքյալներից Ս.Թադեոսի եւ «յեօթանասուներկուսից» Ադդեոսի (Ադէ) անունները. վերջինիս անունը Եւսեբիոսի սկզբնաղբյուրում նույնպես ընթերցվել է «Թադեոս» և այդպիսի խմբագրված ընկալումով անցել Խորենացու երկը:

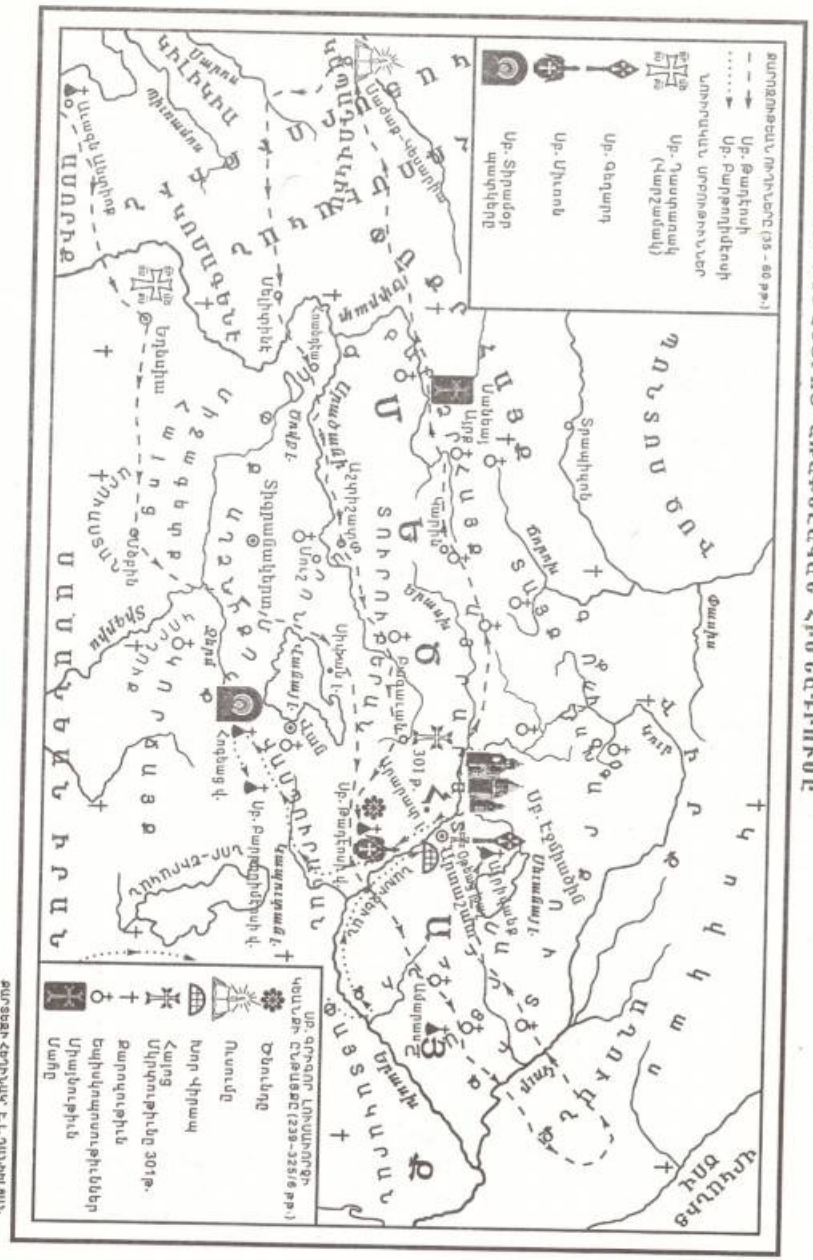
Կարելի է ասել, որ Ս.Թադեոս առաքյալի ավանդության շուրջ՝ պատմագիտության մեջ եղած կարծիքները հիմնականում կենտրոնացած են ավանդությունում հիշատակված պատմական անձերի ապրած ժամանակների եւ նրանց գործունեությունն ընդգրկած տարածքներին վերաբերող խնդիրների վրա: Այդ կարծիքներում արտացոլվել են հետազոտողների (Մ.Չամչյան, Լ.Տիքսերոն, Գ.Խալաթյանց, Մ.Կարիեր, Հ.Տաշյան, Մ.Օրմանյան, Ս. Մալխասյանց, Մ.Աբեղյան, Ե.Տեր-Մինասյան, Հ.Մանանդյան, Հ. Մելքոնյան, Ն.Ակինյան, Մ.Շոմոն, Մ.վան Էսբրուկ, Պ.Անանյան, Ռ.Թոմսոն, Գ.Սարգսյան եւ ուրիշներ) մոտեցումները ավանդության պատմականության եւ Հայ եկեղեցու Առաքելական քարոզությամբ հիմնադրման խնդիրների կապակցությամբ: Դրանց պարզաբանմանը հատկապես նպաստում է Մ.Օրմանյանի պաշտպանած տեսակետը՝ Հայ եկեղեցու ավանդության պատմա-հոգեւոր հիմքի մասին, ինչը հաստատվում է սկզբնաղբյուրների հետազոտությամբ, որով եւ հնարավորություն է ստեղծվում Հայ եկեղեցու ավանդությունը լուսաբանել իրեն սկզբնավորած միջավայրի առումով: Հետազոտության այս եղանակի արգասաբեր է Հայոց պատմության Ա դարին վերաբերող մի շարք խնդիրների (նախորդ դարերից եկող Երվանդունի-Արշակունի-Արտաշեսյան միջդինաստիական կապեր, Հայոց Միջագետքի տեղն ու դերը Հայոց պետականության եւ հոգեւոր պատմության մեջ, քրիստոնեության վաղ ժամանակաշրջանի էթնո-դավանանքային տերմինաբանություն եւ այլն) լուծման համար: Ավանդության սկզբնաղբյուրային հիմքի ուսումնասիրությունը մեզ հնարավորություն է տվել Ս.Թադեոս եւ Ս.Բարդուղիմեոս առաքյալների՝ Հայաստանում քարոզության ուղիները ներկայացնել քարտեզով[22]: Հետազոտության քարտեզագրական մեթոդը կարող է օգնել Հայ առաքելական եկեղեցու ավանդության պատմա-աշխարհագրական հիմքի քարտեզագրմանը՝ Առաքելական ծագում ունեցող եպիսկոպոսական աթոռները ներկայացնող «Քրիստոսի եկեղեցու տիեզերական քարտեզում»:

Ծանոթագրություններ

1 **Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ.Աբեղեանի եւ Ս.Յարութիւնեանի, լրացումները Ա.Սարգսեանի, Երեւան,1991, II, Լ, ԼԳ, էջ 148, 151:

2 Смотри Г.Халатянц, Армянские Аршакиды в "Истории Армении" Моисея Хоренского, М., 1903; **M.Carrier**, Nouvelles sources de Moise de Khoren, Paris, 1893, p. 47; **Idem**, La légende d'Abgar dans l'Histoire d'Arménie de Moise de Khoren, Paris, 1895, pp. 371-372.

3 **L.- J. Tixeront**, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris, 1888, p. 128. Քննադատելով այս աշխատությունը, Հ.Տաշյանը գրել է, որ իրեն կատարել է «քննութիւն մը հեղինակին անտեղի կարծեաց, մանաւանդ այնպիսի խնդրոց մէջ, որոնք մեր պատմութեան եւ մատենագրութեան հետ սերտ կապակցութիւն ունին» (Յ.Տաշեան, Սկզբնաւորութիւնք Եդեսիոյ եկեղեցւոյն եւ Արգարու գրոյցը,



«Հանդէս ամսօրեայ», 1889, 3, էջ 48): Խորենացու հաղորդումների հարազատությունը սկզբնաղբյուրներին նկատի ունենալով՝ Հ.Տաշյանը գրել է. «Ճշդիւ խօսելով՝ Խորենացին գրած է ինչ որ գտած է» (նույն տեղում, 1889, 4, էջ 63):

4 **Movses Khorenatsi**, History of the Armenians, Transl. and comment. on literary sources by R.W.Thomson, London, 1978, p. 34.

5 **Մովսես Խորենացի**, էջ 120:

6 Տե՛ս **Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, յեղեալ յասորւոյն ի հայս, պարզաբանեալ նոր բարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վ. Ճարեան**, Վենետիկ, 1877, էջ 60:

7 Հայ եւ օտար պատմիչների հաղորդումներից հետեւում է, որ Հյուսիսային Միջագետքի (որի զգալի մասն էր կազմում Հայոց Միջագետքը)՝ անտիկ ժամանակաշրջանում Հայոց պետականության ոլորտում գտնվելու առումով Աբգարի տոհմը Երվանդունի-Արշակունի-Արտաշեսյան ճյուղավորումներից է ընձյուղվել: Օտար պատմիչներից ուշագրավ է Անանուն Եղեսացու հետեւյալ հաղորդումը. «Քանի որ Ուռհայում բնակություն հաստատած եւ հզորացած հայերը հավատարիմ էին մնացել հունաց թագավորությանը, նրանց ազգից մեկին, որի անունն էր Աբգար, թագավոր հռչակեցին: Սա եւ իր սերունդները երեք հարյուր ութսուն տարի տիրեցին Ուռհայի ու Միջագետքին: Նրանցից շատերը կոչվեցին Աբգար, առաջին թագավորի անունով» (Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, 12. Ասորական աղբյուրներ, Բ, **Անանուն Եղեսացի, Ժամանակագրություն**, թարգմ. բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթագր. Լ.Տեր-Պետրոսյանի, Երեւան, 1982, էջ 195-196):

8 Տե՛ս **Моисес Хоренаци**, История Армении, пер. с древнеармянского, введение и прим. Г.Саркисяна, Ереван, 1990, с. XXXI-XXXII.

9 **Մ.Աբեղյան**, Հայոց հին գրականության պատմություն, Ա, Երեւան, 1944, էջ 343:

10 **Ե.Տեր-Մինասյան**, Ե դարի Հայ եկեղեցու պատմության եւ գրականության մի քանի հանգուցային հարցերի շուրջ, «Էջմիածին», 1962, Զ, էջ 49, ծան. 20:

11 **Ս.Մալխասյանց**, Մատենագիտական դիտողություններ, Երեւան, 1961, էջ 153-168:

12 **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, Ազգապատում, Ա., Կ.Պոլիս, 1912, էջ 92:

13 Տե՛ս **Հ. Պօղոս Անանեան. Քրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ս.Գրիգոր Լուսաւորչի քարոզութենէն առաջ, (պատմական ուսումնասիրութիւն)**, Վենետիկ, 1979, էջ 37: Աբգար թագավորին, որը Աբգար Ե-ն է, Աբգար Ը-ի (կամ Թ-ի) հետ նույնացնողները (տե՛ս **A.Lepsius**, Die Edessenische Abgar Sage, Braunschweig, 1880, S. 99: Ասորական աղբյուրներ, Բ, էջ 239, եւ այլն), փաստորեն, ժխտում են ավանդության՝ I դարից եկող արմատները:

14 Տե՛ս **Հ.Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, Ա, Երեւան, 1942, էջ 7:

15 Սոփերք հայկականք, Ը, Վենետիկ, 1853:

16 Տե՛ս **Լաբութենեայ դիւանագիր դպրի Եղեսիոյ Թուղթ Աբգարու, յեղեալ յասորւոյն ի ձեռն Ս. բարգմանչաց**, Վենետիկ, 1868: **Ղեւոնդեայ Եղեսացի, Թուղթ Աբգարու թագաւորի Հայոց եւ քարոզութիւնք Սրբոյն Թադէի առաքելոյ, Յերուսաղէմ**, 1868: **Գ.Զարբհանալեան. Պատմութիւն Հայերէն դպրութեան**, Վենետիկ, 1865, Ա, Հին մատենագրութիւնք, էջ 82-87: **W.Cureton**, Ancient Syriac Documents, Amsterdam, 1967, p. 6, տե՛ս Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, 8. Ասորական աղբյուրներ, Ա, բարգմ. բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթագր. Հ.Մելքոնյանի, Երեւան, 1976, էջ 41:

17 Տե՛ս **Մովսես Խորենացի**, էջ 161:

18 Թուղթ Աբգարու, էջ 45-46:

19 Տե՛ս **Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց. Հատընտիր բաղեալք ի Ճառընտրաց**, Ա, Վենետիկ, 1874: Գիրք հարցմանց Երիցս երանեալ Սրբոյ հօրն մերոյ **Գրիգորի Տաթեացւոյն**, Կ.Պոլիս, 1729, էջ 549:

20 **Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը՝ Ք.Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթագր. Ստ.Մալխասյանցի**, Երեւան, 1987, էջ 12, 48, 66:

21 Տե՛ս **M. van Esbroeck**, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, "Revue des études arméniennes", N.S., 1971, VIII, pp. 22-23.

22 «Հայաստանը Առաքելական բարոզության ժամանակաշրջանում» (քարտեզ), Երեւան, 1994:

Վալենտինա Կալցոլարի
(Ժնեւ)

ՍՈՒՐԲ ԹԵԿՂԻ ԱՒԱՆԴՈՒԹԻՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՄԷՋ

1. Ս.Թեկղ Էջմիածնի մէջ

Էջմածնի մայր եկեղեցւոյ հիւսիսային ճակատին վրայ կը գտնուի Պօղոս առաքեալի եւ Ս.Թեկղի պատկերները կրող հարթաքանդակ մը: Այս հարթաքանդակը տեղաւորուած է պատի այն մասին վրայ, որ V դ. կը պատկանի: Հարթաքանդակին ծագումը անծանօթ է. եթէ հայկական է, պէտք է եզրակացնենք, որ երկու պատկերները V դարէն աւելի հին են եւ որ այբուբենի ստեղծագործութենէն առաջ են, որովհետեւ Պօղոսի եւ Թեկղի անունները յունարէն տառերով գրուած են[1]: Այս հարթաքանդակը հնագիտական ամենահին հետքն է Հայաստանում Ս.Թեկղի աւանդութեան ներկայութեան մասին: Ի՞նչ կրնանք ըսել գրական աւանդութեան մասին: Ե՞րբ սկսան հայերը հետաքրքրուիլ Ս.Թեկղով եւ իր աւանդութեամբ: Ընդհանուր առմամբ ի՞նչ դեր խաղաց այս սրբուհին հայ քրիստոնէութեան հնագոյն պատմութեան մէջ:



Եթէ հնագիտական ուրիշ հետքեր անծանօթ են, ընդհակառակը կարելի է հետեւիլ Ս.Թեկղի աւանդութեանը հայ գրական պատմութեան մէջ: Իսկոյն ըսեմ, որ Հայաստանի մէջ Ս.Թեկղի աւանդութեան զարգացումը ուսումնասիրելով, ի վիճակի ենք գտնել քանի մը հետաքրքրական վկայութիւններ հայ, բիւզանդական եւ ասորական քրիստոնէութիւններու միջեւ կապերու մասին:

2. Ս.Թեկղ հին հայկական գրականութեան մէջ

2.1. . "Թեկղի Գործք"

Առաջին երկը, որու վրայ ուշադրութիւն կ՛ուզէի հրաւիրել՝ հետեւեալ վերնագիրը կը կրէ. "Պատմութիւն սրբոյն Թեկղի կուսի աշակերտի սուրբ առաքելոյն Պաւղոսի". այս տեքստը յիշուած է նաեւ "Թեկղի Գործք" կամ "Պատմութիւն վարուց Սրբոյն Թեկղեայ" վերնագիրներով: Այս երկը կը գտնուի աւելի քան 20 հին ճառընտիրներու մէջ (11՝ Երեւանի Մատենադարանի): Ձեռագիրներու այս բաւական ճոխ թիւը կ՛ապացուցանէ, որ այս երկը կարեւորութիւն ունեցած է Հայաստանի մէջ[2]:

Ի՞նչ կը պատմեն "Թեկղի Գործք"-ը: Այս գրուածքը, որ քրիստոնեայ պարականոն գրականութեան կը պատկանի, կը պատմէ Պօղոսի եւ Թեկղի միջեւ հանդիպումը Իկոնիոն քաղաքում (Փոքր Ասիոյ մէջ): Թեկղը, որ Թամիրիս անունով երիտասարդի մը նշանուած է, քրիստոնեայ կը դառնայ եւ իր կեանքը բոլորովին կը փոխէ: Աղջիկը

կ'որոշէ չամուսնանալ իր նշանածին հետ՝ կոյս մնալու նպատակով: Այս որոշումը պատճառ կը դառնայ, որ Թամիրիս եւ ամբողջ քաղաքը զայրանան Թեկղի դէմ: Ի հարկէ՝ ըստ Իկոնիոն քաղաքի "օրենքներուն" եւ առ հասարակ ըստ տիրող մտայնութեան, երիտասարդ աղջկան մը ճակատագիրն էր ամուսնանալ եւ տոհմային յաջորդութիւնը ապահովել: Իր որոշումին պատճառաւ Թեկղը մահուան կը դատապարտուի, բայց Աստուծոյ հրաշագործ օգնութեամբ կը փրկուի: Պօղոսի հետ Անտիոք քաղաքը կ'երթայ, ուր երկրորդ փորձութիւն մը կը սպասէ իրեն: Հազիւ քաղաք մտած՝ Աղեքսանդր անունով ուժեղ երիտասարդ մը իր վրայ կը յարձակի: Բայց Թեկղը աւելի ուժեղ կը յայտնուի եւ կը յաղթէ Աղեքսանդրին: Աղեքսանդրը կարեւոր անձնաւորութիւն մը ըլլալով՝ Թեկղը երկրորդ անգամ մահուան կը դատապարտուի, բայց երկրորդ անգամ եւս Աստուած կը փրկէ զինք: "Թեկղի Գործք"-ի վերջաւորութեան, Թեկղը արդէն նոր դեր մը կը ստանայ. ինքն ալ, Պօղոսի պէս, առաքեալ դարձած է: Իբրեւ առաքելուհի Թեկղը կ'երթայ Սելեւկիա քաղաքը՝ իր քարոզութիւնը կատարելու համար: Երկու խօսքով ահաւասիկ ամփոփուած "Թեկղի Գործք" երկը:

"Թեկղի Գործք"-ի հայերէնը ասորերէնէ "Թեկղի Գործք"-ի թարգմանութիւնն է[3]. յիշենք, որ իր կարգին ասորերէնը II դ. յունարէն բնագրի մը թարգմանութիւնն է[4]:

Ս.Թեկղի աւանդութեան վերաբերեալ առաջին վկայութիւնները հայ գրականութեան սկիզբին կը պատկանին: Արդարեւ՝ ասորերէնէ հայերէն թարգմանութիւնը հաւանաբար V դ. առաջին կէսին կատարուած է[5]: Հայերէն առաջին թարգմանութիւններուն նպատակը քաջածանօթ է, ուստի աւելորդ է կրկին ընդգծել: Աստուածաշունչի եւ եկեղեցւոյ հայրերու երկերուն թարգմանութիւններուն միջոցով հայ թարգմանիչները ուզեցին ի կատար հասցնել Հայաստանի աւետարանումը եւ, միեւնոյն ատեն, գտնել ազգային միութեան սկզբունք մը: Այս առաջին երկերուն կարեւոր նպատակներէն մէկը Հայոց կրօնական եւ ազգային գիտակցութիւնը ամրացնել էր: Նկատի առնե՛նք, որ այդպիսի երկերու շարքին կը պատկանի հայերէն "Թեկղի Գործք"-ը: Ապացոյց, որ հայերը շատ կանուխէն մեծ կարեւորութիւն տուին այս օտար ծագումով սրբուհիին, որուն պաշտամունքը կը տարածուէր նաեւ ամբողջ Արեւելքի եւ մասնաւորապէս Ասորիքի մէջ: Նկատի առնե՛նք նաեւ, որ, ինչպէս տեսանք, Հայաստանն ու Ասորիքը կապող մշակութային եւ կրօնական սերտ առնչութիւններու շնորհիւ է, որ Թեկղի հայ գրական աւանդութիւնը ծաւալուած է Հայաստանի մէջ:

2.2. Ս.Թեկղ Փաւստոս Բուզանդի "Հայոց պատմութեան" մէջ

Դարձեալ V դ. կը պատկանի Թեկղի հայ գրական աւանդութեան մասին երկրորդ աղբիւր մը՝ Փաւստոս Բուզանդի "Պատմութիւն Հայոց" երկին չորրորդ դպրութեան Ժ գլուխը: Այս գլուխը կը գտնուի գրքին կարեւոր մէկ հատուածին մէջ. այն հատուածը, որ կը պատմէ հերոսական պայքարը Ս.Ներսէս եպիսկոպոսապետին Վաղէս կայսէր դէմ: Առաջինը ուղղափառութեան ախոյեանն է, երկրորդը՝ աւուղղափառութեան խորհրդանիշը: Այս հատուածին մէջ Թեկղը նիկէական ուղղափառութեան եւ Սուրբ Երրորդութեան պաշտպանուհիի հիմնական դերը կը կատարէ: Այս հատուածին վրայ ծանրանալու կարիք չկայ այստեղ: Այլուր գրած եմ այս մասին[6]: Յիշեմ միայն, թէ կարելի է, որ Հայաստանի հարաւէն եկող Փաւստոսը Թեկղի աւանդութեան ծանօթացած ըլլայ ասորական վարքագրական գրականութեան միջոցով: Ի հարկէ, ինչպէս Ն.Գաբոյեան կ'ենթադրէր, հաւանաբար Փաւստոս Տարօնցի հեղինակ մըն էր[7]: Չմոռնա՛նք, որ Տարօն՝ Հայաստանի հարաւային գաւառը ասորական քրիստոնէութեան ազդեցութեան ենթարկուած է շատ կանուխէն:

Իբրեւ առաջին եզրակացութիւն՝ կրնանք ըսել, որ Թեկղի նկատմամբ Հայոց հետաքրքրութիւնը ցոյց տուող առաջին երկու վկայութիւնները V դ. կը պատկանին, եւ որ այս երկու վկայութիւններուն ծագումը Ասորիքի մէջ է:

2.3. Ս.Թեկղի աւանդութիւնը Հայաստանի մէջ բիւզանդական շրջանին

Մատենադարանի վեց ձեռագիրներու մէջ գտայ Թեկղի վերաբերեալ նոր գրուածք մը. "Հրաշք սքանչելեաց որ եղեն զկնի վկայական հանդիսից սրբոյ առաքելուհին Թեկղի յաշխարհին Սուրացւոց": Այս բնագիրը պիտի կոչեմ պարզապէս "Հրաշք Թեկղի"[8]:

Այս տեքստը կը պատմէ քանի մը հրաշքներ, մանաւանդ բժշկութիւններ, որ Թեկղը գործած է Սելեւկիա, երբ 18 տարեկան էր: Երկրորդ մասին մէջ Սրբուհիին արդէն 90 տարեկան է եւ կը շարունակէ հրաշքներ կատարել: Այս զօրութիւնը կը գրգռէ քաղաքի բժիշկներուն բարկութիւնը, որոնց շահը խափանուած է: Անոնք կ'որոշեն անառակ մարդիկ ղրկել Սրբուհիին մօտ, որպէսզի վրան յարձակէին: Անշուշտ բժիշկները կը կարծէին, որ Թեկղը Արտեմիս դիցուհիին նուիրուած կոյս մ'ըլլար եւ որ, այս պատճառով, Արտեմիսի օգնութեամբ իր ամէն ուզածը կարենար իրագործել: Բայց անգամ մը եւս Աստուած իր օգնութիւնը կը պարգեւէ Թեկղին: Երբ անառակ մարդիկը արդէն Թեկղի մօտ են, Աստուած բանալ կու տայ մօտը գտնուող վէմ մը, որ Սրբուհիին իր մէջը կ'ընդունի: Անմիջապէս յետոյ վէմը կը փակուի յաւիտեան. Թեկղ կ'անհետանայ, եւ միայն իր հագուստին մէկ կտորը կը մնայ դուրսը՝ այս հրաշքին իբրեւ փաստ:

Հայերէն "Թեկղի Հրաշք"-ը 1978 թ. Գ.Դագրոնի կողմէ հրատարակուած յունարէն բիւզանդական բնագրի մը թարգմանութիւնն է[9]: Դժուար է ճշտել հայերէն թարգմանութեան թուականը. գուցէ Գրիգոր Վկայասէրի դպրոցին կը պատկանի, XI դ.: Հայ գրուածքին վերջաւորութեան կը գտնուի յիշատակարան մը, որ կը յիշեցնէ Ս.Թեկղի տօնին թուականը՝ 24 սեպտեմբեր. "*...եւ զառ ի յիշատակի նորա տաւնախմբեն ամենայն հաւատացելոց բազմութիւնք ի սեպտեմբերի ամսեանն ի քսաներորդումն ի չորրորդում աւուրն ի փառս Հօր եւ Որդւոյ եւ Սուրբ Հոգւոյն այժմ եւ միշտ յաւիտեան յաւիտենից ամէն*":

Այս յիշատակարանէն կրնանք եզրակացնել, որ միջին դարուն ո՛չ միայն գրական աւանդութիւն մը, այլ նաեւ Թեկղի պաշտամունքը ծանօթ էին Հայաստանի մէջ. հաւանաբար այս պաշտամունքի հետ կապուած հանդէսներու առթիւ այս տեքստը կը գործածուէր:

Թեկղի պաշտամունքին գոյութեան մասին ուրիշ փաստ մը ունինք *Յայսմաւուրքի* շնորհիւ, որ կը պարունակէ նաեւ "Վկայաբանութիւն սրբուհւոյ կուսին Թեկղի" (15 Հոռի = 24 սեպտ.)[10]: Ի միջի այլոց հետաքրքրական է նկատել, որ այս վկայաբանութեան աղբիւրները ճիշտ մեր ուսումնասիրած երկու հայերէն թարգմանութիւններն են՝ "Թեկղի Գործք" եւ "Հրաշք Թեկղի": Ասիկա գրական աւանդութեան եւ Սրբուհիի պաշտամունքին միջեւ գոյութիւն ունեցող կապին նկատմամբ հետաքրքրական փաստ մը կը ներկայացնէ:

Փորձե՛նք առաջին հաշուեկշիռ մը կատարել: Ինչպէս տեսանք, Թեկղի աւանդութիւնը կարեւոր տեղ ունեցած է Հայաստանի մէջ, տարբեր դարաշրջաններու ընթացքին: Այս աւանդութիւնը հարստացած է մէկէն աւելի օտար աւանդութիւններու շնորհիւ: Մէկ կողմէ՝ ասորական աւանդութիւնը, V դ., միւս կողմէ՝ յունականը, գուցէ Գրիգոր Վկայասէրի ժամանակ: Ինչպէս արդէն ըսեր էինք, Ս.Թեկղի հայկական աւանդութեան զարգացման ուսումնասիրութեան միջոցով նոր տեղեկութիւններ կը քաղենք Հայաստանը եւ սահմանակից քրիստոնեայ ժողովուրդները կապող մշակութային եւ կրօնական առնչութիւններուն, մասնաւորապէս այդ սահմանակից երկիրներուն հայ մշակոյթի վրայ գործած ազդեցութեան: Եթէ մինչեւ հիմա նկատի առինք, թէ ինչպէ՞ս այս օտար Սրբուհին հայ կրօնական աշխարհին մէջ մտաւ եւ ո՞ր օտար աղբիւրներու միջոցով հայերը ճոխացուցած են Թեկղի աւանդութիւնը, շատ հետաքրքրական է նաեւ

ստուգել, թէ ինչպէ՛ս, ավելի ուշ, հայերն ալ իրենց կարգին տարածած են Սրբուհիին աւանդութիւնը Հայաստանի սահմաններէն դուրս՝ մինչեւ Արեւմուտք:

3. Ս.Թեկղի հայերէն աւանդութեան լատիներէն թարգմանութիւն մը

Ըստ XIV դ. պաշտօնական քանի մը փաստաթղթերու, որ Բարսեղոնայի արխիւներուն մէջ կը պահուին[11], հայերը տարածած են մինչեւ Կատալոնիա ոչ միայն Թեկղի աւանդութիւնը, այլ նոյնիսկ Սրբուհիին մէկ ճշխարը:

Այդ շրջանին յաճախակի եւ ջերմ կապեր գոյութիւն ունէին Արագոնայի եւ Կիլիկիոյ թագաւորներուն միջեւ, այսինքն՝ Յակոբ II-ի եւ Օշին II-ի միջեւ: Ըստ վերոյիշեալ պաշտօնական նամակներուն՝ 1319 թ. Յակոբ թագաւոր կը տեղեկացնէ Օշինին, որ Տարրագոնա՝ Արագոնայի մայրաքաղաքը կառուցած է Ս.Թեկղին նուիրուած աբեղաներու եկեղեցի մը[12]: Ան կը գրէ նաեւ, որ ինչ-ինչ աղբիւրներէ իմացած է, որ Թեկղի քանի մը ճշխարները կը գտնուին Կիլիկիա՝ Օշինի թագաւորութեան մէջ. *noviter ex fide dignorum relatibus ad nostrum pervenisse auditum, quod corpus beate tecle virginis, seu pars ipsius corporis, habetur in partibus regni vestri* (Նամակ Յակոբ թագաւորէն Օշին թագաւորին, 4. IX. 1319):

Այս մասին կարդա՛նք նաեւ Յակոբէն Տարրագոնայի եպիսկոպոսին ղրկուած նամակը, ուր թագաւորը կը բացատրէ, թէ ինչո՛ւ եւ ինչպէ՛ս ճշխարը խնդրած էր Կիլիկիոյ թագաւորէն. *...cum instantia maxima postularunt, ut cum tam fama publica, quam quorumdam relatione veridica diceretur illustrem Regem Armenie habere reliquias aliquas sacri corporis beatissime Tecla virginis et prothomartiris, ...nos ...nostros prefato regi dignaremur nuncios destinare, rogando eumdem ut siquas de reliquiis habebat, eisdem nobis deberet transmittere et donare* (Նամակ, 4. XII. 1320):

Կիլիկիոյ մէջ էր Սելեւկիա քաղաքը, ուր, ինչպէս տեսանք, ըստ հին աւանդութեան Թեկղ ապրած է: Արդարեւ զարմանալի չէ, որ Յակոբ ճիշտ Կիլիկիոյ մէջ կը փնտրէ Թեկղի ճշխարները: Ահավասիկ, 1320 թ. Թեկղի ճշխար մը՝ աջ թեւը, Կիլիկիայէն Կատալոնիա կը հասնի, ինչպես կրնանք կարդալ Յակոբ թագաւորի նոյն նամակին մէջ. *Rex... dicte sacre virginis brachium, cum nil aliud de dicto sacro corpore in dictis vel in aliis mundi partibus scitur a quoquam fuisse repertum, per suos legatos seu nuncios... nobis misit* (անդ):

Ս.Թեկղի ճշխարին փոխադրութիւնը երկու թագաւորներուն հոյակապ առիթ մը կ՛ընծայէ իրենց փոխադարձ բարեկամութիւնը վերահաստատելու:

Սակայն, եթէ աւելի ճշգրտօրէն նայինք Թեկղի հին աւանդութեանը, Թեկղի ճշխարի մը գոյութիւնը XIV դ. բոլորովին անսպասելի բան մըն է: Ինչո՞ւ: Որովհետեւ Թեկղի հին պաշտամունքին յատկանիշերէն մէկը ճշխարներու բացակայութիւնն է: Արդէն IV եւ V դդ. Սելեւկիա քաղաքը Թեկղի նուիրուած շատ ծանօթ վանք մը եւ եկեղեցիներ կը գտնուէին, զորոնք այցելած են նշանաւոր ուխտաւորներ, ինչպէս Գրիգոր Նազիանզացին: Գիտենք, որ Սրբուհիին ճշխարները չկային այնտեղ: Ճիշտ այս բացակայութիւնը արդարացնելու համար V դ. Թեկղի վարքին ամենածանօթ հեղինակը՝ կեղծ-Բասիլիոս Սելեւկացին կը գրէ, որ Թեկղը երբէք չէ մեռած[13]. ուստի անիմաստ է չմեռած Սրբուհիին ճշխարները փնտրել: Կը կրկնեմ, կարեւոր կէտ մըն է, V դ. կեղծ-Բասիլիոսի նպատակը Թեկղի ճշխարներու բացակայութիւնը արդարացնելն է: Այսքա՞ն՝ ինչ կը վերաբերի բիւզանդական աւանդութեան:

XIV դ. ինչպէ՞ս կ՛արդարացնեն Թեկղի մարմնի մէկ մասին գիւտը: Ինչպէ՞ս կը հաշտեցնեն հին աւանդութիւնը, որ կը մերժէր ճշխարներու գոյութիւնը, եւ նորը, որ կ՛ենթադրէր ճիշտ հակառակը: Այս հարցումներուն պատասխանը կը գտնուի 1920 թ. հրատարակուած միջնադարեան լատինական տեքստի մը մէջ, որ Բարսեղոնայի XIV դ. ձեռագիրի մը վրայ պահուած է[14]: Այս գրուածքին վերջին մասը կը պատմէ, թէ ինչպէս

Թեկղի ճշխարը գտնուած է եւ Յակոբ թագաւորին ղրկուած: Տեքստին վերջաւորութեան յիշատակարան մը կայ, որուն համաձայն այս լատինական գրուածքը հայերէն բնագրի մը թարգմանութիւնն է, զոր Օշին թագաւորն ինքը պատրաստել տուած է իր դիւանատան: Ի յառաջագունէ անհաւատալի բան մը չէ այս: Գիտենք, որ Կիլիկիոյ շրջանին հայերը սովոր էին լատիներէն ուսանիլ՝ մանաւանդ Դոմինիկեան քարոզիչներէն: Գիտենք նաեւ, որ անոնք երբեմն լատին քարտուղարներ ալ կ՛օգտագործէին իրենց դիւանագիտական կարիքներուն համար: Բայց կարելի՞ է արդեօք գիտնալ, թէ իսկապէս հայերը ըրած են զայն եւ ոչ թէ կատալոնացիները: Բարեբախտաբար յիշատակարանին մէջ յիշուած քարտուղարին անունը՝ Նիկոլա դէ Բայս, մեզի ծանօթ է. գիտենք, որ իրապէս ան աշխատած է Օշինի թագաւորական պալատին մէջ[15]: Ուրեմն, հաւանօրէն այս տեքստը Կիլիկիա գրուած է:

Բայց ուրիշ հարցումի մը ևս պէտք է պատասխանենք: Կարելի՞ է արդեօք ստուգել, թէ այս լատինական գրուածքը հայերէնէ եկող թարգմանութիւն մը ըլլայ: Այս հարցման պատասխանելու համար պէտք է համեմատենք լատինական տեքստը եւ հայերէն ծանօթ երկերը, այսինքն՝ այն երկերը, զոր վերեւ յիշեցի՝ "Թեկղի Գործք" եւ "Թեկղի Հրաշք": Այսպէս կը հասնինք ուղղակի ներկայ հետազօտութեանս արդիւնքներուն: Այսպիսի համեմատութիւն մը ընելով՝ կրցայ ստուգել, որ լատիներէնի առաջին մասը հայերէն "Թեկղի Գործք"-ի թարգմանութիւնն է: Յիշենք, որ հայերէնը ասորերէն բնագրէ մը թարգմանուած է: Քանի մը սխալներ, որ "Թեկղի Գործք"-ի հայ թարգմանիչը ըրած էր ասորերէն բնագիրը թարգմանելով, կը գտնուին նաեւ միջնադարեան լատիներէն տեքստին մէջ. ապացոյց, որ լատիներէնը մեզի ծանօթ հայերէն բնագրէն կու գայ: Տեսնե՛նք օրինակ մը.

յուն. *ἦν δὲ ὁ Παῦλος νηστεύων... ἐν μνημείῳ...*
ասոր. *wpwlws s'm hw'...byt 'lm' hd...*
հայ. *Եւ Պաւղոս ի պահս էր... ի տան առն միոջ երիտասարդի*
լտ. *Paulus vero beatus apostolus...in domo cuiusdam iuuenis...residebat...*
("Թեկղի Գործք", գլուխ 23)

Յունարէն *μνημείῳ* կը նշանակէ "գերեզման" եւ ասորերէն թարգմանուած է *byt 'lm'*, որ նոյն իմաստը ունի: Այս ասորերէն բառին շատ մօտ է ուրիշ բարդ բառ մը՝ *byt 'lym'*, որ կը նշանակէ "երիտասարդի (*'lym'*) տուն (*byt*)": Հայ թարգմանիչը այս երկրորդ (սխալ) ձեւով կարդացած է եւ թարգմանած՝ *ի տան առն միոջ երիտասարդի*: Լատիներէնին մէջ կը կարդանք *in domo cuiusdam iuvenis*, որ հայերէն *ի տան առն միոջ երիտասարդի* թարգմանութիւնն է:

Ինչ կը վերաբերի լատիներէնի երկրորդ հատուածին, նման ուսումնասիրութեամբ մը ստուգեցի, որ ան ալ հայերէն "Թեկղի Հրաշք"-ի թարգմանութիւնն է: Դարձեալ յիշենք, որ այս երկրորդ հայերէն տեքստն ալ վերոյիշեալ յունարէն բնագրէն եկող հայերէն թարգմանութիւն մըն է: Յունարէն "Թեկղի Հրաշք"-ի հայերէն թարգմանութիւնը զանազան տարբերութիւններ ունի իր բնագրին համեմատութեամբ: Նոյն տարբերութիւնները կը գտնուին նաեւ լատիներէնին տեքստին մէջ: Ապացոյց, որ լատիներէնի երկրորդ մասը հայերէն "Թեկղի Հրաշք"-ի թարգմանութիւնն է: Լոկ օրինակ մը քննե՛նք.

յուն. *ἐξῆλει συλλέγειν βοτάνας...*
հայ. *եւ ժողովէր արմատ դալար զվայրենի բանջարոց...*
լտ. *...et radices viridentes herbarum silvestrium...colligebat...*
("Հրաշք Թեկղի", գլուխ 2)

Յունարէն *βοτάνας* "բոյսեր" թարգմանուած է հայերէն *արմատ դալար զվայրենի բանջարոց*. նոյն դարձուածքը կը գտնենք նաեւ լատիներէնի մէջ. *radices viridentes herbarum silvestrium*:

Լատիներէն գրուածքին այս երկրորդ մասը կը վերջանայ Թեկղը ընդունելու համար բացուող վէմին հրաշքով: Այս պատմուածքէն ետք, լատիներէնը երրորդ մաս մը ունի, ուր Թեկղի նշխարը յիշուած է: Այս հատուածը կը պատմէ, որ այն շրջանին, երբ քրիստոնէութիւնը յաղթեց հեթանոսութեան, քրիստոնեաները սկսան փնտրել սուրբերու եւ վկաներու նշխարները: Նաեւ յոյները սկսան փնտրել Թեկղի նշխարները Սելեւկիա: Բազմաթիւ եւ անվերջ աղօթքներէ ետք, ահա հրեշտակ մը կ'երեւի քաղաքին հայրապետին, յայտնելով իրեն, որ Թեկղի վէմին քով Սրբուհիին մէկ նշխարը պիտի կարենայ գտնել: Ուրիշ բազմաթիւ աղօթքներէ ետք, վէմը երկրորդ անգամ մը հրաշագործօրէն կը բացուի: Թեկղի նշխար մը դուրս կ'ելլէ եւ հայցողներուն տրամադրութեան կը մնայ. *...cepit locus, membra virginis continens, submoveri et scissus est lapis in medio, et apertus est mons atque intuentibus visibiliter cunctis astandibus cum redolentissimo consolacionis odore universam regionem implente, tecle dextera coniuncta cum brachis usque ad lacesti iuncturam de saxo progrediens, devote querentibus se concessit.* Այս երրորդ մասին նպատակը յայտնի է. Թեկղի աւանդութեան վրայ նոր յաւելումը կ'ուզէ հաշտեցնել նշխարներու բացակայութեան հին աւանդութիւնը եւ նշխարներու գիւտին նոր աւանդութիւնը. ան կ'ուզէ նաեւ Թեկղի նշխարին "վաւերականութեան կնիք" մը տալ: Ո՞վ է արդեօք հեղինակը լատիներէն այս վերջին մասին: Հայե՞րը՝ իրենց նուէրին աւելի մեծ արժէք մը տալու համար, թէ՞ սպանացիները՝ իրենց պաշտած Սրբուհիին նշխարին կարեւորութիւնը եւս աւելի շեշտելու համար: Գրուածքին վերջին մասին մէջ պարունակուած քանի մը կէտերը կը թելադրեն հայկական ծագում մը:

Ի հարկէ լատիներէն տեքստը կը շարունակէ, աւելցնելով, որ այս նշխարը, զոր նախ եւ առաջ յոյները գտած են, յետոյ ստացած են հայերը՝ այս գաւառին տիրելէ ետք: Ան ինք կը պահեն նշխարը մինչեւ որ Կաթալոնիայի թագաւորը իր խնդրանքը կը յայտնէ Օշին թագաւորին: Լատիներէն տեքստը կ'ըսէ նաեւ, որ այս խնդրանքը լսելով, Օշին կը խորհի, որ քրիստոնեայ թագաւորներու միջեւ բարեկամութիւնը նոյնիսկ աւելի կարեւոր է, քան Թեկղի նշխար մը ունենալը: Չմոռնա՛նք, որ միջին դարուն նշխարները շատ մեծ կարեւորութիւն ունէին: Միջնադարեան մարդոց համար նշխարներուն ներկայութիւնը կը նշանակէր նոյնիսկ սրբոց ներկայութիւնը, որ կը շարունակէին իրենց պաշտպանութիւնը եւ հրաշքները ընծայել հաւատացեալ ժողովուրդին:

Այս հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Օշինի կարգադրութիւնը աւելի ճիշտ կրնանք գնահատել: Գիտենք, որ այս հայ թագաւորին համար Քրիստոնեայ Արեւմուտքի հետ կապերը շատ կարեւոր եղած են: Գիտենք նաեւ, որ Օշինի թագաւորութեան ժամանակ զանազան ճիգեր կատարուեցան Պապութեան եւ ընդհանրապէս կաթողիկէ արեւմտեան թագաւորութիւններուն հետ դաշնակցութիւն ստեղծելու նպատակով: Օշինի թագաւորութեան ընթացքին տեղի ունեցան նաեւ Սիսի (1307) եւ Ադանայի (1316) յայտնի եկեղեցական ժողովները:

Մեր լատիներէն տեքստը կը վերջանայ շատ հետաքրքրական գաղափարով մը. գրողը կը մաղթէ, որ Թեկղը, որ նախ Հայաստան ապրած էր եւ որ յետոյ տեղափոխուեցաւ Կաթալոնիա, շարունակէ իր հովանին տարածել երկու քրիստոնեայ թագաւորութիւններուն վրայ: Ահա՛, սկզբնաբար հայոց բոլորովին օտար եւ ապա դարերու ընթացքին հայոց կողմէն որդեգրուած այս սրբուհին Կիլիկեան շրջանին կը դառնայ քրիստոնեայ թագաւորներու միջեւ բարեկամութեան պաշտպան Սրբուհին: Իբրեւ վերջին եզրակացութիւն կրնանք աւելցնել, որ քաղաքական եւ դիւանագիտական հրամայականն ալ գործակցած է ճոխացնելու Թեկղի աւանդութեան զարգացումը[16]:

Ծ ա ն օ թ ա գ ր ու թ իւ ն ն ե ր

1 Տե՛ս Sp. Յովսէփ Ստյիգովսկի, *Էջմիածնի Աւետարանը* (ուսումնասիրութիւն հայկական, ասիական եւ ասորա-եգիպտական գեղարուեստի), թարգմ. Հ. Բառնաբաս վ. Պիլէզիկճեան, Վիեննա, 1892, էջ 5-6; **P.Donabédian**, Apports byzantins dans la sculpture arménienne préarabe, **H.Ahrweilre**, *L'Arménie et Byzance* (Byzantina Sorbonensia, 12), Paris, 1996, p. 90; **A.Khatchatrian**, *L'architecture arménienne du IVe au VIe siècle* (Bibliothèque de cahiers archéologiques, 7), Paris, 1971, pp. 67-68.

2 "Թեկղի Գործք"-ը հրատարակուած է առաջին անգամ Հ.Ղ.Ալիշանի կողմէ (տե՛ս *Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց. Հատընտիր բաղեալք ի մատենագրաց*, Ա, Վենետիկ, 1874, էջ 513-531): Երկրորդ եւ գիտական հրատարակութիւնը կատարած է Ի.Աբուլաճեան՝ հայերենի կատարուած հին վրացերէն թարգմանութեան առկցումով, (տե՛ս Ի.Աբուլաճեան, *Աշխատութիւններ*, հ.1, Թբիլիսի, 1975, էջ 45-124, վրացերէն): Նոր հրատարակութիւն մը պատրաստած եմ դոկտորական ատենախօսութեանս մէջ (տե՛ս **V.Calzolari**, *La leggenda di santa Tecla nella letteratura armena antica. Introduzione, edizione critica e traduzione annotata del testo armeno degli Atti di Tecla e dei Prodigi di Tecla*, Università Cattolica, Milano, 1995, pp. 76-150):

3 Այս մասին տե՛ս **V.Calzolari**, Notes sur la traduction arménienne du texte syriaque des Actes de Thècle, *"Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics (McGill University. Montreal, Quebec, Canada, May 1-5, 1995)"*, Delmar, N.Y., 1996, p. 233-243; **Idem**, La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in armeno: l'esempi degli Atti di Paolo e Tecla, in A.Valvo (ed.), *"La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione"*, Alessandria 1997, pp. 45-58. Ասորերէն տեքստին մասին տե՛ս **W.Wright**, *Apocryphal Acts of the Apostles*, London, 1871 (Amsterdam, 1968), I, pp. 128-169.

4 Տե՛ս **M.Bonnet**, **R.A.Lipsius**, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol.II, 1, Leipzig, 1898 (Darmstadt, 1959), էջ 245-273.

5 Այդ է վկայում նաեւ հայերէնից կատարուած թարգմանութեան Շուշանիկի վկայաբանութեան վրացական խմբագրութեան աղբիւր ծառայելու փաստը:

6 Տե՛ս **V.Calzolari**, De Sainte Thècle à Anahit: Une hypothèse d'interprétation du récit de la mort de l'empereur Valens dans les *Buzandaran Patmut'iwnk'*, in N.Awde (ed.), *Armenian Perspectives (10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes. School of Oriental and African Studies)*, Richmond, Surrey 1997, pp. 39-49; 371-377; **Idem**, Santi armeni e imperatori romani: eroi in conflitto. (Il patriarca armeno Nersès e l'imperatore romano Valente nei *Buzandaran Patmut'iunk'*), in C.Mutafian (ed.), *Roma-Armenia*, Roma, 1999, pp. 74-76.

7 Տե՛ս **N.G.Garsoian**, *The Epic Histories (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Cambridge, MA, 1989, pp. 11-16.

8 Տե՛ս **V.Calzolari**, Un nouveau texte arménien sur sainte Thècle: Les Prodiges de Thècle (Présentation et analyse linguistique), *"Revue des études arméniennes"*, 1996-1997, 26, pp. 249-271. Հրատարակութիւն՝ **V.Calzolari**, *La leggenda di santa Tecla nella letteratura armena antica...*, pp. 151-164.

9 Տե՛ս **G.Dagron**, *La Vie et les Miracles de sainte Thècle* (Subsidia hagiographica, 62), Bruxelles, 1978, pp. 416-421 (= BHG 1718m).

10 Տե՛ս **G.Bayan**, Le Synaxaire arménien de Ter Israel, *"Patrologia Orientalis"*, 1910, 6, pp. 277-285.

11 Տե՛ս **G.Villada**, La traslacion del brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323), *"Estudios eclesiasticos"*, 1922, 1, pp. 41-50; **K.J.Basmadjian**, Jacques II, roi d'Aragon et Oschin, roi de la Petite Arménie (1310-1320), *"Revue de l'Orient Latin"*, 1905-1908, 11, pp. 1-6; **C.Marinesco**, La Catalogne et l'Arménie au temps de Jacques II (1291-1327), *"Mélanges de l'École Roumaine en France"*, II, Paris, 1923, pp. 5-37.

12 Սպանիոյ մէջ Ս.Թեկղի պաշտամունքի մասին տե՛ս S.Misser, *El libro de Santa Tecla*, Barcelona-Tarragona, 1977.

13 Տե՛ս **G.Dagron**, op. cit., p. 280, l. 7-10.

14 Տե՛ս **G.Villada**, op. cit., pp. 113-124; 215-228 (= BHL 8022b-c).

15 Տե՛ս **J.Richard**, La diplomatique royale dans les toyaumes d'Arménie et de Chypre (XIIe-XVe siècles), *"Bibliothèque de l'École des Chartes"*, 144, 1986, p. 72. Իմ երախտագիտութիւնը կը փափաքիմ յայտնել փրոֆ. Ժ.Ռիշարի հանդէպ, որ նամակով մը ազնուութիւնն ունեցաւ այս մասին կարեւոր տեղեկութիւններ հաղորդելու ինծի:

16 Իմ շնորհակալութիւնը կը փափաքիմ յայտնել փրոֆ. Պ.Լ.Ջէքիեանին, որ այս հայերէն յօդուածս կարդաց հրատարակութենէն առաջ:

Феликс Тер-Мартиросов

ПРЕДДВЕРИЕ ХРИСТИАНСТВА В АРМЕНИИ

Исследования процесса принятия христианства в Армении, как правило, проводятся на основании изучения исторических письменных сведений и, прежде всего, ''Истории Армении" Агатангелоса. При рассмотрении этих данных основное внимание уделяется изучению политики знати страны и царской власти в этом направлении. Как основные выводы выделяются:

а) принятие христианства как государственной религии в стране благодаря деятельности Григория Просветителя;

б) разрушение христианами дохристианских культовых сооружений и разрыв преемственности дохристианской и христианской культур;

в) определение в качестве основной причины принятия христианства как государственной религии, политико-культурного противостояния Армении ассимиляционной политики Сасанидского Ирана и Византии[1].

Сопоставление накопленного за последние годы археологического материала с другими историческими источниками позволяет уточнить некоторые вопросы христианизации Армении. В данной работе затронуты три вопроса:

а) состояние религиозных верований и культуры страны перед принятием христианства;

б) связь дохристианских и христианских культурных традиций;

в) выявление внутриполитических причин принятия христианства как государственной религии.

Основываясь на сохранившихся письменных сведениях по античному пантеону Армении и форме имен богов, исследователи предполагали статичное состояние культов страны с VI в. до н.э. по IV в. н.э. и их формирование под воздействием иранских религиозных воззрений[2]. Однако рассмотрение археологического материала, культовых сооружений и предметов, позволяет утверждать, что для данного периода следует различать три этапа развития[3]. На первом этапе, в VI-III вв. до н.э., сохраняется традиционная для племен Армянского нагорья форма поклонения древним божествам с их восприятием, в основном, в зооморфном облике или в виде идолов. Показательно, что даже в святилище ахеменидского времени, открытом в дастакерте правителя Ширака, Драсханакерте, богиня Анаит почиталась в облике коровы-нетеля, о чем можно судить по наличию хлева в святилище[4]. Данная форма почитания богини Анаит была чужда верованиям ахеменидского Ирана. Антропоморфно, в очень архаичном облике, изображалась лишь богиня прародительница, что хорошо отражается в материалах Ервандашата[5]. Не менее показательно, что, несмотря на тщательность и большой объем расскопок древнего Армавира, бывшего в ахеменидский период крупным политическим центром, лишь найденная здесь каменная ступа[6] может рассматриваться как отражение иранской религиозной практики изготовления священной хаомы.

Второй этап, со II в. до н.э. по середину II в. н.э., является временем развития эллинистической культуры в Армении. Характерно, что Мовсес Хоренаци[7] для древней столицы Армении, города Армавира, указывает на наличие в храмах города

статуй предков царя и Солнца, и Луны (II, 8). Но в рассказе о Тигране Среднем, т.е. о Тигране Великом, наиболее могущественном царе эллинистической Армении, Мовсес Хоренаци (II, 14) сообщает, что Тигран установил изображения Дия Олимпийского, т.е. Зевса, Афины, Афродиты и ее возлюбленного – Геракла. В этих сообщениях ясно прослеживается развитие характера культов. Для раннего периода боги упоминаются по их функциональному признаку. Это позволяет предположить, что боги почитались в символическом образе. В дальнейшем, в эллинистическое время, боги предстают в антропоморфном облике. При этом, судя по указанию на то, что Геракл воспринимался как возлюбленный Афродиты, т.е. по наличию мифологического сюжета не характерного для греческой мифологии, можно говорить, что *в Армении боги, отождествляемые по имени с греческими божествами, сохраняли свою древнюю мифологию.* Наиболее ярко этот период развития древних культов прослеживается по распространению в это время терракотовых статуэток, изображавших богов Армении. Интересно отметить, что при этом древние боги изображались в художественной манере, присущей как для эллинистического искусства Мессопотамии, так и для эллинистического искусства Малой Азии. Так, богиня Анаит предстает в облике, присущем для греко-римской Великой богини – Матер Матура, и выступает как покровительница царского дома[8]. Богиня Астхик изображалась в облике Афродиты в гроте. Бог Митра изображается как в парфянской манере в виде всадника на вздыбленном коне[9] или пешего мужчины[10], так и в виде головы римского солдата[11]. При этом нет никаких оснований утверждать о сильном влиянии иранских культов в Армении. Так, если в это время в Армении засвидетельствован культ бога Тира[12], то наряду с ним встречено изображение Силена[13]. Таким образом, можно говорить, что при наличии культурных влияний Востока и Запада, в основе культов страны сохраняются традиционные местные божества. Особо подчеркну, что бытующая практика говорить о распространении иранских верований в Армении[14] на основании общности формы имен, как например имени Митры, не корректна. Следует помнить, что боги Митра и Варуна, засвидетельствованные на юге Армянского нагорья еще в середине II тысячелетия до н.э., продолжали традиционно почитаться и в последующие периоды[15].

Третий период развития, с конца II в. по начало IV в., характеризуется сохранением двух – западного и восточного – течений культурного влияния на страну. Конец II в. характеризуется ослаблением конфронтации Парфии и Армении с Римской империей. Со становлением в Иране династии Сасанидов армянские Аршакиды полностью стали ориентироваться на союзные отношения с Римом. Все это приводит к усилению влияния культуры и искусства Римской империи в Армении. Утрата Аршакидами древних династийных храмов на территориях Парфии и Ирана, обусловило построение новых династийных храмов на территориях Армении. В Гарни, Вагаршапате и других местах страны сооружаются новые храмы по образцам храмов восточно-римских провинций. Одновременно с этим происходила ревизия официального пантеона богов с закреплением формы имен, бывшей традиционной для Парфии. Повидимому, именно в это время в Армении закрепляются имена богов *Арамазд, Спандарамет.*

Таким образом, как представляется, *следует отказаться от тезиса развития дохристианских культовых воззрений под преобладающим воздействием иранского зороастризма.* Археологический материл подтверждает существующие исторические представления о проводимой царями Армении политики политического и культурного противостояния влиянию Ирана. Можно говорить, что развитие влияний на культовые воззрения в стране отражали общую ситуацию развития политко-культурных связей Армении с окружавшим ее миром. Ухудшение политических отно-

шений между Арменией и Сасанидским Ираном обусловило ослабление официальной религиозной ориентации на Иран. Известна антизороастрийская политика царя Трдата III[16], хотя возможно, что в ряде регионов, тесно связанных с Ираном, местная знать могла поддерживать иранские религиозные воззрения.

Можно также предположить, что острая антизороастрийская направленность труда Езника Кохбаци[17], автора V в., отражает более древнюю традиционную дохристианскую направленность армянской культуры, идущую с III в. Таким образом, можно говорить, что религиозная ситуация в Армении, накануне ее христианизации, была близка к положению в соседних с ней регионах восточных провинций Римской империи, таких как Каппадокия, где христианство распространилось так же рано.

Как указывалось выше, в проведеных исследованиях основное место уделялось отношению высшей знати к распространению христианства, но не меньший интерес представляет уточнение среды, в которой в Армении распространялось христианство. Исследователи данного вопроса уделяли особое внимание значению деятельности иудейской общины в распространении христианства. Сведения о данной общине построены на сообщениях историков Мовсеса Хоренаци и Фавстоса Бузанда[18]. Наибольший интерес представляет сообщение Фавстоса Бузанда о выводе сасанидскими войсками из городов Армении в общей сложности 95 тысяч семей евреев, проживавших в них с времен царя Тиграна II (IV, 55). Учитывая, что в древности в состав семьи включались и слуги (особенно у иудеев с характерной для данной религии связи повседневного быта с религиозной обрядностью), общее число евреев в Армении должно было бы составлять около одного миллиона. Сообщение Фавстоса Бузанда, не имеющее параллелей в сведениях других армянских историков, отмечалось многими арменоведами как реальный исторический факт. Специальное исследование этого вопроса[19] показало, что сообщение о выводе евреев из Палестины царем Тиграном II лишено исторической правды. Исходя из этого, было предложено объяснить сообщение Фавстоса о наличии евреев в Армении прозелитством, т.е. принятием иудейства в I-IV вв. значительной частью армянского населения городов, а также высказано предположение о возможности влияния этого фактора на процесс распространения христианства. Считая абсолютно корректным предположение о прозелитстве Шамбата Багарата и не оспаривая возможности проживания в городах Армении какой-то части еврейского населения, отмечу, что данное сведение Бузанда не может восприниматься прямолинейно, некритично. Если согласиться со сведениями Бузанда, то независимо от того, были ли евреи выведены из Палестины или же это армяне, принявшие иудейство, во всех случаях наличие огромной массы населения, исповедовавшего на протяжении четырех веков иудейство, должно было оставить материальные следы в виде культовых построек, синагог, какие были обнаружены в античных городах Передней Азии, и предметы, связанные с иудейской культовой обрядностью. Однако, ведущиеся уже более 30 лет раскопки античных городов Армении, в том числе древнего Арташата, не выявили ни одного подобного факта. Как представляется, сведения Фавстоса Бузанда могут быть объяснены лишь при понимании отношения Фавстоса Бузанда к горожанам. Наиболее ярко оно отражено при описании гибели города Аршакавана. Исследователями уже отмечалась разность пересказа данного события в трудах Мовсеса Хоренаци и Фавстоса Бузанда. Если Хоренаци (III, 27) описывает гибель царского города Аршакавана, в который стекалось население страны в поисках защиты от знати страны, в результате нападения на него феодалов страны, то Бузанд (IV, 13) изображает гибель города как справедливую божью кару в виде эпидемии, уничтожившей нечестивое население после проклятия, произнесенного христианским католикосом. Здесь

отчетливо проявляется отрицательное восприятие Бузандом горожан. Представляется, что именно этим надо объяснить использование им этнонима "евреи". При исследовании культуры восточных провинций Римской империи отмечено, что во II-III вв. шел процесс превращения терминов "эллины", "римляне", "египтяне" из понимания их как этнические в восприятие их как классовые, подчеркиваемые различиями в культуре, языке[20]. В этой связи интересно вспомнить, что Хоренаци (II, 8) отмечал, что по велению царя Вагаршака, "горажане должны были быть более уважаемы и почитаемы, нежели сельчане; сельчане должны почитать горожан наравне с вельможами".

Несомненно, что в период становления феодального строя в Армении население городов, поддерживающее царскую власть, рассматривалось земельной знатью и, возможно, частью церковной знати, как противостоящий им по культуре и политической направленности элемент, а значит чуждый элемент. Именно поэтому Бузанд употребляет термин "евреи", противопоставляя его христианству. Одновременное употребление Бузандом терминов "евреи и армяне" при указании численности населения городов, как представляется, являлось указанием на численность собственно горожан, именуемых им евреями, и жителей сельской округи принадлежавшей городу, именуемых Бузандом как армяне. *Археологический материал городов и других поселений Армении позволяет утверждать о сравнительной однородности культуры страны перед принятием христианства.* Использование Фавстосом термина "евреи" для обозначения горожан не отражал реальности их конфессиональной принадлежности. Как отмечалось выше, даже предполагалось, что наличие иудейской общины в городах лишь способствовало распространению христианства в стране.

Сообщение Агатангелоса о том, что первые христианки, сподвижницы св. Рипсимэ занимались производством стеклянных изделий[21], позволило предположить, что христианство распространялось в среде горожан-ремесленников. Как представляется, распространение христианства прежде всего в ремесленной среде обусловило прекращение изготовления терракотовых статуэток с изображением античных богов со второй половины II в.[22], что является фиксацией времени распространения христианства в Армении. Интересно отметить, что данный процесс в это же время прослеживается и в погребальном обряде. Наиболее ярко это отражается в материалах некрополя храмового поселения Ширакаван[23]. Захоронения II в. сохраняют черты древней обрядности – кромлех вокруг плиты, ямочки на плитах для ритуальных возлияний, сквозные отверстия, символизирующие возможность возрождения погребенного. Погребенный помещался в скорченном положении, в зависимости от пола (на правом боку – мужчина, на левом – женщина). Ориентация погребенных, независимо от пола, головой на запад. В захоронениях III в. распространяется положение погребенного на спину в вытянутом виде, со сложенными на груди руками, в позе, которая становится характерной в последующее время для христианских захоронений. Материалы Ширакаванского некрополя, свидетельствующие о постепенном, на протяжении двух веков, восприятии христианской обрядности, сейчас подтверждаются материалами других памятников. Интересен и другой аспект. Как известно, все исторические источники указывают на большую роль женщин в распространении христианства в Армении. Как представляется, отказ в погребальной символике от подчеркивания связи позы погребенного с его полом позволяет говорить, что распространение христианства воспринималось как шаг в установлении равноправия между мужчинами и женщинами.

Рассмотрение погребальной обрядности интересно и для прослеживания связи дохристианских и христианских культурных традиций. Как уже было сказа-

но, погребенные ориентированы головой на запад. Погребения, распространившиеся в Армении со II в., представляют собой каменные ящики, сложенные из больших плит. Как отмечалось, захоронения II в. сохраняют черты древней обрядности: кромлехи, ямочки на плитах, сквозные отверстия, в ряде захоронений обнаружены фалические идолы и положенный по древней традиции богатый сопутствующий материал. Погребенные в этих гробницах определенно не были христианами. Как представляется, эти древние погребения, сооруженные из каменных плит, символизировали скальные помещения и принадлежали последователям культа Митры, но не иранского, а западного толка, выступавшего соперником христианства. Из этого следует, что традиция ориентации погребенных головой на запад, характерная для христиан, имеет дохристианские корни. Как представляется, раннехристианские, пещерного типа культовые постройки Армении в качестве своих прототипов также могли иметь древние пещерные культовые святилища, посвященные Митре.

Подчеркну, что расхожее утверждение о возведении христианских церквей Армении на руинах античных храмов пока не подтверждается фактами. Сейчас несомненен факт перестройки в Гарни в 325 г. царем Трдатом III античного храма, посвященного культу царской династии в христианский мартирий – усыпальницу святой царевны Хосровидухт[24]. А.Саинян предположил возможность перестройки античных сооружений в христианские строения для базилики в Касахе и мартирия в Зовуни. Исследования А.Саиняна в Эчмиадзине выявили использование тесанных известковых камней из античных строений в основаниях кафедрального собора и церкви св. Рипсимэ[25]. Однако, представляется весьма спорным определение небольшой постройки, возведенной из рванного камня на глинянном растворе с очагом в виде тонира, находящейся под алтарной частью собора как храма огня. Представляется более вероятным, что данное сооружение является частью дома, в котором тайно, для молитв, собирались первые христиане. Такие молитвенные дома первых христиан открыты при раскопках античных городов Переднего Востока[26]. С официальным принятием христианства это место послужило основанием для возведения здесь нового молитвенного дома, каким первоначально являлась церковь. Отражение этого процесса более четко прослеживается в Ереруйке. Здесь, в пустынной местности, около более древних святилищ, первые христиане стали использовать для богослужений пещерные сооружения. Сохранились две древние пещерные церкви. В их окрестностях обнаружены также пещерные кельи и погребения этого времени[27]. В V в. в 30 метрах южнее пещерных церквей была возведена Ереруйкская базилика, на южной стене которой сохранилась надпись того времени на греческом языке из 92 псалма: "Дому твоему, Господи, подобает святость и длинные дни". Так победившее христианство, отказываясь от прежней скромности и скрытости, подчеркивало свое торжество возведением величественных строений.

Большой интерес представляет вопрос роли царской власти в принятии христианства. Под влиянием "Истории Армении" Агатангелоса образовалась традиция восприятия царя как грешника, которого постигла божья кара и спасение которого возможно было лишь с принятием христианства. Картина крещения у Агатангелоса показана как насильственное действие не только для царя, но и для всей страны. Это обуславливает кратковременность, почти одномоментность описания событий. К сожалению, не сохранились другие исторические источники, описывающие крещение Армении. В труде Мовсеса Хоренаци оно должно было размещаться между 82 и 83 главами II книги. Факт отсутствия его в труде Хоренаци не случаен, и ключ к его разъяснению имеется в 92 главе II книги: "Повествуя о светлом и великом втором подвижнике нашем, духовном распорядителе нашего

просвещения, об истином царе, бывшем когда-либо после Христа, следует говорить самыми возвышенными словами, как о сподвижнике и ревнителе, равном первопроходцу и родоначальнику нашего просвещения. Святому Духу было угодно отдать старшинство моему просветителю только через жребий исповедничества, добавлю от себя – и апостольства, а в остальном они были равны в словах и делах. Сказал бы даже, что царь здесь имел преимущество, ибо созерцание Бога и суровый образ жизни были равно свойственны им обоим, а умением покорять убедительным и властным словом в большой мере был наделен царь, *ибо его действия никогда не отклонялись от веры*" (курсив наш – Ф.Т.-М.). Ясно, что образ и значение царя Трдата III, отраженные в труде Хоренаци, в процессе принятия христианства резко отличаются от ставшего уже традиционным образа царя-грешника. В противовес легенде Агатангелоса в Истории Мовсеса Хоренаци царь Трдат III выступает первопроходцем в распространении христианства в не меньшей степени, чем сам святой Григор. О том, что царь Трдат придавал большое значение христианизации страны, свидетельствует принятие им при крещении имени Ованес и постройка им в Багаране храма своего патрона, св. Иоанна. Этим царь как бы сопоставлял свою деятельность в распространении христианства в стране со значением Иоанна Крестителя в христианском учении. Проводя христианизацию страны, Трдат III преследовал прежде всего цель укрепления царской власти в борьбе с крепнувшей феодальной властью. Порывая с древними религиозными воззрениями, Трдат отказывался от идеи восприятия царя как потомка богов, но при этом он лишал такого же идеологического обоснования и знать страны, также возводившую свою родословную к божественым предкам. В то же время, как уже отмечалось исследователями, принимая христианство, царь выступал прямым наместником единого бога на земле, на что уже не могла претендовать старая знать. В укреплении позиций царского дома большую роль играла и сестра царя Хосровидухт. Раннеармянские историки подчеркивают ее особые заслуги в принятии и распространении христианства в стране. После ее смерти, Хосровидухт стала восприниматься как святая из царского дома, и Гарнийский храм был превращен в ее мартирий. Это событие отражено в 90 главе II книги "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци: "Զայսու ժամանակս կատարէ Տրդատ զշինուած ամրոցին Գառնւոյ, զոր որձաքար և կոփածոյ վիմօք, երկաթագամ և կապարով մածուցեալ. յորում շինեալ և *սրահ խորհրդաւոր, մահարձանօք*, սրաճշելի դրօշուածովք, բարձր քանդակաւ, ի համար քեռ իւրոյ Խոսրովիդխտոյ, և գրեալ ի նմա գիշատակ իւր հելլենացի գրով": – "В те времена завершил Трдат постройку крепости Гарни из тесанных базальтовых камней, скрепленных железными скобами, спаянных свинцом. В ней он соорудил дом прохлады (усыпальницу) с мемориальными стеллами, чудесными изваяниями, высокой скульптурой для сестры своей Хосровидухт и начертал на ней в ее память (надпись) эллинскими буквами" (перевод с древнеармянского наш – Ф.Т.-М.).

По-видимому, уже на ранних стадиях принятия христианства в Армении началась борьба между царским домом в лице царя Трдата, который, как и византийские императоры, старался подчинить своей власти церковь, и церковной иерархией. В свою очередь церковь стремилась подчинить божественному авторитету царскую власть. Поражение царя в этой борьбе привело к уходу Григора Лусаворича и к насильственной смерти царя Трдата, а также к установлению монофизитства, как формы христианства, исключающей возможность обожествления царской власти. Как результат борьбы за главенство над церковью возникли две версии принятия христианства в Армении. Царская, отрывочно сохранившаяся в труде Мовсеса Хоренаци, и церковная – Агатангелоса, в которой царь предстает в облике грешника, а акт принятия христианства рисуется как полный разрыв христианской культуры с прошлым.

Для нашей тематики интересно, что создавая эту легенду, авторы ее вынуждены были использовать дохристианские фольклорные принципы создания легенд, переставляя лишь знаки плюс и минус. Если по древним представлениям истинный царь должен был обладать огромной силой, и в Истории Хоренаци царь Трдат представлен исполином, разрубающим пополам противников, то в христианской легенде Трдат не в силах овладеть девой Рипсимэ. Кабан-вепрь в древних мифах и ритуалах выступал в качестве существа, посланного богами для ритуальной проверки праведности и мощи воскресающих и умирающих богов, временных царей и героев. Не случайно, поэтому, сцена убийства кабана царем, т.е. подчеркивание благости и силы царя, являлась одной из наиболее распространенных в изобразительном искусстве древнего мира[28]. В христианской легенде о Трдате, в которой сюжет построен на наказании царя-грешника за преследование христиан, его расскаивании и физическом и духовном возрождении при принятии христианства, царь Трдат не гибнет, а сам принимает облик кабана. Как известно, и сегодня некоторые исследователи армянского средневекового искусства склонны видеть в изображениях звериноголового человека, на четырехгранных стеллах, образ царя Трдата. Однако, рассмотрение географии находок стелл в Армении и на территории Византии, и агиографии, позволяет утверждать, что в этих изображениях передана иконография псаглавого святого Христофора[29]. Это однако не исключает воможности того, что в более поздние времена данные изображения стали рассматриваться как образ "свиноголового царя Трдата", и этот облик стали придавать Трдату при его изображении в позднесредневековом искусстве.

Таким образом, рассмотрение материалов позволяет говорить, что процесс христианизации Армении длился на протяжении двух веков, и раннехристианская культура имеет глубокую связь с античной культурой Армении.

Примечания

1 См. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Երևան, 1984, էջ 71-77. Там же см. литературу по данному вопросу.
2 См. Н.О.Эмин, Очерк религии и верований языческих армян, М., 1864; С.Б.Арутюнян, Армянская мифология, "Мифы народов мира", т.1, М., 1987, с. 106.
3 См. Ф.Тер-Мартиросов, Медвежонок и другие персонажи армянской мифологии, Ереван, 1996, с. 32-52; Его же, Характер развития религиозных представлений в Армении, «Հայ ժողովրդական մշակույթ», Երևան, 1997, էջ 74-75.
4 См. Его же, Памятник классической античности Армении, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1993, 3, էջ 60-63.
5 См. Его же, Местонахождение "Парадиза" Ервандидов, "Проблемы исследования античных городов", М., 1989, с. 115.
6 См. Б.Аракелян, О некоторых результатах археологического изучения древнего Армавира, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (ՊԲՀ), 1969, 4, էջ 164, նկ. 4.
7 См. Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Աբեղեան եւ Ս.Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913; Movsec Хоренаци, История Армении, пер. с древнеарм. азыка, введение и примечания Г.Саркисяна, Ереван, 1990.
8 См. Ф.Тер-Мартиросов, Терракоты из Арташата, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների» (ԼՀԳ), 1973, 4, էջ 84.
9 См. Ж.Хачатрян, Коропластика древней Армении, "Вестник древней истории", 1979, 3, с. 98, рис. 8-9.
10 См. Հ.Հակոբյան, Ռ.Վարդանյան, Տ.Հովհաննիսյան, Հողմիկի հնդնիստական հուշարձանի 1991-1992 թթ. հնագիտական ուսումնասիրության հիմնական արդյունքները, «Հայաստանի Հանրապետությունում 1991-1992 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված ստացրջան. Զեկուցումների թեզիսներ», Երևան, 1994, էջ 40:
11 См. Ф.Тер-Мартиросов, Медвежонок и другие персонажи армянской мифологии, с. 45-47.
12 См. там же, с. 47.
13 Б.Аракелян, Очерки по истории искусства древней Армении, Ереван, 1976, таб. 40.

14 См. Ժ.Խաչատրյան, Իրանա-հայկական դիցաբանական աղերսների հարցի շուրջ, ԼՀԳ, 1981, 2, էջ 54-73:
15 См. Ф.Тер-Мартиросов, Медвежонок и другие персонажи армянской мифологии, с. 45.
16 См. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Երևան, 1984, էջ 70-73:
17 См. Եզնիկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, աշխ. Ե.Արամեանի, Թիֆլիզ, 1914:
18 См. Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Հայոց պատմութիւն, բնագիրը Ք.Պատկանյանի, բարգմ. և ծանոթագր. Ստ.Մալխասյանցի, Երևան, 1987.
19 См. Р.Манасарян, К вопросу о вероисповедании населения городов Армении, ՊԲՀ, 1989, 2, էջ 198-204. Там же см. литературу по данному вопросу.
20 См. А.Б.Ранович, Восточные провинции Римской империи в I-III вв., М.-Л., 1949, с. 256.
21 См. Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ.Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ.Կանայեանց, Տփղիս, 1909, ԺԲ, 150:
22 См. Ф.Тер-Мартиросов, Значение терракотовых статуэток в изучении культов античной Армении и развития народного искусства, "II Международный симпозиум по армянскому искусству. Доклады", т.1, Ереван, 1978, с. 280.
23 См. Ф.Тер-Мартиросов, Г.Караханян, Раскопки поселения и некрополя античного Ширакавана, «Գիտական աշխատություններ», հ.1, Գյումրի, 1998, էջ 26-28.
24 См. Ф.Тер-Мартиросов, Храм в крепости Гарни – Героон, Мартирий, Ереван, 1995.
25 См. Ա.Սահինյան, Քասաղի բագիլիկայի ճարտարապետությունը, Երևան, 1955; **A.Sahinian**, Recherches scientifiques surs les voutes de la cathedrale d'Etchmiadzin, "Revue des études arméniennes", N.S., 1966, III, pp. 39-71.
26 См. **J.Lassus**, Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947, pp. 5-11.
27 См. Ф.Тер-Мартиросов, Археологические разыскания памятников Ереруйка, "VI республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении", Ереван, 1987, с. 216-217.
28 Его же, Образование царства Армения в контексте исторических данных и исторической памяти, Ереван, 1995, с. 59-60.
29 Его же, Храм в крепости Гарни..., с. 28-29.

Հակոբ Սիմոնյան

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՈՒՄԸ ԵՎ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԵԿԵՂԵՑԱԾԻՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
(նախնական հարցադրում)

Հայաստանում քրիստոնեության տարածման եւ առաջին քրիստոնեական համայնքների ձեւավորման հարցերի վերաբերյալ հայագիտության մեջ միասնական կարծիք չկա: Հայագետների մի մասը քրիստոնեական համայնքների առկայությունը բխեցնում է Թադեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների գործունեությունից՝ հենվելով հնագույն հայկական գրավոր աղբյուրների վրա[1], մյուսները անվերապահորեն ժխտում են դա, քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում վերագրելով Գրիգոր Լուսավորչին[2]: Երկու դեպքում էլ հակադիր տեսակետների կողմնակիցները հենվում են գրավոր աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունների վրա: Ցայժմ այս հարցը քննարկողները չեն արծարծել նյութական մշակույթի հուշարձանները, որոնք, մեր կարծիքով, վճռական դեր ունեն այս հարցադրումը լուսաբանելու խնդրում: Առկա է միասնական տեսակետ, համաձայն որի, նախքան Գրիգոր Լուսավորչի կողմից քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակելը՝ Հայաստանում չեն կառուցվել եկեղեցիներ, եւ դրանցից վաղագույնները թվագրվում են լոկ IV դարով[3]:

1993-1998 թթ. պատմական Հայաստանի Արցախ նահանգի տարածքներում մեր կողմից կատարված ուսումնասիրությունները տվեցին անակնկալ արդյունքներ, որոնց վերլուծությունը հնարավորություն է ընձեռում նորովի մեկնաբանել կարծրացած տեսակետները: Սակայն մինչեւ բուն նյութին անցնելը, ավելորդ չենք համարում հիշեցնել գրավոր աղբյուրների տեղեկությունները: Հայ պատմիչների հաղորդումների համաձայն՝ Օսրոյենե-Եդեսիայի հայոց թագավորության Արշամի որդի Աբգար թագավորը, որն իր հեզության եւ իմաստության համար կոչվում էր «...աւագ այր...», առաջին ծիրանակիր գործիչն էր, որ լսելով Քրիստոսի գործած հրաշքների մասին եւ տեսնելով իրեն ուղարկած Աստծո անձեռակերտ պատկերը, ընդունեց եւ իր քաղաքում տարածեց քրիստոնեությունը[4]: Գիտական շրջանակներում պատմական այս իրադարձությունը վերագրվում է ոչ թե I դ. առաջին կեսում թագավորած Արշամի որդի Աբգարին, այլ Եդեսիայի Աբգար Թ (179-214) արքային, որի հայազգի լինելը համարվում է վիճահարույց[5]:

Հայկական գրավոր աղբյուրները բազմիցս վկայում են Թադեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների եւ նրանց աշակերտների գործունեությունը Մեծ Հայքի Այրարատ, Վասպուրական եւ Սյունյաց նահանգների գավառներում[6]: «Բարդուղիմեոսը Պարսկաստանից վերադառնալիս իր աշակերտների հետ գալիս է Ատրպատականով եւ անցնելով Երասխ գետը՝ մտնում է Սիսականի սահմանները, սկսում է բարոզել Որդվատ գյուղում[7], Արեւիք գավառում[8], Քաղքում[9] եւ Գողթնում[10]»:[11] Հայկական սկզբնաղբյուրները խիստ որոշակի մատնանշում են I դ. առաքյալների՝ Հայաստանի տարբեր վայրերում հիմնած եկեղեցիների եւ նրանց շուրջը գործող քրիստոնեական համայնքների մասին: Այսպես, Բարդուղիմեոս առաքյալը Գողթան գավառի արեւմտյան ծայրամասում, ժայռի վրա, իր կացարանի տեղում, կառուցում է Տյառնընդառաջ եկեղեցին,

Երնջակ գավառի Վանանդ գյուղում, այստեղ վախճանված Լուսիկ անունով աշակերտի գերեզմանի վրա՝ մատուռ, նույն գյուղում, իր ձեռքով կործանած կռատաճ տեղում՝ մի անշուք եկեղեցի՝ նվիրված Ս.Թովմային[12], Անձեւացյաց գավառի Դարբնաց քար վայրում՝ Ս.Աստվածածին կուսանոց-եկեղեցին: Բարդուղիմեոսի նահատակության վայրում, նրա գերեզմանի վրա, Աղրակ գավառի Աղամակերտ (Հաղամակերտ, այժմ Բաշկալա) քաղաքի մոտ հիմնվում է Ս.Բարդուղիմեոս եկեղեցին, որի կիսականգուն ավերակները պահպանվում են մինչեւ այժմ: Ճարտարապետ Ա.Զարյանը մեզ անհայտ հիմնավորմամբ այն թվագրում է IV դարով[13]: Մեկ այլ վանք էլ հիմնվում է 66 թ. Թադեոս առաքյալի կողմից, նրա նահատակության վայրում՝ Վասպուրականի Արտազ գավառում, Շավարշավան (Մակու) քաղաքի մոտակայքում: Սամուել Անեցու հաղորդման համաձայն՝ եկեղեցին կործանվում է 1329 թ. երկրաշարժի հետեւանքով[14]: Հետագա դարերում այն բազմիցս վերանորոգվում է եւ կորցնում իր նախնական տեսքը: Ավանդությունների համաձայն, I-II դդ. եկեղեցիներ են կառուցվում նաեւ առաքյալների աշակերտների գերեզմանների վրա, որոնց անուններով էլ կոչվում են այդ վանքերը: Թադեոս առաքյալի աշակերտ, Սյունիքի եպիսկոպոս, այստեղ նահատակված Եւստաքեոսի (Ստաքեոսի) գերեզմանին կառուցվում է Տաքեւի վանքը[15], իսկ Դադեի գերեզմանին՝ Դադիվանքը:

ՀՀ պատմության եւ մշակութի հուշարձանների պահպանության վարչության Հայկական հուշարձանների համահավաքի խմբագրությունը 1992-1997 թթ. պատմական Հայաստանի Արցախ նահանգի տարածքներն ուսումնասիրելիս բացահայտեց քրիստոնեական պաշտամունքային համալիրների մի խիստ վաղնջական շերտ, որը թերեւս նախորդում է Գրիգոր Լուսավորչի կողմից քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն Հայաստանում հռչակելուն: Դրանցից առավել ուշագրավ են Դադիվանքը՝ Քարվաճառի շրջանում, Ծիծեռնավանքը՝ Քաշաթաղի շրջանում, Վանքասարի ժայռափոր համալիրը՝ Աղդամի շրջանում:

Ըստ XII դ. պատմիչ Միխայիլ Ասորու, Դադիվանքը հիմնադրվել է I դ., Թադեւոս առաքյալի 70 աշակերտներից մեկի՝ Ս.Դադեի գործունեության վայրում, նրա գերեզմանի վրա: Այս հաղորդումը հավաստում են վիմագիր եւ գրավոր աղբյուրները, որոնք բազմիցս Դադիվանքը հիշատակում են որպես Առաքելադիր եկեղեցի: Բացառիկ ուշադրության է արժանի 1214 թ. հիմնադրված Ս.Կաթողիկե եկեղեցու արեւմտյան ճակատի արձանագրությունը, որը վավերացնում է Գրիգոր իշխանի կողմից Ս.Դադեի գերեզմանին կատարած նվիրատվությունը՝

ԱՆՈՒԱՄԲՆ $\overline{\text{ԱՅ}}$, ԵՍ՝ ԳՐԻԳՈՐ, ՈՐԴԻ Հ|ԱՍԱՆԱ, ՈՐ ՍԵՓ ՅՈՒՍՈՎ ՏՈՒԻ Ի | ԴԱԴԻ ԳԵՐԵԶՄԱՆՆ :Դ: ՏՈՒՆ ՇԻ|ՆԱԿ[ԱՆԱ] Վ/ԱՍՆ ՀՈԳՈ ԻՄՈ, ՅԱՌԱՋ-ՆՈՐԴ|ՈՒԹ[ԵԱՆ ՏՆ ԳՐԻԳՈՐԻՍԻ: ԵՒ ՍՈՔԱ | ՏՈՒԻՆ ԻՆՁ ՁՏԱԻՆ ՍՐԲՈՅՆ ԳՐ|ԻԳՈՐԻ ԶԱՄԵԱՅՆ ԵԿԵՂԵՑԻՔՍ:| ԱՐԴ ՈՎ ԽԱՓԱՆԻ ՅԱՌԱՋՆՈՐԴԱՑ ՁԻՄ ԺԱՄՆ, ԿԱՄ ՅԱՒԱԳԱ|Յ ՅԻՄՈՑ ԿԱՄ ՅԱՒՏԱՐԱՑ ՁԸ|ԻՆԱԿԱՆ ՅԵՏ ԱՌՆԼՈՎ՝ ԻՄ ՄԵՂԱՅՍ ՊԱՐՏԱԿԱՆ Է ԵՒ ՄԱՄՆ ՆՈՐԱ | ԸՆԴ ՅՈՒԴԱՅԻ ԵՂԻՑԻ :ՌՀԳ:(1224):

Այս արձանագրությունը վկայում է այն մասին, որ զարգացած միջնադարում կանգուն մի որեւէ կառույց կամ կոթող որոշակիորեն ընկալվել է որպես Ս.Դադեի գերեզմանը՝ հիմնադրված I դ.: Առավել հավանական է, որ Դադեի գերեզմանն է նկատվել Ս.Դադեին վերագրվող միանավ եկեղեցու բեմի մոտ կանգնած քառակող հսկա կոթողը՝ կերտված կարծր գորշակապտավուն ավազաքարից: Կոթողի գագաթին գտնվող փոսիկը վկայում է, որ այն ժամանակին զարդարված է եղել ինչ-որ քանդակով, թերեւս՝ թեւավոր խաչով: Կոթողի ճակատային մասը զարդարված է խաչապատկերներով:

Այստեղ գտնվում է գաղտնագիր, բաղկացած կցագիր տառերից: Հստակ ընթերցվում է Թ տառը, որը Թադե (Դադե) անճնանվան առաջին տառը կարող էր հանդիսանալ: Դեպի այդ բարև է տարել Արգուխաթունի կառուցած Ս.Կաթողիկե եկեղեցու հյուսիսային մուտքը, որը շուտով փակվել է կոթողի շուրջը եկեղեցի կառուցելու պատճառով, քանզի նորակառույց եկեղեցու արեւելյան պատը միանգամայն անջրպետում էր Կաթողիկեից դեպի Դադեի գերեզմանը տանող կարճ ուղին: Կոթողի դիրքը եկեղեցում անըմբռնելի է: Այն գտնվում է բեմին կից, սակայն խիստ բարձր է սեղանի բարի հիմք ծառայելու համար: Հավանական է ենթադրել, որ մտադրություն է եղել եկեղեցին կառուցել այնպես, որ իր մեջ ամփոփի Ս.Դադեի գերեզմանը: Սակայն կոթող-գերեզմանաքարի հսկայածավալ լինելը պարտադրում էր անհիրականանալի բարձր եւ լայնաթիռ թաղի կառուցում, որը տեխնիկապես անհնար էր իրագործել, ուստի եկեղեցու շինարարությունը մնում է անավարտ: Վկայակոչված փաստարկները խոսում են այս կոթողի՝ Ս.Դադեի գերեզման հանդիսանալու օգտին:

Հայաստանի վաղ քրիստոնեական նշանավոր ուխտավայրերից է Ծիծեռնավանքի եռանավ բազիլիկան: Գտնվում է համանուն գյուղի հյուսիս-արեւմտյան եզրին, Աղավնո գետի աջ ափին, երկու ձորակներով շրջափակված բնական հրվանդանի վրա, պատմական Սյունիքի Աղահեճ (Քաշաթաղ) գավառում: Ծիծեռնավանքը գրավոր աղբյուրներում առաջին անգամ հիշատակվում է Սյունյաց նախարար Փիլիպպեի 844 թ. նվիրատվական փաստաթուղթը վավերացնելու կապակցությամբ: Այնուհետև Ստեփանոս Օրբելյանը Ծիծեռնավանքը հիշատակում է Սյունիքի մեկ եւ կես հարյուր եկեղեցիների շարքում՝ որպես 30 նշանավոր վանքերից մեկը: XVII դ. սկզբներին Սյունյաց Հայկազ իշխանի ջանքերով բարեկարգվում է եկեղեցին, իսկ համալիրը շրջափակվում կրաշաղախով ամրացված գետաքարերով կառուցված պարսպով: 1655 թ. Թռվմա վրդ. Վանանդեցին Հայաստանի մեծ սրբավայրերին նվիրված ներբողում անդրադառնում է նաեւ Ծիծեռնավանքին՝ որպես փառահեղ անցյալ ունեցող վանքի:

1779 թ. վերակառուցվում է խարխլված ծածկը, իսկ տանիքի արեւելյան մասում կանգնեցվում է փոքրիկ զանգակատուն[16]:

Եկեղեցին իր ծավալատարածքային եւ հատակագծային հորինվածքով, ինչպես նաեւ խիստ վաղնջական պատկերաքանդակներով դասվում է վաղագույն քրիստոնեական կառույցների շարքը:

Ծիծեռնավանքի ճարտարապետության առանձնահատկություններից է մուտքերի առատությունը (դրանք չորսն են) եւ արեւմտյան ճակատում մուտքի բացակայությունը: Ընդունված տեսակետի համաձայն, եկեղեցու ստորին՝ ութ շարք բազալտից կառուցված հատվածը եղել է հեթանոսական մեհյան, որը հետագայում ձեւափոխվել է եկեղեցու (Մ.Հասրաթյան): Մեր դիտարկումները պարզեցին, որ չնայած կառույցի վաղնջականությանը, այն ի սկզբանե նախագծվել եւ կառուցվել է որպես եկեղեցի: Ծիծեռնավանքի հիմնադրման ստույգ տարեթիվը հայտնի չէ: Ավանդության համաձայն, կառուցվել է Պետրոս առաքյալի մասունքի՝ ճկույթի (ծիծեռնի) թաղման վայրում, որից եւ ստացել է իր անվանումը: 1997 թ. հետախուզական պեղումների ժամանակ, ի թիվս այլ ժամանակաշրջանների նյութերի, այստեղ հայտնաբերվեցին I-III դդ. խեցեղենի մի քանի տասնյակ բեկորներ: Հելլենիստական շրջանի պաշտպանական եւ բնակելի կառույցների բացակայությունը, ինչպես նաեւ հրվանդանի խիստ փոքր տարածքը հիմք են տալիս ենթադրելու, որ այստեղ դեռեւս առաքելական դարասկզբին եղել է պաշտամունքային կենտրոն, դատելով ավանդությունից՝ քրիստոնեական:

Արեւելյան Տիգրանակերտից 3 կմ հյուսիս, Խաչենագետի աջափնյա՝ ուղղագիծ կտրվածքով ժայռի կենտրոնական մասում է գտնվում Վանքասարի ժայռափոր համալիրը: Գետի մակարդակից 60-70 մ բարձրությամբ ժայռի մեջ փորված են՝ եկեղեցի,

բարոզման հրապարակ, առաջին քարոզիչների հանգստարանը՝ ժայռափոր դագաղաձեւ գերեզմաններով (սարկոֆագներ), դեպի ուր տանում են ժայռափոր աստիճանները: Ուշագրավ է, որ ավանդության համաձայն՝ Թադեոս առաքյալի նահատակությունից հետո նրա դին իր մեջ է ամփոփում պայծառ լույսից բացված վեմը: Այստեղ նույնպես առաջին քարոզիչների գերեզմանները վիմափոր են: Ժայռի հարթ մակերեսներին փորագրված են հարյուրից ավելի հնագույն խաչապատկերներ, խորհրդավոր պատկերաքանդակներ, հայերեն եւ հունարեն արձանագրություններ:

Ժայռափոր համալիրի տարածքում 1994-1995 թթ. մեր կողմից կատարված պեղումների ժամանակ հայտնաբերված I-III դդ. խեցեղենի բեկորները, ի թիվս այլ կռվանների, ամերկբա վկայում են այն մասին, որ այս համալիրը, որպես քրիստոնեական պաշտամունքային կենտրոն, հիմնադրվել է առաջին հազարամյակի սկզբին, Հայոց Արեւելից կողմանց մեծագույն քաղաքներից մեկի՝ Արեւելյան Տիգրանակերտի հարեւանությամբ, նրանից զգուշավոր հեռավորությամբ, Քրիստոսի ուսմունքը գաղտնի պաշտող համայնքի կողմից: Ուշագրավ է Ստեփանոս Օրբելյանի հաղորդումը այն մասին, որ Ս.Բարդուղիմեոսի կողմից քրիստոնյա դարձած հայերը իրենց առաջնորդներ Կումսիի եւ Բաբելասի մահից հետո հաստատվում են Դարու (Գարու) լեռան վրա, երկար ժամանակ քարոզում Քրիստոսի ուսմունքը՝ մինչեւ Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը[17]:

Վկայակոչված հուշարձանները հայերեն գրավոր աղբյուրների՝ I դ. Հայաստանում քրիստոնեության լայն տարածման մասին հաղորդումների իրեղեն ապացույցներն են: Դրանք վավերացնում են Ագաթանգեղոսի հունարեն վարքի, Գավազանագրքի եւ այլ աղբյուրների հաղորդումները, համաձայն որոնց, Հայաստանում, նախքան Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը, առկա էր քրիստոնեական համայնքների տարածված ցանց, որոնք փաստորեն ոչ միայն հիմք հանդիսացան քրիստոնեության պետական կրոն հռչակման համար, այլեւ պատմական կարճ ժամանակահատվածում պայմանավորեցին նոր ուսմունքի տարածումը եւ արմատացումը[18], որը շուտով կարողացավ դիմակայել հակաքրիստոնեական հզոր ուժերի բոլոր ճնշումներին: Եւ վերջապես այն, որ սկսած I դ. Հայաստանում սկիզբ է դրվել եկեղեցաշինությանը, առանց որոնց անհնար է պատկերացնել քրիստոնեական համայնքների գործունեությունը:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Краткий очерк истории армянской восточной церкви, пер. с франц., со вступлением от Н.Эмина, М., 1872, с. 12-1; Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կ.Պոլիս, 1911: Հ. Պօղոս Անանեան, Քրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ս.Գրիգոր Լուսաւորչի քարոզութենէն առաջ /պատմական ուսումնասիրութիւն/, Վենետիկ, 1979, էջ 5-7, 20-24, 32-34:

2 Տե՛ս Հ. Վարդան վ. Հացունի, Կարեւոր խնդիրներ հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն, Վենետիկ, 1927, էջ 1-165: Հ.Ս.Կոգեան, «Հայոց եկեղեցին» մինչեւ Փլորենտեան ժողովը, Բեյրութ, 1961, էջ 1-60:

3 Տե՛ս Վ.Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երեւան, 1992:

4 Տե՛ս Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ.Աբեղեանի եւ Ս.Յարութիւնեանի, լրացումները Ա.Սարգսեանի, Երեւան, 1991, II, ԻԶ, էջ 142-143:

5 Տե՛ս Г.Саркисян, К.Худавердян, К.Юзбашян, Потомки Хайка, Очерк истории и культуры Армении с древнейших времен до становления Третьей республики, Ереван, 1998, с. 40-41; Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Երեւան, 1984, էջ 73: Արգար, «Հայկական սովետական հանրագիտարան» (ՀՍՀ), հ.1, Երեւան, 1974, էջ 18:

6 Տե՛ս Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, բարգմ., ներածությունը եւ ծանոթագր. Ա.Ա.Աբրահամյանի, Երեւան, 1986, էջ 76-78:

7 Այժմ Օրդուբադ, բնակավայր Նախիջեւանի ինքնավար հանրապետությունում:

8 Ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ Սյունյաց աշխարհի 11-րդ գավառը, այժմ Հայաստանի Հանրապետության Սյունիքի մարզի Մեղրու ենթաշրջանը:
9 Ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ Սյունյաց աշխարհի 9-րդ գավառը, այժմ Հայաստանի Հանրապետության Սյունիքի մարզի Կապանի ենթաշրջանը եւ հարեւան Ջանգելանի շրջանը:
10 Ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ Վասպուրական աշխարհի 33-րդ գավառը, այժմ Նախիջեւանի ինքնավար հանրապետության Ապրակունիսի եւ Օրդուբադի շրջանները:
11 **Ստեփանոս Օրբելյան**, նշվ. աշխ., էջ 76:
12 Տե՛ս անդ, էջ 77:
13 Տե՛ս Ա.Զաքյան, Բարդուղիմեոսի վանք, ՀԱՀ, հ.2, Երեւան, 1976, էջ 314-315:
14 «Ի ՃԿԸ. թվին եղեւ ահագին շարժ յարեւելս. եւ զԹադէոս առաքելոյն վանքն եւ զեկեղեցին կործանեաց...» (**Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս Գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս. ծայրաբաղ արարեալ, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով եւ ծանօթութիւններով Ա.Տէր-Միքելեանի**, Վաղարշապատ, 1893, էջ 157):
15 Տե՛ս Հ. Ղեւոնդ վ. Մ.Ալիշան, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 224:
16 Տե՛ս Մ.Հասրաթյան, Շիծեռնավանք, Պատմա-հնագիտական ուսումնասիրություններ, Երեւան, 1985, էջ 236:
17 Տե՛ս **Ստեփանոս Օրբելյան**, նշվ. աշխ., էջ 77:
18 Տե՛ս Պ.Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 25:

Արամ Քալանթարյան
Նյուրա Հակոբյան

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԱՆԻՍ ԴՎԻՆԸ

Հայ եկեղեցու 1700-ամյա շրջափուլում Դվինի կաթողիկոսարանն իր շուրջ չորսուկես դարյա պատմությամբ (V դ. երկրորդ կես – IX դ. 20-ական թթ.) կարևոր դեր խաղաց երկրի ազգային-ազատագրական շարժման, քաղաքական ուժերի միավորման, պետականության ամրապնդման, հոգևոր ճարտարապետության զարգացման, մշակութային կյանքի բարգավաճման, հայ Առաքելական եկեղեցու հիմքերի ամրապնդման, աղանդավորական շարժումների դեմ պայքարի գործում:

Դվինը, ուր IV դ. 30-ական թթ. Խոսրով Բ Արշակունի հայոց թագավորը Արտաշատից տեղափոխում է արքունիքը, V դ. քաղաքական, կրթամշակութային, տնտեսական խոշոր կենտրոն էր և մարզպանական Հայաստանի մայրաքաղաքը:

Դվինն ուներ եպիսկոպոսական առանձին վիճակ Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակներից սկսած: «Եւ ելեալք ի Կեսարիայէ մնայր ժամանակս ինչ ի Սեբաստիայ, հաւաքեալ դասս կրաւնաւորաց. և զոմանս վարդապետս կոչէր յԱղէքսանդրիայէ և հրաշազուն պաշտաւնեայս, յորոց մինն Դիմառիոս, զոր Դովնաղաշտի եպիսկոպոս կարգեաց»[1]: Հենց այդ շրջանում էլ հիմնադրվում է Դվինի եռանավ տաճարը՝ հավանաբար ավերված Տիր աստծու հեթանոսական մեհյանի տեղում:

Դվինի եպիսկոպոսությունն ուներ քիչ այլ կարգավիճակ: Հարցն այն է, որ հայոց կաթողիկոսներն սկզբնական շրջանում միաժամանակ գլխավորել են նաև Այրարատի եպիսկոպոսական թեմը: Դա շատ հստակ երևում է Սասանյան արքա Հազկերտի նամակին պատասխանելու առիթով Եղիշեի վկայությունից, որտեղ Հովսեփ կաթողիկոսը համարվում է Այրարատի եպիսկոպոս. «Անուանք եպիսկոպոսացն, որք ժողովեցան յԱյրարատեան գաւառն և արարին նամակին պատասխանի, Յովսէփ եպիսկոպոս Այրարատոյ...»[2]:

Այրարատի եպիսկոպոսությունը կապված էր կաթողիկոսական կենտրոնական իշխանության հետ: Ըստ երևույթին, քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո Հայաստանում առանց աթոռի թեմի եպիսկոպոսներ չկային: Հայրապետը, եպիսկոպոսների գլուխ լինելով հանդերձ, ուներ իր առանձին թեմը, ինչպես Արշակունի թագավորները, ամբողջ Հայաստանի տիրակալ լինելով, ունեին իրենց նահանգը: Հավանաբար Դվինը Այրարատի թեմի կենտրոնն էր իր վիթխարի հոգևոր կառույցներով, որը զգալի նշանակություն ունեցավ V դ. կեսերից Դվինի՝ երկրի քաղաքական և հոգևոր կենտրոն դառնալու գործում:

Սակայն հայրապետական աթոռը Դվինում հաստատելու խնդիրն իր մեջ պարունակում է վիճելի հարցեր, հատկապես ժամանակագրական բնույթի: Ժամանակակից և ժամանակագրորեն մոտիկ պատմիչներից և ոչ մեկը չունի ստույգ վկայություն կաթողիկոսարանը Վաղարշապատից Դվին տեղափոխելու մասին: Ավելին, Ղազար Փարպեցին, որը ներկայացնում է V դ. երկրորդ կեսի ողջ քաղաքական դեպքերը, լոկ

փաստում է Դվինի մայրաքաղաք և հոգևոր կենտրոն լինելը 480-ական թթ.՝ Վահանանց ապստամբության ժամանակ:

X դարից սկսած պատմական աղբյուրները հիշատակում են Դվինի կաթողիկոսական աթոռը, հատկապես հիմք ունենալով պատմիչներ Հովհաննես Դրասխանակերտցու և Թովմա Արծրունու վկայությունները՝ Դվինում կրակապաշտական մեհյան հիմնելու հետ կապված[3]: Բոլոր պատմիչները միաձայնակ Վաղարշապատից հայրապետանոցը Դվին տեղափոխելը կապում են Գյուտ Արահեզցի կաթողիկոսի անվան հետ /461-478 թթ./:

Հայ պատմագրության մեջ չկա որոշակի կարծիք այս խնդրում: Մեծ մասն այն կարծիքին է, որ հայրապետանոցը Դվինում հաստատվել է Գյուտի ժամանակ, իսկ մյուս խումբը, հատկապես Մ.Օրմանյանը, գտնում է, որ Դվինի հայրապետանոցը Հովհան Մանդակունու աջակցությամբ հիմնադրել է Վահան Մամիկոնյանը, երբ կարգվեց Հայաստանի մարզպան[4] մոտ 484-485 թթ: Մ.Օրմանյանը գտնում է, որ Գյուտը ծերացած և քաշված էր հայրենի Օթմսու գյուղ՝ Վաղարշապատից շատ հեռու, և չէր կարող Դվին գնալ և նվիրագործել նոր կաթողիկե և հայրապետանոց[5]:

Դվինում կաթողիկոսական աթոռի հաստատումը կարող էր տեղի ունենալ միայն Գյուտի օրոք՝ V դ. 60-70-ական թթ.: Դրա համար կան որոշակի կռվաններ, որոնք չի կարելի անտեսել: Առաջին հերթին հայրապետանոցի տեղափոխումը Դվին կապվում է վերջինիս մայրաքաղաքի կարգավիճակի հետ: Այս հարցը նույնպես մեր պատմագրության մեջ վիճելի է: Հայտնի է, որ Խոսրով Կոտակից հետո /IV դ. 30-ական թթ./ Հայաստանի մայրաքաղաքը Վաղարշապատն էր: Մարզպանության առաջին շրջանում, դատելով Եղիշեի վկայություններից, կապված Վարդանանց դեպքերի հետ, մարզպանի նստավայրը շատ կարճ ժամանակով հավանաբար Արտաշատն էր[6]: Սակայն V դ. 50-ական թթ. հետո, երբ ավերվում է Արտաշատը, ըստ երևույթին Դվինը հռչակվում է մարզպանության կենտրոն: Դա կարող էր տեղի ունենալ 457 թ. հետո, երբ Սասանյան Հազկերտ Բ արքային փոխարինում է Պերոզը: Վերջինս հայտնի էր Հայաստանի նկատմամբ իր լոյալ վերաբերմունքով, որն արտահայտվեց ողջ մնացած աքսորված նախարարների և հոգևոր գործիչների վերադարձով: Համենայն դեպս, 481 թ., երբ Դվինում կազմվեց Հայաստանի կառավարությունը՝ մարզպան Սահակ Բագրատունու ղեկավարությամբ, Դվինն արդեն մայրաքաղաք էր, իսկ կաթողիկոսը՝ Հովհան Մանդակունին[7]:

Հայոց կաթողիկոսությունը վաղ քրիստոնեական շրջանում երբեք տեղագրական անուն չուներ: Հանրահայտ փաստ է, որ կաթողիկոսությունն իրեն իրավունք էր վերապահում հայրապետանոցը հաստատել այնտեղ, որտեղ երկրի քաղաքական կենտրոնն էր: Այդպես էր նաև հետագա դարերում:

Այդ խնդիրը կարող էր իրականացնել միայն Գյուտի նման խոհեմ, ճկուն քաղաքականություն վարող կաթողիկոսը, որն ի վերջո Սասանյան արքունիքի կողմից զրկվեց իր հոգևոր կոչումից[8]: Դժվար թե նահատակված Հովսեփ կաթողիկոսին փոխարինող Մելիտե Ա. Մանազկերտցին և Մովսես Ա. Մանազկերտցին իրենց կարճ հովվապետության ժամանակ կարողանային լուծել այդ դժվարին խնդիրը, առավել ևս, երբ այն պահանջում էր կատարել նաև որոշակի շինարարական աշխատանքներ Դվինում՝ կաթողիկոսարանի կառուցում, եկեղեցու վերանորոգում և այլն:

Մյուս կողմից, Հովհան Մանդակունին էլ չէր կարող իր իշխանության տարիներին կատարել այդ գործը, որովհետև այդ ժամանակաշրջանը պայքարի և անկախության ձեռք բերելու տարիներ էին: Համենայն դեպս 485 թ., երբ Վահանը կարգվում է մարզպան, այդ արարողությունը կատարվում է Դվինի մայր տաճարում, որը, Ղազար Փարպեցու վկայությամբ, ուներ արտաքին սրահ, կառուցված շատ ավելի վաղ, քան

Հովհան Մանդակունու տիրապետության տարիներն էին: «Եւ ոչ բաւեալ ընդունել զամենեսեան տանն Աստուծոյ՝ լնուին արտաքոյ սրահք եկեղեցւոյն և փողոցք և ամենայն տեղիք հրապարակացն չուրջանակի»[9]:

Հնագիտական պեղումները շատ ավելի ստույգ են տալիս այդ պատկերը, որը կարելի է համարել ընդունելի[10]: Այս կապակցությամբ կա նաև մի խնդիր՝ Քրիստափորի հովվապետության հարցը 476-480 թթ. միջև, որի շուրջ կան տարբեր կարծիքներ: Մենք գտնում ենք, որ չնայած կաթողիկոսի անունը բացակայում է Ղազար Փարպեցու մոտ, նա եղել է և հայտնի է իր որոշակի գործունեությամբ, հատկապես՝ աղանդավորական շարժումների դեմ:

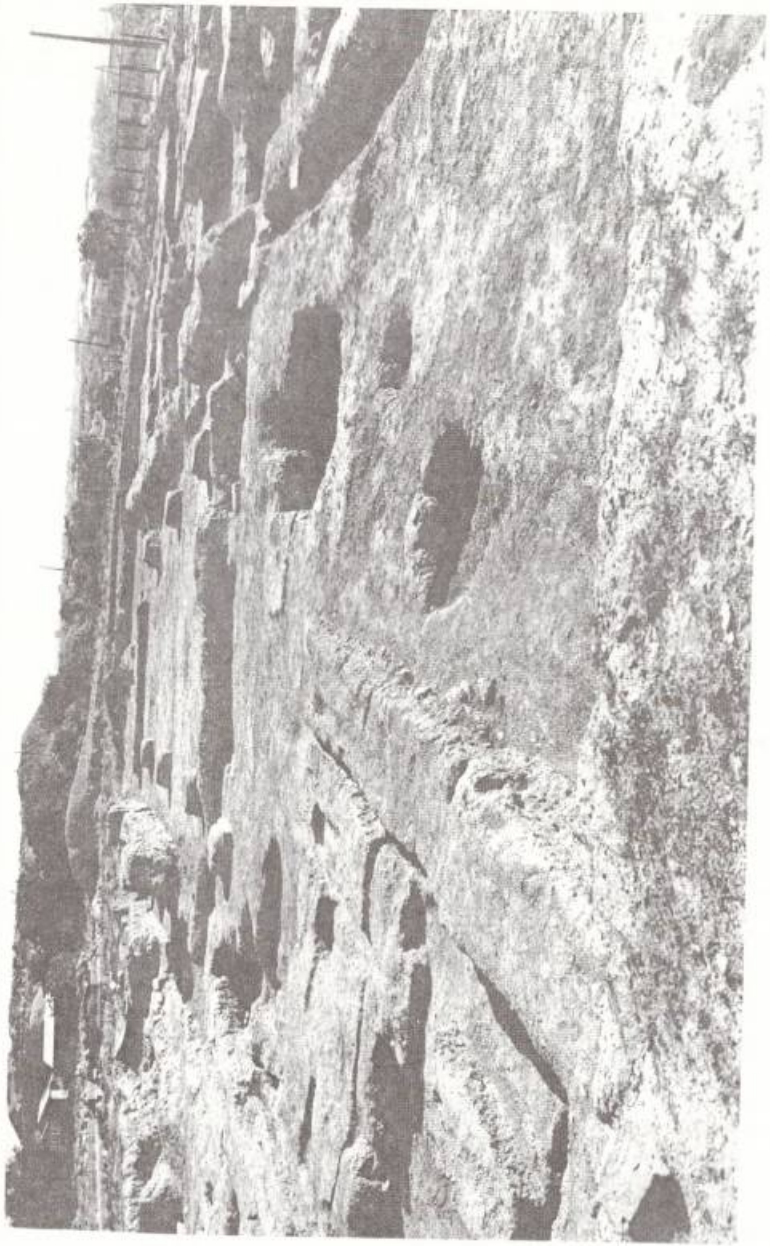
Հաջորդ հարցը, որ նույնպես կարևոր է Դվինի հայրապետանոցի հաստատման և նրա հետագա գործունեության համար, Հովհաննես Դրասխանակերտցու և Թովմա Արծրունու վկայությունների տվյալներով Դվինում կրակապաշտական մեհյանի ստեղծման հետ առնչվող խնդիրն է: Պատմիչները հաղորդում են, որ մեր նախարարներից Շավասպ Արծրունին և Վնդոն, ուրանալով քրիստոնեական հավատը, Դվինում հիմնում են «տուն հրապաշտութեան», այսինքն՝ որմզդական մեհյան, Վնդոյի որդի Շերոյին կարգելով քրմապետ: Թովմա Արծրունու մոտ Վնդոն է հանդես գալիս որպես հայոց մարզպան[11], Դրասխանակերտցու մոտ՝ Մշկանը[12]: Այնուհետև «Մեծն Վարդան Մամիկոնեանը», թողն «Մեծին Սահակայ», իր համախոհներով հարձակվում է ուրացողների վրա, սպանում է Շավասպին, Վնդոյին և Շերոյին: «Եվ ի տեղի բագնին շինէ եկեղեցի մեծ անուանակոչութեամբ սրբոյն Գրիգորի, անդ փոխելով զաթոռ հայրապետութեանն. և հաստատեալ կացուցանէ ի նմա զմեծ հայրապետն Գիւտ»[13]: «Եւ քանդեն աւերեն զմեհեանն և յատակեալ զտեղին՝ շինեն նորին քարամբք զմեծ եկեղեցին զսուրբ Գրիգորն ի Բլուր տեղւոջն, և փոխեն անդ զկաթողիկոսն Հայոց զԳիւտ»[14]:

Անշուշտ, այս վկայությունները կարևոր սկզբնաղբյուր են Դվինի և հայրապետարանի վերաբերյալ և, բնականաբար, դրանք բազմիցս օգտագործվել են մեր պատմագրության մեջ տարբեր մեկնաբանություններով:

Հարցն այն է, որ այս վկայությունները, ունենալով որոշ իրական հիմքեր, հավանաբար ժամանակավրեպ են, անճշտությամբ: Դժվար է ասել, թե որ աղբյուրից են օգտվել պատմիչները, որովհետև ոչ Եղիշեի և ոչ էլ, առավելապես, Փարպեցու մոտ չկան հիշատակումներ այս դեպքերի կապակցությամբ: Օրինակ, Վարդան պատմիչը, հավանաբար, նկատելով Թովմա Արծրունու և Հովհաննես Դրասխանակերտցու հիշատակությունների մեջ եղած որոշ անհամապատասխանությունները, յուրովի է լուծում այս հարցը: Նա Վարդանի կողմից հիշյալ դեպքերից հետո Ս.Գրիգոր եկեղեցու կառուցումից հետո շարունակում է. «Եւ զսուրբն Յովսէփ ձեռնադրեն կաթողիկոս, որ արար զժողովն ի Շապահի վանս... Զկնի երկուց ամաց ձեռնադրեն կաթողիկոս, որ արար զժողովն ի Շապահի վանս... Զկնի երկուց ամաց եկեալ գունդ ի Պարսից և ըմբռնեալ զնա և զՍահակ և զՂևոնդ և զայլս՝ եղին ի բանդի որպէս զխրատատուս Վարդանայ... Վասն որոյ ի մի վայր եկեալ իշխանքն Հայոց՝ դնեն զԳիւտ պատրիարգ, և ի Դուին փոխեն զաթոռն հրամանաւ նորին Յովսեփայ»[15]:

Նախ, ոչ Պերոզ արքայի և ոչ էլ Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ Վարդան Մամիկոնյանը չէր կարող լինել: Առավելապես նա չէր կարող Դվինի եկեղեցին կառուցել, քանի որ այն արդեն կանգուն էր: Պատմիչների մոտ Շավասպ Արծրունին, որը Վարդանի կողմնակիցներից էր և երբեք դավաճանի չի եղել, հիշատակվում է որպես դավաճան և հավատն ուրացող նախարար. «Անուանք նախարարացն որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյն Քրիստոսի եառան զանձինս ի կապանս արքունի: ...Յազգեն Արծրունեաց Մերշապուհ և Շավասպ և Շնգին և Մեհրուժան և Պարգև և Տաճատ»[16]:

Մշկան և Վնդո անունով մարզպաններ չեն եղել, առավել ևս՝ Վարդանի ժամանակ: Մարզպանները, որոնք հիշատակվում են Արշակունիներից հետո, հետևյալներն



Դվինի կաթողիկոսական վիմափոր տաճարի (ներկայիս ավերակներ) ընդհանուր տեսքը հարավ-արևելքից

են՝ Վեհմիհրշապուհ /428-445/, Վասակ Սյունի /445-453/, Ատրորմիզդ /453-464/, Ատրվշնասպ /464-482/, Սահակ Բագրատունի /482-484/, Անդեկան /485/, Վահան Մամիկոնյան /485-ից հետո/ և ուրիշներ:

Դվինում մեհյանի կառուցման, ավերման, մարզպանի սպանության և, հետագայում, եկեղեցու կառուցման (վերակառուցման) ողջ գործընթացը ժամանակագրորեն չի համապատասխանում V դ. կեսերի իրադարձությունների հետ: Այն ավելի շուտ ընդունելի է VI դ. 60-70-ական թթ. Դվինում կատարված իրողություններին, երբ պարսից Սուրեն մարզպանը Դվինում հիմնադրում է մեհյան, որը հայերի ապստամբության առիթներից մեկն է լինում 570-571 թթ.: Վարդան Մամիկոնյանի (կրտսեր) գլխավորությամբ ապստամբներն ավերում են մեհյանը, սպանում մարզպանին, իսկ VII դ. սկզբներին Սմբատ Բագրատունին սկսում է Ս.Գրիգոր եկեղեցու վերաշինությունը:

Վերջին երկու տասնամյակներում Դվինում կատարված հնագիտական աշխատանքների ժամանակ V դ. կաթողիկոսական պալատի հարևանությամբ բացվել են կրակապաշտական մեհյանի մնացորդներ /տե՛ս լուսանկարը/, որոնք ժամանակագրորեն համապատասխանում են 570-571 թթ. դեպքերին:

Այսպիսով, կարելի է կատարել հետևյալ եզրահանգումները:

1. Կաթողիկոսարանը Դվին է տեղափոխվել V դ. 60-70-ական թթ. Գյուտ կաթողիկոսի օրոք:

2. Հայրապետարանը Դվին տեղափոխելու անհրաժեշտությունը բխել է նրանից, որ Դվինը Հազկերտի մահից հետո մարզպանության կենտրոնն էր, իսկ վաղքրիստոնեական շրջանում հայոց հոգևոր և քաղաքական կենտրոնները տեղադրությամբ նույն վայրում են գտնվել:

3. Դվինում կրակապաշտական մեհյան կառուցելու և այն ավերելու իրողությունը կապվում է VI դ. 60-70-ական թթ. դեպքերի հետ:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ա թ յ ու ն ն ե ր

1 Յովհան Մամիկոնեան. Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխ. և առաջաբանով Ա.Աբրահամյանի, Երևան, 1941, էջ 78:
2 Եղիշէի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բազդատութեամբ ձեռագրաց աշխ. Ե.Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957, էջ 27:
3 Տե՛ս Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 58-59: Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 137-138: Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցւոյ Պատմութիւն Տիեզերական, ի լոյս ընծայեաց Մ.Էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 75: Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս Գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս, ծայրաքաղ արարեալ, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յատկութիւններով եւ ծանօթութիւններով Ա.Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 270, և այլք:
4 Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Ա., Կ.Պոլիս, 1912, էջ 433-434:
5 Տե՛ս անդ:
6 Տե՛ս Եղիշէ, էջ 28, 99:
7 Տե՛ս Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխ. Գ.Տէր-Սկրտչեանի և Ստ.Մալխասեանցի, Թիֆլիս, 1907, էջ 267-268:
8 Տե՛ս անդ, էջ 247-255:
9 Անդ, էջ 394:
10 Տե՛ս Կ.Ղաֆադարյան. Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, I, Երևան, 1952, էջ 95-96:
11 Տե՛ս Թովմա Արծրունի, էջ 135:
12 Տե՛ս Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 59:
13 Անդ:
14 Թովմա Արծրունի, էջ 137-138:
15 Վարդան Բարձրբերդցի, էջ 74-75:
16 Եղիշէ, էջ 157:

Ազատ Բոզոյան

«ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ՀԱՅՈՑ» ՏԻՏՂՈՍԻ ՆՈՐՈՎԻ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆՅԱՑ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԱՆԿՈՒՄԻՑ ՀԵՏՈ

Հայոց եկեղեցին դարերի ընթացքում ձևավորել է սրբությունների իր համակարգը, մշակել ազգային հաստատությունների հետ սեփական հարաբերությունները, որոնք ժամանակի ընթացքում ենթարկվում էին միայն փոքրիկ սրբագրությունների: Նույն բանը կարելի է ասել նաև Հայոց կաթողիկոսական նոտարատան վավերագրերում օգտագործվող տիտղոսների մասին:

Տիտղոսների այդ շարքի մեջ առանձնանում է «Հայոց կաթողիկոս» տերմինը, որը հայ պատմագրության և մատենագրական տարբեր գործերում հիշատակվում է ի սկզբանե, V դարից: Հենագույն այս տիտղոսի ամբողջական տարբերակն էր «Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց» արտահայտությունը: Այդ են վկայում V դ. հայ պատմագրության գրեթե բոլոր հուշարձանները:

V դ. Հայոց կաթողիկոսարանը փոխարինելու եկավ հայոց քրմապետության ինստիտուտին: Մինչ այդ, թագավորի կողքին քրմապետի պաշտոնը զբաղեցնում էր կամ տիրակալը, կամ նրան ազգակից քրմապետը: Այդ նույն տրամաբանությամբ քրիստոնեություն ընդունած Հայաստանի առաջին հոգևոր առաջնորդները կրկին նույն ազգատոհմից էին, սակայն թագավորական ընտանիքին բշնամացած ճյուղից:

Հետաքրքիր է այն պարագան, որ կաթողիկոսական տիտղոսը թագավորականի նմանությամբ ուներ նույն կառուցվածքը. «Թագավոր Հայոց Մեծաց» և «Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»: Տիտղոսի այս ձևակերպումը հանդիպում է արդեն Ագաթանգեղոսի, Բուզանդի, Խորենացու, Փարպեցու երկերում: Ճիշտ է, V դ. վերջին քառորդում Հայաստանը բաժանվեց երկու մասի, սակայն Հայոց կաթողիկոսական ինստիտուտը չբաժանվեց: Այլ հարց է, որ Հայոց կաթողիկոսարանը մնաց Պարսկական կողմում, և արդեն Ս.Սահակին և Ս.Մեսրոպին կայսերական հատուկ թույլտվություն էր պետք գիրն ու գրչությունը Բյուզանդիայի տարածքում գտնվող Հայաստանի մասում տարածելու համար: Կարելի է ենթադրել, որ այստեղ գործավարող եպիսկոպոսական աթոռները ուղղակիորեն չէին ենթարկվում Պարսկական մասում նստող Հայոց կաթողիկոսին, որը շարունակում էր զուգահեռաբար գոյություն ունենալ Հայոց թագավորության ինստիտուտի կողքին:

Այս դրությունն ամենայն հավանականությամբ շարունակվում է մինչև Մորիկ կայսեր իշխանության շրջանը: Վերջինս, նորովի բաժանելով Հայաստանը Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև, առաջին անգամ Հայոց կաթողիկոս է ձեռնադրել տալիս երկրի Բյուզանդական կողմում: Այդ մասին Հովհաննես Դրասխանակերտցին ցավով գրում է. «... ըստ հրամանի կայսերն Մօրկայ զՅոհան... կացուցանեն կաթողիկոս Յունական կողմանն՝ բնակեցուցանելով զնա ի քաղաքագիւղն Աւան... Իսկ մեծ հայրապետն Աբրահամ... բնակէր ի Պարսից Բաժնի... հակառակաբոռ գոլով՝ յերկուս հատուածս ճեղքեալ լիներ միաստարր միութիւն հայրապետական աթոռոյն. և ապա ոչ սակաւ հակառակութիւն կրեալ լինէին կողմանքն երկոքին»[1]: Դրանից հետո, հատ-

կապես Հերակլ կայսեր իշխանության տարիներին, թեպետ բյուզանդական կայսրերը հաճախ միջամտում են Հայոց կաթողիկոսարանի գործերին, սակայն Հայոց եկեղեցու միասնականությունը չի խախտվում:

Արաբական տիրապետության ժամանակ ևս Հայոց եկեղեցին ներկայացնում է մի ամբողջական կառույց: Բագրատունյաց թագավորության շրջանում թեպետ եկեղեցին չպառակտվեց, սակայն Բագրատունիների և Արծրունիների պայքարը և Արծրունիների թագավորության տարածքում Հայոց կաթողիկոսական աթոռի հաճախակի հայտնվելը հետագայում նախադեպ ստեղծեց քաղաքական բաժանումը եկեղեցականով ամրապնդելու համար: XII դ. Աղթամարում հաստատվեց կաթողիկոսական նոր աթոռ, որը ժամանակ առ ժամանակ հակադրվում էր Կիլիկիայում հաստատված կաթողիկոսարանին:

XI դ. Հայոց թագավորությունը վերացնելու և Բյուզանդական կայսրությանը միացնելու քաղաքականությունն ուղեկցվում էր նաև ինքնուրույն հայկական կաթողիկոսական աթոռը Բյուզանդական կայսրությանը ենթարկելու գաղափարի հետ: Պետրոս Գետադարձ և Խաչիկ Բ կաթողիկոսները հեռացվեցին Անի մայրաքաղաքից: Այս քաղաքականությունից պարզ երևում է, որ Հայոց կաթողիկոսարանը հզոր ուժ էր Հայոց թագավորության կողքին, և վերջինիս վերացումը կայսրությունը ձգտում էր ամրապնդել Հայոց կաթողիկոսարանի դիրքի սահմանափակումով: Բյուզանդիան ստիպում էր կաթողիկոսի հաստատումը և նշանակումը վերապահել բյուզանդական կայսրին: Այս քաղաքականությունը հասել էր որոշակի հաջողությունների:

Դեռևս Անիի Բագրատունյաց թագավորությունը չէր հեռացել պատմական թատերաբեմից, երբ Բյուզանդիայի Կոստանդին Ժ Մոնոմախ, Կոստանդին ԺԱ Դուկաս կայսրերը արգելեցին Պետրոս Գետադարձին և, այնուհետև՝ Խաչիկ Բ Անեցուն բնակվել կաթողիկոսանիստ Անիում: Նրանցից առաջինը ստիպված էր իր կյանքի վերջին տարիներն անցկացնել Սեբաստիայում, իսկ երկրորդը՝ բնակվել Կոկիսոնից ոչ հեռու գտնվող Թավբլուր բնակավայրում: Բյուզանդական կայսրությունն ամեն գնով փորձում էր մոռացության մատնել Անիի թագավորությունը և կաթողիկոսանիստը: Այս քաղաքականությունն անվերականգնելի հարված հասցրեց նաև Բյուզանդական կայսրությանը: Հայկական զինված ուժերի տեղափոխությունը հայրենական տարածքներից, փաստորեն, արևելքից եկած սելջուկ հրոսակների առջև բաց արեց կայսրության սահմանները, իսկ Մանազկերտի ճակատամարտից (1071 թ.) հետո գրեթե ողջ Փոքր Ասիան անցավ հակառակորդին: Արփ-Արսլանի սելջուկյան բանակների կողմից Բագրատունյաց Հայաստանի ողջ տարածքի և Անի մայրաքաղաքի գրավումից հետո հետզհետե անհնարին դարձավ կաթողիկոսների՝ Անի վերադառնալու հույսը:

1065 թ. Թալբլուրում վախճանվեց Խաչիկ Բ Անեցին: Սակայն բյուզանդական քաղաքականությունը, որը ձգտում էր քաղկեդոնականությունը հաստատել Հայոց եկեղեցում և կաթողիկոսական աթոռը հպատակեցնել Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը, իր նպատակին չհասավ: Հայկական տարածքներից հեռացված հայ իշխանները և, հատկապես, Կարսի վերջին թագավոր Գագիկ Աբասյանը, որը կայսրությունից տարածքներ էր ստացել Սեբաստիայի և Պիզուի կողմերում, Կոստանդնուպոլսում կարողացավ պաշտպանել Հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը և հասնել նրան, որ բյուզանդական կայսրը թույլատրեց Հայոց նոր կաթողիկոսի ընտրությունը: Հայոց երկրից դուրս բերված հայկական զինված և քաղաքական ուժերի ղեկավարները համաձայնեցին կաթողիկոս ձեռնադրել Բյուզանդական կայսրության պաշտոնյա Գրիգոր Մագիստրոսի որդուն՝ Վահրամ Պահլավունուն, որին անվանեցին Գրիգոր Բ Վկայասեր:

Հայաստանի քաղաքական ճակատագրի համար այս բախտորոշ ժամանակաշրջանում գումարվում է (հնում արդեն հայտնի սկզբունքով) Հայոց իշխանների ժողով.

«որք մնացեալ էին ի թագաւորացն և յիշխանացն Հայոց խնդիր արարին գտանել զմի ոք արժանաւոր»[2]: Պահր Հայոց պատմության մեջ ամենաճգնաժամայիններից էր: Հայաստանի տարածքի վրայից վերացել էր Բագրատունյաց թագավորությունը: Հայկական իշխանական տների հիմնական մասը, հանձնելով պապենական տիրույթները, դուրս էր եկել հայրենի տարածքներից և բնակություն հաստատել Բյուզանդական կայսրության արևելյան սահմաններում: Օգտվելով անիշխանական այս վիճակից՝ սելջուկ-թյուրքերը կարողացան բավական հեշտությամբ տեր դառնալ ողջ Հայաստանին: Պատմական Հայաստանը գրկվել էր և՛ թագավորական, և՛ կաթողիկոսական իշխանություններից. այդ իշխանությունների կրողները հայտնվել էին Բուն Հայաստանի տարածքներից դուրս:

Հայաստանից դուրս հաստատված տարբեր իշխանություններն էին այժմ որոշում Հայոց քաղաքական կյանքի գլխավոր հարցերը: Մանազկերտի ճակատամարտից հետո Հայաստանում ստեղծվեց նոր քաղաքական իրադրություն: Կաթողիկոսական աթոռը, գտնվելով Բուն Հայաստանի՝ Մեծ Հայքի տարածքից դուրս, ժամանակի ընթացքում օտարացավ տեղական իշխանություններին և իր տեղն էր փորձում գտնել Կապադովկիա, Հյուսիսային Ասորիք և Կիլիկիա տեղահանված հայ ազգաբնակչության կողքին: Փիլարտոս Վարաժնունին XI դ. 70-ական թթ. փորձում է միավորել Հայաստանից դուրս եկած հայկական բոլոր զինական ուժերը: Այս նպատակին հասնելու համար նա իր իշխանության տարածք է հրավիրում նաև Գրիգոր Բ Վկայասեր կաթողիկոսին, սակայն վերջինս նախընտրում է Փիլարտոսին ուղարկել Հայոց կաթողիկոսական իշխանության բարձրագույն նշանները (Լուսավորչի աջը, Վարագայ ս. Նշանը), խորհուրդ տալով ընտրել այլ կաթողիկոս, քան անձամբ ենթարկվել նրա իշխանությանը: Փիլարտոսը Գրիգոր Բ Վկայասերի խորհրդով Հոնիում կաթողիկոս է ձեռնադրել տալիս Պետրոս Գետադարձի ազգական Սարգսին: Այս ձեռնադրությունից հետո Գրիգոր Բ Վկայասերը գործունեություն է ծավալում *Բուն Հայաստանում*, Անիում եպիսկոպոս է օծում իր ազգական Բարսեղին, որին մի քանի տարի հետո Լոռիի Բագրատունյաց թագավոր Կիւրիկեն Աղվանից Ստեփանոս կաթողիկոսի ձեռքով օծում է Հայոց կաթողիկոս: Հետաքրքիր է, որ նույն շրջանում Գրիգոր Բ Վկայասերը Եգիպտոսում, ուր, Մատթեոս Ուռհայեցու պատմելով, կար շուրջ 30000 հայ բնակչություն, տեղի հայոց կաթողիկոս է օծում իր մյուս ազգականին՝ Գրիգորին:

XI դ. երկրորդ կեսին Հայոց կաթողիկոսական գահը հայտնվում է աննախադեպ մի իրավիճակի առջև: Փաստորեն խախտվում է Հայոց կաթողիկոս տերմինի բուն նշանակությունը, որը հնուց ի վեր նշանակում էր *Մեծ Հայք* քաղաքական միավորի հոգևոր իշխանության աթոռ: Հայոց կաթողիկոսարանի աշխարհագրական («Հայոց Մեծաց») ընկալումը հետզհետե փոխարինվում է էթնիկական հատկանիշով: Քաղաքական այն միավորները, որոնց մեջ մեծ թիվ է սկսում կազմել հայ բնակչությունը, իրենց տարածքներում են ցանկանում տեսնել Հայոց եկեղեցու առաջնորդին: Քաղաքական և եկեղեցական պայքարի այս ժամանակաշրջանում Հայոց եկեղեցին, փաստորեն, ի զորու չէր ընդդիմանալ այս երևույթին: Գրիգոր Բ Վկայասերը Հայոց եկեղեցու մյուս գործիչների հետ (Բարսեղ Անեցի և ուրիշներ), առանց դեպքերին ակտիվորեն միջամտելու, սպասում էր իրադարձությունների հետագա զարգացմանը:

XI դ. վերջին և XII դ. ընթացքում Հայոց կաթողիկոսարանը հույս ուներ դառնալ հայերին միավորող համազգային միակ կազմակերպությունը: Արդեն XII դ. 60-ական թթ. Ներսես Դ Շնորհալին բնորոշում է Հայոց կաթողիկոսի իրավասության սահմանները: Ըստ նրա՝ կաթողիկոսական իշխանության առանձնահատուկ կողմն այն էր, որ այն տարածվում էր հայազգի բոլոր հավատացյալների վրա, «որք յարևելս՝ ի սեփական աշխարհս Հայաստանեայց բնակեալք, և որք յարևմտեան կողմանսն սահեալք ՚ի դիտեմք, և որք ի միջերկրեայս...»[3]:

Հայոց կաթողիկոսական աթոռի միասնականության համար մղվող պայքարում չափազանց կարևոր հանգրվան դարձավ Հայոց ՇԼԹ = 1090/91 թ. Բարսեղ Անեցու այցը Մելիք Շահին. «... Եւ տեսեալ սուլտանին զՏէր Բարսեղն՝ յոյժ մեծարեաց զնա և կատարեաց զամենայն խնդրուածս նորա. և արարեալ զամենայն կամս Տէր Բարսեղին և ազատեաց զամենայն եկեղեցիս և զվանորայսն և զքահանայսն. և առեալ գիր ազատութեան, և հրովարտակօք, և մեծարանօք արձակեաց զհայրապետն Հայոց»[4]: Ինչպես երևում է Մատթեոս Ուռհայեցու պատմածից, Մելիք Շահի բանակի մաս էր կազմում նաև հայկական զորաբանակը[5]: Ամենայն հավանականությամբ, Ջալալ Էդ-Դին Դաուլա Մելիք Շահից (1072-1092) Բարսեղ Ա Անեցի կաթողիկոսը նաև խնդրել էր սելջուկյան տիրապետության սահմաններում իրեն ճանաչել միակ Հայոց կաթողիկոս: Այդ է պատճառը, որ այդ ընդունելությունից հետո «Եւ ելեալ արքունական հրամանօք Տէր Բարսեղն գնաց մեծաւ ուրախութեամբ, և *արք փառաւորք ի սուլտանէն գնետ իւր*, և եկեալ հասանէր ի Ջահան գաւառին. և յարեաւ ի վերայ Տեառն Թէոդորոսի, որ հրամանաւ Փիլառտոսին նստեալ էր կաթողիկոս ի Հոնին. և Տէր Բարսեղն ընկենոյր յաթոռոյն զՏէր Թէոդորոսն և առեալ ի նմանէ զթողն և զգաւազանն և զսուրբ Նշանն Տէր Պետրոսի՝ և արար *միահնծամի* զհայրապետութիւնն իւր, և անտի եկն ի քաղաքն Ուռհա»: Բարսեղ Ա-ի այս քայլի նպատակն էր Հայոց կաթողիկոսական աթոռի միասնականության ապահովումը: Հետաքրքիր է, որ Մատթեոս Ուռհայեցին փորձում է արդարացնել Բարսեղ Ա-ի այցելությունը Մելիք Շահին. «Եւ արդ՝ այս ոչ է մեղադրելի գնալ հայրապետին առ այլազգի թագաւոր և առնել խաղաղութիւն սրբոյ Եկեղեցւոյ. զի յաղագս խաղաղութեան գնաց սուրբն Բարսեղ (իմա՝ Կեսարացի – Ա.Բ.) առ անօրէնն Յուլիանոս թագաւորն, և սուրբն Ներսէս առ որացողն Վաղէս թագաւորն Յունաց, և սուրբն Մարութա առ Յազկերտ Պարսից արքայն, և վարդապետն Նաւասն (ձեռագրերից մեկում՝ Յոհան)[6] առ Թագաւորն Քաղդէացւոց, և Քրիստոս եկեալ առ հրէական ազգն»[7]:

Հայոց եկեղեցու ազդեցության ոլորտի՝ վերևում փաստարկված լայն աշխարհագրական ընդգրկումն արդեն արձանագրված է խաչակրած արևելքի XII դ. երկրորդ կեսի պատմիչ Վիլհելմ Սուրացու աշխատության մեջ, երբ նա խոսում է Իննոկենտիոս Բ-ի ժամանակ Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Գ Պահլավունու և կաթոլիկ եկեղեցու փոխհարաբերությունների մասին: Հռոմի պապությունը, որը մինչ այդ միայն առանձին փոխհարաբերություններ էր ունեցել Հայոց եկեղեցու հետ և նրա տարածքային ընդգրկումը IX դ. տեսնում էր միայն ողջ Կովկասում[8], XII դ. Հայոց կաթողիկոսությանը ենթակա տարածք է համարում Կապադովկիան, Մեդիան, Պարսկաստանը և երկու Հայաստանները. «Cui synodo interfuit maximus Armenorum pontifex, immo omnum episcoporum Capadocie, Medie, Persidis et utrusque Armenie princeps et docteur eximus, qui Catholicus dicitur»[9]:

Հայոց կաթողիկոսության դերի ու քաղաքական նշանակության և տիտղոսի նոր ընկալման մասին են խոսում նաև XII-XIII դդ. արաբական և ասորական սկզբնաղբյուրները: Դեռևս դարասկզբին իր հայ-ասորական եկեղեցական փոխհարաբերություններին նվիրված մենագրության մեջ անվանի հայագետ Ե.Տեր-Մինասյանը, օգտագործելով հակոբիկ ասորական եկեղեցու պատրիարք Բար-Շուշանի՝ ասորերենով պահպանված թուղթը, նկատել էր, որ այս վավերագրի երկրորդ մասը չի պատկանում հիշյալ պատրիարքին և հնարավոր է՝ ավելի ուշ շրջանի երկ է: Բնագրի հրատարակիչ Լիխտին նկատել է թղթի վերջում դրված «Իգնատիոս, պատրիարք Անտիոքայ անուանեալ Մատթէոս ըստ կարգի երեսներորդ երրորդ յակոբիկեան պատրիարքներու, Մատթէոս Մարդինցի» կնիքը[10], որը հավաստում է, որ Բար-Շուշանի թղթի երկրորդ մա-

սի հեղինակը հետագա շրջանի ասորի կաթողիկոսներից է: Հիմնվելով այս փաստերի վրա, Ա.Վարդանյանը ենթադրում է, որ հնարավոր է՝ Բար-Շուշանի թղթի վերջին էջերն ընկել են, և Իգնատիոս-Մատթեոս պատրիարքի հակահայկական հակաճառական երկը, որը հավանաբար գրվել է XIII դ., միացել է նախորդ գրությանը: Այստեղ, ԺԴ հատվածում, քննադատելով Հայոց կաթողիկոսական աթոռի ժառանգականությունը, XIII դ. ասորի պատրիարքը գրում է. «Այս սովորութիւն առ Արաբացիս ևեթ կալաւ, առ որս գլխաւորն ննջա, որում կալիփն (խալիֆն – Ա.Բ.) անուն կարդան, ժառանգութեամբ պայազատէ ըստ նոցանէ, որ տոհմիկ լիեալ իցեն ազգաւ տոհմին Մուհամետայ»[11]: Հայոց կաթողիկոսին բնորոշելու համար խալիֆա տերմինն օգտագործում է նաև XIII դ. Այուբյան սուլթանության արաբալեզու պատմագիր Բահաեդդին Իբն Շադդադը, որը բերելով Գրիգոր Դ Տղայի թուղթը՝ ուղղված Սալահ ադ-Դինին, կաթողիկոս տերմինը բացատրում է *խալիֆա* տիտղոսով[12]:

Հայտնի է, որ մուսուլմանական աշխարհում այս տիտղոսն ունի մի քանի կարևոր հատկանիշ, որոնք կարող են նմանեցվել Հայոց կաթողիկոս տիտղոսի ընկալումների հետ.

ա) *խալիֆը* բոլոր մուսուլման հավատացյալների հոգևոր առաջնորդն է,

բ) *խալիֆը* վեր է կանգնած մուսուլմանական աշխարհի բոլոր աշխարհիկ տերերից, և, ըստ չգրված օրենքի, բոլորը պետք է ենթարկվեն նրա հրամաններին,

գ) *խալիֆը* սերում է Մուհամեդի ազգատոհմից և այդ տիտղոսը ստանում է ժառանգական կարգով:

XII դ. Հայոց եկեղեցու կաթողիկոսը ևս իրեն դիտում և ընկալվում է որպես ողջ հայ ազգի հոգևոր առաջնորդ, որը վեր է կանգնած ժողովրդի բոլոր քաղաքական իշխանություններից: Ի համալրումն դրանց, Հայոց կաթողիկոսությունը հետզհետե դառնում է ժառանգական: XI-XIII դդ. այս աթոռին են արժանանում Պահլավունի-Արշակունի (Մ.Օրմանյանի խոսքերով՝ երկրորդ Պահլավունիներ) իշխանական տան զավակները, որոնք իրենց կապում են Գրիգոր Լուսավորչի սերունդների հետ: Հայոց կաթողիկոսական գահը մինչ այդ հիշում է ևս երկու շրջան, երբ այս աթոռին բազմում էին նույն տոհմի ներկայացուցիչներ: Առաջինը Լուսավորչի անմիջական ժառանգներն էին, իսկ Բագրատունյաց շրջանում այդ շնորհին արժանացավ մի այլ ընտանիք, որը միջնադարյան պատմագրության մեջ ստացել է *Պետրոսի տուն* անունը:

Ժամանակի ընթացքում, XI դարից հետո, քաղաքական փոփոխությունների հետևանքով Հայոց կաթողիկոսների տիտղոսից աննկատելիորեն դուրս է մղվում «Մեծաց» ցուցիչը և նրա փոխարեն արդեն XII դ. սկսում է օգտագործվել «Ամենայն» հասկացությունը: Այս «Ամենայն Հայոց» բանաձևն արդեն արձանագրված է, Գրիգոր Գ Պահլավունու ընտրության կապակցությամբ, Մատթեոս Ուռհայեցու երկում: «Ամենայն Հայոց կաթողիկոս» բանաձևում արդեն առկա է XII դ. 60-70-ական թթ. հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերում: Կոստանդնուպոլսի պատրիարքների գրած թղթերի թղթառաջք-դիմումներում «Կաթողիկոս ամենայն Հայոց» տիտղոսը փոխարինելու է գալիս մինչ այդ ավելի հաճախ օգտագործվող «Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»-ին:

«Ամենայն Հայոց կաթողիկոս» տիտղոսն ավելի մեծ հաճախականությամբ օգտագործվում է XIII-XIV դդ.: Այս տերմինի օգտագործումը հատկապես հատկանշական է, երբ դրանով իրենց իշխանությունը բնորոշում են ժամանակակից հակաթոռ կաթողիկոսներ՝ Աղթամարի հայրապետ Զաքարիան և Սսի կաթողիկոս Կոստանդինը՝ XIV դ. երկրորդ տասնամյակում[13]: Նկատելի է, որ կաթողիկոսական աթոռը «Ամենայն Հայոց կաթողիկոս» տիտղոսի մեջ դնում է նոր, էքսիկական իմաստ: Նրա մեջ փորձում է միավորել Հայոց եպիսկոպոսական բոլոր թեմերը, որոնք ձևավորվել էին նաև Հայաս-

տանի սահմաններից դուրս (Կիլիկիա, Հյուսիսային Ասորիք, Բալկաններ, Եգիպտոս), այնտեղ, ուր բնակություն էին հաստատել հայերը: Ակնհայտ է, որ Հայոց կաթողիկոսարանը XI-XII դդ. ողջ հայ ազգաբնակչությունը, զինական ուժերը և հայկական բաղաքական միավորները իր հովանու տակ համախմբելու քաղաքականություն էր որդեգրել:

Ծանոթագրություններ

1 Յովհաննու Դրասխանակերտեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Էմին, Թիֆլիս, 1912, էջ 72-73:
2 Մատթէոս Ուռհայեցի, ժամանակագրութիւն, աշխ. Մաքրե վ. Մելիք-Աղամեան և Ներսէս ս. Տէր-Միքայէլեան, Վաղարշապատ, 1898, էջ 185; Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Ա, Կ.Պոլիս, 1912, • 876, էջ 1273:
3 Ընդհանրական թուղթ սրբոյն Ներսիսի Շնորհալւոյ, Երուսաղէմ, 1871, էջ 1:
4 Մատթէոս Ուռհայեցի , էջ 240:
5 Պուզանի բանակում հայկական զորաբանակի առկայության մասին տեղեկացնում է Մատթեոս Ուռհայեցին (տե՛ս անդ, էջ 237):
6 Նկատի ունի Նաևա Ասորի Վարդապետին:
7 Անդ, էջ 241:
8 Տե՛ս Նիկողայոս Ա Հռոմի պապի թուղթը՝ ուղղված Աշոտ Բագրատունի իշխանաց իշխանին (Nicolas I. Papae Epistoiae Nr. 87, S.151f.).
9 **Wilhelm Tyrensis**, Chronicon, Bd. LXIIIA, 15, 18, S.699 Z.15.
10 Յովհաննէս Ժ. Բար-Շուշանի՝ Հայոց կաթողիկոսին գրած թուղթը, ուսումնասիրեց ու ասորի բնագրէ թարգմ. Հ.Ա.Վարդանեան, Վիեննա 1923, էջ 14-15:
11 Անդ., էջ 84:
12 Տե՛ս Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին, կազմ. Հ.Թ.Նալբանդյան, Երևան, 1965, էջ 297:
13 Տե՛ս ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմ. Լ.Ս.Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 68, 78:

Կառլեն Միրումյան

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՈՒՆՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԽՆԴՐԱԿԱՐԳԸ

Յուրաքանչյուր ժողովրդի ազգային-քաղաքական խնդրակարգի առանցքն է կազմում պետականության խնդիրը: Վերջինս ազգի պատմական կեցության ամենահրատապ, դրան կենսունակություն հաղորդող գործոններից է: Ընդհանուր առմամբ, այն բաղկացած է երկու հիմնական մասերից՝

1/ պետականության ստեղծում /կամ վերականգնում/,

2/ պետականության պահպանում և ամրապնդում:

Քաղաքական պատմությունը ենթարկվում է ընդհանուր օրենքների և օրինաչափությունների: Միաժամանակ յուրաքանչյուր ազգ յուրովի է լուծում նշված խնդիրը, այսինքն՝ որոշակի առանձնահատկություններ է ներմուծում պատմական օրինաչափությունների մեջ: Այս հանգամանքը էապես պայմանավորված է ոչ միայն կոնկրետ պատմական և քաղաքական գործընթացներով, ստեղծված իրավիճակով, այլև ազգի քաղաքական մտածողության մակարդակով, ազգին ներհատուկ հոգևոր էներգիայով:

Այս առումով չափազանց ուշագրավ է Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու իրադարձությունը, ինչը բախտորոշ նշանակություն ունեցավ ազգի հետագա ամբողջ պատմության, ճակատագրի համար: Նշված պատմամշակութային և հոգևոր շրջադարձը լայնածավալ պատմագիտական ուսումնասիրության է արժանացել, որի շուրջ ստվարածավալ գրականություն է ստեղծվել: Միաժամանակ այս հիրավի բացառիկ պատմական երևույթի առավել խորազնին ուսումնասիրությունը և արդի գիտական դիրքերից համարժեք գնահատումը պահանջում են նաև բազմաշերտ և բազմանիստ երևույթի հետազոտական համապատասխան հարթությունների առանձնացում: Հոդվածում առանձնացվում է հետազոտական մի կտրվածք, որն առնչվում է ոչ միայն գործնական քաղաքականության, այլև քաղաքական մտածողության, տեսության ոլորտին:

Հայտնի է, որ 227 թ. Սասանյանները տապալեցին պարթև Արշակունիներին և տիրեցին պարսկական գահին: Հայ Արշակունիների մոտ դա բնական զայրույթ և բողոք առաջացրեց, ինչը պայմանավորված էր թե՛ դինաստիական նկատառումներով, թե՛ հարևան երկրների և, առաջին հերթին, Հայաստանի նկատմամբ Սասանյան Իրանի կրոնագաղափարական և քաղաքական զավթողականության խստացմամբ: Կտրուկ սրվեց տարածաշրջանում տիրող գաղափարաքաղաքական իրավիճակը, և փոխվեց ռազմաքաղաքական ուժերի դասավորությունը, որի հետևանքով Հայաստանը շուտով հայտնվեց մուրճի և զնդանի /Հռոմի և Պարսկաստանի/ արանքում:

Զրադաշտականության հզորացումը և պետական կրոնի հռչակումը Պարսկաստանում և մյուս երկրներում ուղեկցվում էր հելլենիստական մշակույթի ավանդույթների ոչնչացման քաղաքականությամբ: Հայաստանը քաղաքականապես ենթարկելու նպատակով Սասանյանները ջանում էին ոչնչացնել հելլենիստական մշակույթը, «սինկրետիկ հայկական հելլենիստական պանթեոնը»[1]: Հայաստանում զրադաշտա-

կանության բոնի ներմուծման քաղաքականությունը և Հայաստանի դիմակայությունը փաստորեն ոչ միայն կրոնական գաղափարախոսության տարբեր ձևերի, այլև աշխարհայացքի, մշակութային արժեհամակարգի և հոգեմտավոր կողմնորոշման երկու ձևերի բախման բնույթ ստացավ: Այս պայքարում Հայաստանը հանդես էր գալիս որպես հելլենիստական ավանդույթների կրող և պաշտպան, որպես հելլենիստական մշակութային աշխարհի ներկայացուցիչ: Ավելին, Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականության հետևանքով III դ. երկրորդ կեսին Հայաստանի մեծ մասը գտնվում էր օտարների հսկողության տակ: Հայկական պետականությունը կրկին հայտնվել էր կործանման եզրին, ինչը առաջադրեց պետական ինքնիշխանության և ազգային ինքնության պահպանման պատմական խնդիրը:

Այսպիսով, հարևան հզոր տերությունների հակամարտությունը, այդ թվում՝ ռազմավարական առումով կարևոր Հայաստանի տարածքին տիրելու նպատակով, ավատատիրական հարաբերությունների զարգացումը և հայ ազնվականության շրջանում կենտրոնախույս ձգտումների ուժեղացումը, երկպառակությունը, հոմոխամետ և պարսկամետ կողմնորոշումների ձևավորումը և այլն էապես վտանգում էին ոչ միայն երկրի ներքին ամբողջականությանը, այլև պետականության գոյությանն առհասարակ: Ազգի և երկրի առջև ծառացավ կործանարար միտումների չեզոքացման խնդիրը: Քննարկվող դարաշրջանում խնդրի լուծումն անհրաժեշտաբար ենթադրում էր կենտրոնացված թագավորական իշխանության վերականգնում և ամրապնդում, ինչը, իր հերթին, պահանջում էր ազգի բոլոր հատվածները և սոցիալական խավերը միավորել միասնական գաղափարի, ազգային ընդհանուր խնդիրների և շահերի շուրջ: Ընդամենը, կենտրոնական իշխանության, պետականության ամբողջականության և ազգային ինքնության գաղափարները պետք է դիտվեին իբրև նույնական: Այդպիսի գործառույթ կարող էր կատարել համակարգված գաղափարախոսությունը, որը հիմնավորեր կենտրոնացված թագավորական իշխանության գերակայությունը, նպաստեր ազգի բոլոր խավերի համախմբմանը և միասնության ամրապնդմանը: Մինչդեռ երկրում իշխող բազմաստվածությունը, իբրև աշխարհայացք և գաղափարախոսություն, պատմական նոր պայմաններում ոչ միայն ի վիճակի չէր նպաստել ծառացած խնդիրների լուծմանը, այլև ներունակաբար բովանդակում էր առանձին նախարարական տների ինքնավարության, այսինքն՝ կենտրոնախույս միտումների գաղափարական հիմնավորումը: Բազմաթիվ և խայտաբղետ կրոնագաղափարական հոսանքներից և վարդապետություններից այդ պահանջներին առավելագույնս բավարարում էր հզորացող քրիստոնեությունը՝ իր ընդգծված միաստվածության գաղափարով, որն էլ Տրդատ Գ Մեծի գահակալումից /298 թ./ քիչ հետո՝ 301 թ., Հայաստանում հռչակվեց պետական կրոն:

Հայաստանում քրիստոնեությունը հիմնականում ներմուծվում էր «վերևից»՝ թագավորի և նրա մերձավոր շրջապատի կողմից, քանզի նախ՝ դրա անհրաժեշտությունը առաջին հերթին գիտակցում էր վերնախավը, երկրորդ՝ քրիստոնեությունը տարածվում էր հունարեն և ասորերեն լեզուներով, որոնց ազատ տիրապետում էր հայ ազնվականությունը, ինչը զգալի չափով հեշտացնում էր նոր վարդապետության ընկալումը: Քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում երկարատև և տանջալի գործընթաց էր, քանի որ ժողովրդի լայն զանգվածները չէին կարող միանգամից ըմբռնել և ընդունել նոր կրոնը: Նրանց ավելի հոգեհարազատ էին և հասկանալի ավանդական հեթանոսական հավատալիքները: Բազմադարյան ավանդույթներից և սովորույթներից դժվար էին հրաժարվում նաև աշխարհիկ և հոգևոր վերնախավի շատ ներկայացուցիչներ[2]:

Քրիստոնեության գաղափարախոսները և հատկապես Գրիգոր Լուսավորիչը քաջ գիտակցում էին, որ հեթանոսական կրոնը խորապես արմատացել է ժողովրդի գիտակցության և աշխարհընկալման մեջ: Ուստի Գրիգոր Լուսավորիչը բազավորի

անմիջական և գործուն աջակցությամբ ձեռնարկում է մատաղ սերնդի լուսավորության և կրթության գործի կազմակերպումը՝ նրանց քարոզչական և կրոնաեկեղեցական գործունեության նախապատրաստելու համար: Հատուկ ուշադրություն էր դարձվում քրմական դասի զավակներին հավատի բերելուն, ինչը մի շարք խնդիրներ էր լուծում՝ 1/ թուլանում էր քրմական խավի դիմադրությունը, որը դրա մեջ կարող էր հեռանկարի որոշակի երաշխիք տեսնել, 2/ գործի մեջ էին ներգրավվում լավ դաստիարակություն ու կրթություն ստացած երիտասարդներ, 3/ այլ կրոնագաղափարական, հոգևոր հիմքի վրա ապահովվում էր սերունդների ժառանգորդումը, 4/ փոքր-ինչ հարթվում էին սոցիալական հակասությունները: Սակայն ուշադրությունը հիմնականում կենտրոնացված էր հասարակ, ստորին սոցիալական խավերի երեխաների դաստիարակության և կրթության վրա, որոնք կոչված էին նոր վարդապետության հիմնական քարոզիչները դառնալու: Հիշյալ խնդիրը լուծելու համար Գրիգոր Լուսավորիչը հունական և ասորական տիպի բազմաթիվ դպրոցներ է հիմնում՝ լեզուներ սովորեցնելու, թարգմանիչներ պատրաստելու և Ս.Գրքին հաղորդ դարձնելու նպատակով:

Հայագիտական գրականության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որի համաձայն քրիստոնեության հաղթանակը Հայաստանում ամենից առաջ հոռոմեական կողմնորոշում ունեցող թագավորի և նախարարների հաղթանակն էր, որ «Տրդատ Գ Մեծի ժամանակվանից արդեն քրիստոնեական եկեղեցին դառնում է Հայաստանի ու Հռոմեական կայսրության քաղաքական մերձեցման կարևորագույն օղակներից մեկը»[3]: Հիշյալ տեսակետը, իմ կարծիքով, որոշ վերապահումների և ճշգրտումների կարիք ունի: Այստեղ ես կանդրադառնամ մի քանի հանգամանքների, որոնք անհրաժեշտ է հաշվի առնել:

Չնավորվելով կայսրության արևելյան մարզերում՝ քրիստոնեությունը III դ. վերածվել էր հզոր կրոնագաղափարական ուժի, իսկ եկեղեցին դարձել էր նվիրապետական: Եկեղեցին լիովին պատրաստ էր «պետության հետ դաշինք կնքելու», սակայն կայսերական իշխանությունը դեռևս պատրաստ չէր «քրիստոնեական եկեղեցու հետ դաշինք» կնքելու[4]: Ավելին, III դ. կեսերից, Դիոկղետիանոսի /284-305/ օրոք: Վերջինս միայն 303-304 թթ. ընթացքում քրիստոնեությունը արգելող չորս հրովարտակ հրապարակեց, որի հետևանքով բազմաթիվ եկեղեցիներ ավերվեցին, Ս.Գրքեր ոչնչացվեցին, եկեղեցական և հոգևորականների անձնական ունեցվածքը բռնագրավվեց: Այս ամենի արդյունքում կայսրության մեջ ստեղծվել էր յուրօրինակ հակասական իրավիճակ: Մի կողմից, կայսրության մասնատման խորացող միտումները պահանջում էին գաղափարախոսական հզոր հենարանի առկայություն՝ ի դեմս համակայսերական կրոնի, մյուս կողմից, ոչ մի հեթանոսական պաշտամունք ի վիճակի չէր նման դերակատարություն ստանձնել: Այդպիսի իրական ուժ էր քրիստոնեությունը՝ իր համամարդկային, աշխարհակալական ուղղվածությամբ, հոգևոր արժեհամակարգով և ժողովրդավարական միտումներով: Սակայն կայսրերը չկարողացան քրիստոնեության մեջ տեսնել միավորող գաղափարական գործոն, կայսրության տրոհումը կասեցնող միջոց, չկարողացան ճիշտ կողմնորոշվել և հասկանալ, որ ստեղծված պատմական իրավիճակում միայն քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու շնորհիվ է հնարավոր լուծել կայսրության առջև ծառացած խնդիրները[5]:

Քրիստոնեության տարածումը և վերաճումը իրական գաղափարաքաղաքական և հոգևոր ուժի՝ կայսրությունում կատարվում էր «վարից վեր»՝ առաջին պարզ համայնքներից դեպի եկեղեցական կարգավորված և կուռ կազմակերպություն: Այս գործընթացն ի վերջո ստիպեց կայսերական իշխանությանը «բաց աչքերով» նայել

իրականությանը: Ուստի կարելի է համաձայնել այն տեսակետի հետ, որի համաձայն Դիոկղետիանոսի՝ գահից հոժարակամ հրաժարվելու մեջ արտահայտվել է այն իրողության գիտակցումը, որ «առանց քրիստոնեական զանգվածների աջակցման՝ կայսրության համախմբման որևէ քաղաքականություն այլևս հնարավոր չէ»[6]: Այս ուղղությամբ առաջին քայլը կատարեց Գալերիոսը /293-311/ 311թ. հրովարտակով օրինականացնելով քրիստոնեությունը, ինչը հաստատվեց և զարգացվեց 313 թ. Կոստանդինոսի և Լիկինիոսի «Միլանի հրովարտակում»: Նշված փաստաթղթերի շնորհիվ քրիստոնեությունը քաղաքացիության իրավունք ստացավ մյուս կրոնական վարդապետությունների կողքին: Իսկ պաշտոնական կարգավիճակ այն ստացավ Նիկիայի տիեզերաժողովում /325թ./ Կոստանդինոս Մեծ կայսեր գործուն միջամտությամբ: Սակայն դա ևս չի կարելի քրիստոնեության վերջնական հաղթանակ համարել: Ինքը՝ կայսրը, շարունակում էր երկրպագել հեթանոսական պանթեոնը, կրել «գերագույն քրմի» /«պոնտիփիկոսի»/ ավանդական տիտղոսը և կնքվեց միայն մահվան մահճում 337 թ.: Ընդամին, վերջին հանգամանքը շատ գիտնականներ վիճահարույց են համարում: Մինչև Թեոդոսիոս Ա Մեծ կայսրը, փաստորեն, հռոմեական կայսրերը քրիստոնեության նկատմամբ «ոլորապտույտ քաղաքականություն» էին վարում: Միայն 395 թ. Թեոդոսիոս Ա Մեծ կայսրը քրիստոնեությունը միակ պաշտոնական /պետական/ կրոն հռչակեց կայսրության ամբողջ տարածքում[7], ինչն էլ նշանավորեց քրիստոնեության վերջնական հաղթանակը: Ուշագրավ է, որ այս իրադարձությունը համընկավ Հռոմեական կայսրության՝ Արևմտյան և Արևելյան մասերի պաշտոնական բաժանման հետ:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ III դ. երկրորդ կեսին և՛ Հռոմեական կայսրությունում, և՛ Հայաստանում ստեղծվել էր մի իրավիճակ, որը համախմբող և համաղորդ կրոնագաղափարական գործոնի ընտրություն էր պահանջում: Ու թեև քրիստոնեությունն առավել տարածված ու կազմակերպորեն ամրացած էր կայսրությունում, այնուհանդերձ կայսրերը տարբեր /օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ/ պատճառներով չկարողացան ըստ արժանվույն գնահատել պետականության ամրապնդման գործում քրիստոնեության և քրիստոնեական եկեղեցու իրական հնարավորություններն ու հզոր ներուժը:

Հայաստանում քրիստոնեությունը նման տարածում և կազմակերպական հասուն ձևավորում չուներ: Բայց հենց այստեղ մարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ քրիստոնեությունը հռչակվեց պետական կրոն:

Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում, Տրդատ Մեծի, Գրիգոր Լուսավորչի և նրանց զինակիցների դրսևորած վճռակամությունը կարելի է բացատրել այն բանով, որ նախ՝ նրանք խորապես գիտակցում էին թե՛ ներքին՝ ֆեոդալականացման գործընթացի հետևանքների, թե՛ արտաքին ագրեսիայի վտանգը պետականության գոյության համար: Երկրորդ՝ նրանք ճիշտ կողմնորոշվեցին պետական ամբողջականության պահպանման և ամրապնդման առկա միջոցների ընտրության մեջ, ինչը թե՛ Հայաստանում, թե՛ կայսրությունում տիրող գաղափարաքաղաքական իրադրության և մթնոլորտի համարժեք գնահատման և պետական-քաղաքական բարձր մակարդակի մտածողության արդյունք էր:

Ճիշտ է, քրիստոնեության ընդունումը հայերին մերձեցրեց կայսրության արևելյան մարզերի և քրիստոնեական եկեղեցիների հետ, որոնք, սակայն, ավանդաբար գաղափարաքաղաքական ընդդիմություն էին կազմում պաշտոնական Հռոմի նկատմամբ: Հետևաբար, հայոց արքունիքի վարած կրոնական քաղաքականությունն ամենևին չէր նշանակում հոռոմեամետ կողմնորոշում, առավել ևս՝ այն չի կարելի գնահատել իբրև Հայաստանի և Հռոմի քաղաքական մերձեցման արտահայտություն: Քրիստոնեության ընդունումը նպաստում էր արևելյան մարզերի, սահմանամերձ քրիստոնեական եկեղեցիների հետ հարաբերությունների հաստատմանն ու ընդլայնմանը, բայց՝ բնավ ոչ



Տրդատ Մեծ, դրվագ Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոնենցի) եկեղեցու „Գրիգոր Լուսավորչի դասը„ որմնանկարից

պաշտոնական Հռոմի հետ, որը շարունակում էր պարբերաբար կազմակերպել քրիստոնյաների զանգվածային հալածանքներ, ինչն անդրադարձել էր նաև հայ-հռոմեական հարաբերությունների վրա: Այս դիմակայության ընթացքում Հայաստանը հանդես էր գալիս որպես քրիստոնեության պաշտպան: Ինչ վերաբերում է դեպի Հռոմ հայերի ունեցած հակվածության օրինակներին, ապա դա բացատրվում է ոչ թե կրոնադավանաբանական, այլ գերազանցապես քաղաքական նկատառումներով: Ավելին, ոչ պակաս թվով օրինակներ կարելի է բերել նաև դեպի Պարսկաստան ունեցած հակվածության օգտին:

Այսպիսով, Հայաստանում քրիստոնեության՝ պետական կրոն հռչակումը հոգևոր և գաղափարական նախադրյալներ ստեղծեց ինչպես զրադաշտական Պարսկաստանից, այնպես էլ դեռևս հեթանոսական Հռոմից գաղափարախոսական սահմանազատման, իսկ միջնորդավորված ձևով նաև քաղաքական ինքնուրույնության ու անկախության համար, որոնք պետականության պահպանման և ինքնուրույն քաղաքականություն վարելու հիմքերն էին[8]:

Պետական քաղաքականության համակարգում հոգևոր-գաղափարական գործոնի կարևորման հայեցակարգը հայոց պատմության մեջ առաջին անգամ որոշակիորեն նշմարվում է Տիգրան Մեծի /մ.թ.ա. 95-55 թթ./ քաղաքականության մեջ: Միավորելով հայկական հողերի մեծ մասը և նվաճելով մի շարք հելլենիստական երկրներ ու մարզեր՝ նա ստեղծեց կայսրություն, որի բնակչությունը քաղաքակրթության տարբեր մակարդակներում գտնվող ժողովուրդների և ցեղերի հավաքածու էր: Մեծ քաղաքագետն ու պետական գործիչը բաջ գիտակցում էր ստեղծված կայսրության անկայունությունը, հասկանում էր համադրական գործոնի անհրաժեշտությունը, որը հնարավորություն կտար կարգավորել երկրի սոցիալական և քաղաքական հարաբերությունները, կայսրությունը վերածել միասնական ամբողջի: Այդ գործոնը նա տեսավ պետության կազմակերպման հելլենիստական ձևերի և հելլենիստական մշակույթի մեջ, որոնց հիման վրա մտադիր էր միավորել խայտաբղետ ազգությունները, ստեղծել միասնական էթնոսոցիալական հանրույթ /հասարակություն/՝ դրանք ներմուծելով «համակեցության միասնական ռիթմի մեջ»[9]: Ռազմական և տնտեսական գործոնների հետ միասին այն կոչված էր ապահովել Հայաստանի ներքին միասնականությունը, պետաքաղաքական կառույցների ներդաշնակ գործառությունը և ռազմաքաղաքական հզորությունը: Այլ կերպ ասած՝ Տիգրան Մեծը հելլենականացմանը հաղորդեց պետական քաղաքականության կարգավիճակ: Պատահական չէ, որ հելլենիստական Արևելքի որոշ ժողովուրդներ դա ընկալում էին որպես Հռոմի նվաճողական քաղաքականության հզոր հակակշիռ, որպես քաղաքակրթության /Արևելքի/ և բարբարոսության /Արևմուտքի/ հակամարտություն:

Ճիշտ է, Տիգրան Մեծին չհաջողվեց պատմական կարճ ժամանակահատվածում /17 տարի/ լուծել առաջադրած բոլոր խնդիրները, ի վերջո ստիպված լինելով ճանաչել Հռոմի գերակայությունը: Սակայն եթե հարցին մոտենանք քաղաքական ռազմավարության և մարտավարության տեսանկյունից, ապա ակնհայտ կդառնա նրա քաղաքական մտածողության ամբողջ հանճարը:

Քրիստոնեության ընդունումը նշմարեց հայ ժողովրդի և պետականության հետագա զարգացման ուղիները, հոգևոր կյանքի, մշակույթի, մտածողության և աշխարհընկալման ուղենիշներն ու չափանիշները, որոնք թեև դժվարությամբ, բայց հետզհետե թափանցում էին ազգային գիտակցության, ապրելակերպի, կենցաղի մեջ: Աստիճանաբար այն վերածվեց ազգային գաղափարախոսության, հզոր հոգևոր զենքի արտաքին գաղափարաքաղաքական նկրտումների կասեցման, ազգի միավորման և համախմբման դժվարին գործում: Այս պատմական առաքելությունը քրիստոնեությունը և ազգային դարձած Հայ առաքելական եկեղեցին կատարում էր 17 դար շարունակ: Հայ ժողովրդի հոգևոր պատմության այս շրջադարձային էջի ընթերցումը ոչ միայն պատմաճանաչողական նշանակություն ունի, այլև բովանդակում է տեսական-քաղաքական մտածողության որոշակի մոդել, որը ազգի գաղափարախոսները և տեսաբանները յուրովի կիրառում էին հոգևոր-մշակութային և եկեղեցաքաղաքական գործունեության տարբեր ոլորտներում: Այս իրադարձության իմաստավորումն ու քաղաքական փորձի յուրացումը կարող է օգտակար լինել յուրաքանչյուր անցումային դարաշրջանի, այդ թվում՝ մեր օրերի համար: Պատմության այդ դասի հիմնական կետերից են.

ա/ պետական-քաղաքական լայնախոհության դրսևորումն անբարենպաստ պատմական պայմաններում,

բ/ ազգի և պետականության առջև ծառացած խնդիրների ճիշտ ըմբռնումը և դրանց լուծման համարժեք միջոցների ընտրությունը,

գ/ հոգևոր-գաղափարական գործոնի դերի գիտակցումը պետական-քաղաքական հիմնահարցերի լուծման ընթացքում,

դ/ ազգային և պետական ընդհանուր խնդիրների և գաղափարների շուրջ տարբեր սոցիալական խավերի համախմբման համար համակարգված գաղափարախոսության կարևորումը՝ որպես ազգի միասնականության, սոցիալական ներդաշնակության ստեղծման նախադրյալ, որն իր հերթին ներպետական և արտաքին քաղաքական խնդրակարգի և նպատակների իրագործման կարևորագույն երաշխիքն է:

Ծանոթագրություններ

1 Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Երևան,1984, էջ 53:
2 Տե՛ս Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Հայոց պատմութիւն, բնագիրը Ք.Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթագր. Ստ.Մալխասյանցի, Երևան, 1987, III, ԺԳ:
3 Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, էջ 77:
4 Տե՛ս, օրինակ, И.С.Свенцицкая, Раннее христианство: страницы истории, М., 1988, с. 171.
5 Տե՛ս И.А.Крывелев, История религий, т.1, М., 1975, с. 157.
6 А.Донини, У истоков христианства: от зарождения до Юстиниана, пер. с итал., М., 1979, с. 214.
7 Տե՛ս անդ, էջ 204.
8 Համմ. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, էջ 71:
9 Տե՛ս А.Степанян, Развитие исторической мысли в древней Армении: миф, рационализм, историописание, Ереван, 1991, с. 95. К.Мирумян, Культурная самобытность в контексте национального бытия. К формированию политической концепции культуры в Армении, Ереван, 1994, с. 27.

Վրեժ Վարդանյան

ՏՐԴԱՏ ՄԵԾԻ ԱՎԱՆԴԸ ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ՁԵՒԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Մծբինի 298 թ. քառասունամյա հաշտության պայմանագրի կնքումից հետո ստեղծված խաղաղ իրավիճակում Հայոց թագավոր Տրդատ 3-ը որոշակի քայլեր ձեռնարկեց երկրի ներքաղաքական միասնության ամրապնդման ուղղությամբ: Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով՝ նա հույս ուներ հոգեւոր-գաղափարական զենք կռել ընդդեմ հեթանոս Պարսկաստանի: Նոր կրոնը պաշտոնապես հռչակվեց 301 թ.[1]:

Միաստվածական կրոնը Հայաստանում պետականորեն հռչակելու հանգամանքն ինքնին երկրի հոգեւոր-գաղափարական հեղաբեկման գործում առաջատար ու վճռորոշ դերը վերապահեց Հայոց թագավորին: Այս իրողությունը նկատի ուներ V դ. եկեղեցական մատենագիր Սոզոմենոսը, երբ գրում էր, որ Հայոց թագավոր Տրդատը «ինքը դարձավ քրիստոնյա եւ հրամայեց, որ քարոզչությամբ նույն կրոնն ընդունեն իր բոլոր հպատակները»[2]:

Մեծ Հայքում պետականորեն հռչակվելուց հետո քրիստոնեությունը դարձավ օտար տիրապետության դեմ հայ ժողովրդի անհավասար մաքառումների, գոյատեւման գաղափարական եւ քաղաքական զորեղ կռվանը: Քնճավ պատահական զուգադիպություն չէր, որ հայոց քրիստոնյա դարձի պատմությունը Ագաթանգեղոսը շարադրեց հայ ժողովրդի համար հույժ բախտորոշ պատմաշրջանում՝ 450-451 թթ. ժողովրդազատագրական պատերազմի տարիներին[3]:

Հայոց Արշակունի թագավորության միասնության, պետաիրավական հիմքերն ամրապնդելու գործում կարեւոր դեր էր վերապահված եկեղեցական ամրակուռ համակարգի, ճիրապետության ստեղծմանը: Միասնական պետականությունը պետք է ուներ միախորհուրդ ու միակուռ ճիրապետություն, պետականորեն համակարգված գաղափարաբանություն, միաստվածական կրոն եւ միակենտրոն եկեղեցի: Ասվածից հասկանալի է դառնում Հայոց թագավոր Տրդատ 3-ի առանձնահատուկ ուշադրությունը Հայ առաքելական եկեղեցու ճիրապետական համակարգի ստեղծման գործառույթներին: Հայաստանում քրիստոնեությունը պետականորեն արմատավորելուց հետո անհրաժեշտ էր ապահովել նրա հարատեւումը, ժողովրդի միջից հեթանոսական հավատալիքների դուրս վանումը, հոգեւոր նոր հաստատությունների ստեղծումը եւ եկեղեցական ճիրապետության ճեւավորումը, որի առաջնահերթ եւ հույժ կարեւոր խնդիրը դարձավ Հայոց եկեղեցու հայրապետի ընտրությունը: Դրա նախաձեռնողը Տրդատ թագավորն էր: Վերջինիս նպատակասլաց ջանքերով եւ գործուն աջակցությամբ այն դրվեց պետական հիմքերի վրա: Թագավորը հրավիրեց հայ ավագանու ժողով, որտեղ պետք է որոշեին, թե ով է դառնալու Հայոց եկեղեցու առաջնորդը: Տրդատ 3-ը համոզված էր, որ առանց ճիրապետական ամրակուռ հիմնախարիսխի Հայ եկեղեցին չի կարող ունենալ հոգեւոր-գաղափարաբանական եւ իրավական այն ներուժը, որն անհրաժեշտ էր ժողովրդի, հայ նախարարների համախմբման, Հայաստանի հոգեւոր եւ քաղաքական անկախության ապահովման, հարեւան այլակրոն պետությունների (առա-

ջին հերթին Պարսկաստանի) կողմից հովանավորվող եւ նրանց հենարան ծառայող հեթանոսամետ ուժերին պատշաճ հակահարված տալու համար: Հիշյալ ժողովում Գրիգոր Լուսավորիչը ճանաչվեց Հայոց եկեղեցապետ[4]: Այն, որ եկեղեցու գլուխ կանգնած հայրապետը այդ պաշտոնում կարգվեց Հայոց թագավորի կամքով, վկայություն է ասներկա այն իրողության, որ Հայ եկեղեցին եւ նրա հովվապետը պետք է ենթարկվեին թագավորական իշխանությանը:

Քրիստոնեությունը պետականորեն հռչակելու հանգամանքն ինքնին նոր կրոնը վերածում էր պետական գաղափարաբանության, քաղաքական դավանանքի, որը պետք է հեղաբեկեր երկրի հոգեւոր եւ պետաիրավական հարաբերությունները: Ագաթանգեղոսը Հայ եկեղեցու ավիրապետության ստեղծման գործում առաջնությունը վերապահում է վերին /աստվածային/ ընտրանքին: Նա համոզված էր, որ Տրդատ արքան Աստծու հրամանով Գրիգոր Լուսավորչին կարգեց Հայոց աշխարհի քահանայապետ: Ագաթանգեղոսի հունարեն խմբագրության («Վարք»-ի) հեղինակը Գրիգորի կաթողիկոսական իշխանությունը ավիրապետական միության մեջ է տեսնում Կեսարիայի հայրապետական աթոռի հետ[5]: Թեեւ հունարեն «Վարքը» պարունակում է պատմական այնպիսի տեղեկություններ, որոնք բացակայում են Ագաթանգեղոսի հայկական բնագրում[6], սակայն այստեղ ընկատելի է նրա հեղինակի միտումը՝ Հայ եկեղեցին ավիրապետորեն լծորդել Կեսարիայի մետրոպոլիտության հետ: Հարկ է նշել, որ Կեսարիայում Գրիգոր Լուսավորչի ծառայությունը զուտ ծիսական բնույթ ուներ եւ բնավ նպատակ չուներ ավիրապետական միությունում պարտադրել Հայոց եկեղեցուն: Այն փաստը, որ Տրդատ Մեծը Գրիգորին Կեսարիա ուղարկելուց առաջ արդեն, ինչպես տեսանք, նրան հայ նախարարների համահաւնությամբ կարգել էր Հայոց հայրապետ, նույնպես վկայում է Կեսարիայում Գրիգորի ծառայությունը զուտ ծիսական բնույթի մասին:

Հարկ է նաեւ նշել, որ Հայաստանն անձնախ պետություն էր, որը բոլորովին հաշվի չէր առնում «դաշնակից» Հռոմեական կայսրության տիրակալի հետ եւ, ի հեճուկս նրա, ընտրեց գաղափարաբաղաքական ու կրոնական նոր ուղի եւ նրա հանդեպ հոգեւոր դիմակայությամբ պետական պաշտոնական կրոնի վերածեց Հռոմեական պետության մեջ հալածվող քրիստոնեությունը: Բնական էր սպասել, որ անկախ ու ինքնակա Հայաստանի եկեղեցին չէր կարող ավիրապետական միությամբ կազմակերպչորեն կախյալ կարգավիճակում լինել Հռոմեական կայսրության մեջ գտնվող Կեսարիայի եկեղեցական կենտրոնից: Հայաստանում քրիստոնեության պետականացման բուն նպատակը քաղաքական եւ հոգեւոր միասնության, անկախ գոյավիճակի ապահովումն էր, հարեւան հեթանոսական պետությունների ազդեցությունից նրան ձերբազերծելը: Ուստի պետականորեն ընդունված քրիստոնեական կրոնը պետք է բացառեր օտար պետություններից Հայաստանի հոգեւոր ու քաղաքական կախման նոր հնարավորությունները: Չպետք է անտեսել նաեւ այն հանգամանքը, որ Կեսարիայի աթոռն իր հերթին կարիք ուներ աշխարհում առաջինը քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակած Հայոց թագավորության զորակցության: Բնավ պատահական եւ հավուր պատշաճի արված ցույց չպետք է համարել այն, որ Տրդատ Մեծը ծառայությունը Կեսարիա մեկնող Գրիգոր Լուսավորչին ուղեկիցներ կարգեց «զգլխաւորս նախարարաց եւ զկուսակալս աշխարհաց», որոնց մեջ էին Հայր մարդպետը, Բագրատունյաց, Մամիկոնյան, Արծրունյաց եւ Սյունյաց գահերեց իշխաններն ու Հայաստանի բդեշխները[7]:

Ավելին. հունարեն Վարքի հավաստմամբ, Գրիգորին ուղեկցում էին նաեւ 30 հոգեպար հեծյալ եւ բազում հետեւակ զորականներ[8]:

Մովսես Խորենացին Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու, երկրում այն զանգվածորեն տարածելու եւ ամրապնդելու գործում առաջատար դերը վերապահում է Տրդատ Մեծին: «Առաւել էր բազաւորին շնորհ. քանզի ըստ հաւատոցն ոչ ինչ կասեցուցանէր զգործսն: Այսորիկ աղագաւ կոչեմ եւ զսա նախաշաւիղ ճանապարհ եւ լուսաւորութեան մերոյ հայր», – գրում է պատմագիրը[9], դրանով իսկ շեշտելով Տրդատ 3-ի ձեռնարկող դերը Հայոց ամբողջական դարձի իրականացման գործում:

Հայ առաքելական եկեղեցու կազմակերպման, ավիրապետորեն այն ձեւավորելու գործում որոշակի դեր խաղացին նաեւ Հայաստան ժամանած օտարերկրացի եկեղեցականները: Համաձայն հունարեն Վարքի մի վկայության, Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայից իր հետ Հայաստան բերեց Հռոմեական կայսրության կազմում գտնվող Փոքր Հայքի հոգեւորականների[10], որոնք հավանորեն հայեր էին: Հովհան Մամիկոնյանը հավաստում է, որ Գրիգորը Հայաստան հրավիրեց նաեւ Ալեքսանդրիայի, Ասորիքի եկեղեցականների[11]: Արաբերեն «Վարքի» համաձայն, Գրիգոր Լուսավորիչը եւ իր ուղեկիցները Սեբաստիայում «հավաստացյալ ու բարեպաշտ եղբայրների մի խմբի համոզեցին գնալ իրենց հետ, որպեսզի սուրբ Գրիգորիոսը նրանց ձեռնադրի (եւ դարձնի) իր երկրի կողքը»[12]: Իսկ Հովհան Մամիկոնյանը գրում է, որ Գրիգորը Կեսարիայից իր հետ բերած հոգեւորական Զենոր Գլակին նշանակեց Տարոնի եպիսկոպոս[13]: Երբ Տարոնի հեթանոսները զինված դիմակայեցին քրիստոնեությանը, Տրդատ 3-ն անձամբ ժամանեց այնտեղ եւ զորքի միջոցով հարկադրեց նրանց դադարեցնել դիմադրությունը[14]: Տարոնը դիցապաշտ Հայաստանի հոգեւոր կենտրոնն էր: Այդտեղ էին գտնվում Հայաստանի քրմապետների կալվածները, Աշտիշատ ավանը՝ Վահագնի, Անահիտի, Աստղիկի, Որմզդի մեհյաններով: Տրդատ Մեծը զենքի ուժով հնազանդեցրեց նաեւ հեթանոսական Հայաստանի մյուս ոչ սրակաս ազդեցիկ կենտրոն Բագրեւանդ գավառը՝ Բագավան ավանով, որից հետո հնարավոր դարձավ Արածանի գետում զորքի ու ժողովրդի զանգվածային մկրտությունը:

Հայոց եկեղեցու ավիրապետության մեջ Տրդատի եւ Գրիգորի կամքով ընդգրկվեցին նաեւ նախկին քրմեր եւ քրմորդիներ: Հունարեն Վարքում նշվում է, որ Տրդատ 3-ն ու Գրիգորը միասին ջանում էին քրիստոնեացնել նախկին քրմերին, որոնք անցյալում Հունաստանից էին բերվել Հայաստան[15]: Պետք է կարծել, որ հիշյալ քրմերը Հայաստանում նաեւ հելլենիստական քաղաքակրթության մշակներն էին եւ հարկ է, որ ավելի դյուրությամբ ընկալելին նոր կրոնը: Հոգեւոր այս փոխակերպումն ավելի քաղաքակրթական երեւույթ էր: Քրիստոնեացված հույն քրմերը Հայաստանում դարձան քրիստոնեության կենսաւորող գաղափարների մշակողներն ու շեփորահարը: Ընդամին այդ քրմերի ժամանելը Հայաստան, հայոց հեթանոսական տաճարներում նրանց ծառայությունը վկայված է նաեւ Մովսես Խորենացու մոտ[16]: Գուցե նաեւ հույն քրմերի ազդեցությամբ էր, որ հայազգի քրմերի մի զգալի մասը հարեց քրիստոնեությանը: Հավանաբար քրիստոնեացված քրմության ազդեցությամբ էր նաեւ, որ Գրիգոր Լուսավորիչը դիմեց փոխզիջումների՝ ժողովրդի կողմից սիրված հեթանոսական որոշ տոներ, արարողություններ մուծելով քրիստոնեական ծիսակարգի մեջ: Տրդատ Մեծը՝ երբենմն մոլեկրոն հեթանոսը, էականորեն նպաստեց նոր կրոնի ժողովրդականացմանը: Նրա սատարմամբ եւ Գրիգորի եռանդուն ջանքերի շնորհիվ Հայոց եկեղեցին յուրացրեց հեթանոսական հավատքի առավել ժողովրդական տարրերը, որոնք քրիստոնեության շնորհիվ նոր շունչ ու ոգի առան եւ, իրենց հերթին, ինչ-որ չափով ազգային երանգներ հաղորդեցին նոր կրոնին: Հայոց թագավորն ու կաթողիկոսը իրենց գործունեության բերումով վերահասու եղան այն իրողությանը, որ քրիստոնեությունը պետականորեն հռչա-

կելու հանգամանքը դեռեւս չէր նշանակում, թե Հայաստանում այդ կրոնը նվաճել է մարդկանց հոգիները եւ ձեռք բերել լիակշիռ ազգային բովանդակություն: Անշուշտ, նրանց ներդրած ջանքերը տվեցին իրենց պտուղները: Ժողովուրդը հոգեւորապես փարվեց քրիստոնեությանը, նրա մեջ տեսնելով եւ ըմբռնշխնելով նախնյաց հավատքի նվիրական ու հարազատ տարրերը, միայն այն ժամանակ, երբ նոր կրոնի մեջ պետության ու եկեղեցու առաջնորդների կամքով հաստնեցին հայոց ծեսերն ու տոնախմբությունները:

Ագաթանգեղոսի հավաստմամբ, Գրիգոր լուսավորիչը նախկին քրմերից ու քրմորդիներից 12-ին ձեռնադրեց եպիսկոպոս[17]: Վերջիններիս անուններից երեւում է, որ նրանց մեծ մասն ուներ հունական ծագում: Ն.Ադոնցը կարծում է, որ հիշյալ եպիսկոպոսները, բացի երկուսից (Տիրիկեսից ու Կիրակոսից), պետք է լինեին Հայաստանի բյուզանդական բաժնից[18]: Մ.Օրմանյանի կարծիքով, այդ եպիսկոպոսները հայոց հայրապետանոցին կից ժողով էին կազմում[19]: Բայց դժվար է կարծել, որ այդպիսի բարձրազդեցիկ եկեղեցական խորհրդի կազմը կարող էր համալրվել միայն քրմական միջավայրից: Անշուշտ, անվավերական է Տրդատ Մեծի ու Գրիգոր Լուսավորչի օրոք Հայաստանում 400 եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու վերաբերյալ Ագաթանգեղոսի երկում տեղ գտած վկայությունը, որը հավանորեն աղերսակցվում է Ներսես Մեծի Վարքում եղած այն տեղեկության հետ, որտեղ հիշվում են Տրդատ Մեծի օրոք հայ նախարարների 400 գահերը[20]: Ուխտանեսը թեեւ IV դ. սկզբին Հայաստանում հիշում է 30 եպիսկոպոսական վիճակներ, սակայն, ամենայն հավանականությամբ Ագաթանգեղոսի հետեւողությամբ, եպիսկոպոսների թիվը հասցնում է 400-ի[21]: Միևչդեռ, ինչպես կարելի է հետեւեցնել մատենագրական վկայություններից, Գրիգոր Լուսավորչի օրոք եպիսկոպոսների թիվը չի անցել 20-ից:

Հայոց եկեղեցու, նրա նվիրապետության տնտեսական հիմքերի ամրապընդմանն էին նպատակաուղղված նաեւ Տրդատ Մեծի հրամանով եկեղեցիներին ու նրան սպասարկող հոգեւորականներին անհրաժեշտ հողաբաժիններով ապահովելու միջոցառումները, որոնց շնորհիվ գյուղերի եկեղեցիներին հատկացվեցին չորսական ծխաբաժին հողատիրույթներ, ավաններում՝ դրանից ավելի՝ «եօթն եօթն հողս երդոյ»[22]: Ագաթանգեղոսի հունարեն եւ այս վերջինից ազատ կերպով թարգմանված արաբերեն խմբագրություններում նույնը ասված է որոշ այլափոխությամբ: Ըստ հունարեն Վարքի, Տրդատը յուրաքանչյուր մեծ գյուղում եկեղեցիների համար հատկացնում էր հինգ, իսկ փոքր գյուղերում՝ երեքական հողաբաժին[23]: Արաբերեն խմբագրությունը նշում է ամենուրեք Տրդատ արքայի կողմից եկեղեցուն հատկացված չորսական հողաբաժինները[24], հունարեն Վարքում եղած հինգ եւ երեք հողաբաժինները ներկայացնելով միջին՝ չորս թվով: Ըստ Փավստոս Բուզանդի, Տրդատ Մեծը Հայոց աշխարհի եկեղեցիներին շնորհում է յոթական հողաբաժին[25]: Պատմիչն, անշուշտ, նկատի ունի միայն ավանների եկեղեցիներին թագավորի կողմից հատկացված հողերը, որոնք ավելի ընդարձակ պետք է լինեին, քան գյուղերինը եւ ագարակներինը, քանի որ այս վերջիններում քահանաների ու սարկավագների թիվն ավելի պակաս էր:

Եկեղեցիներին տրված հողային շնորհումներն, անշուշտ, կատարվել են նախարարական տների համաձայնությամբ: Եկեղեցականները ջանում էին հասնել այն բանին, որ եկեղեցուն հատկացվող հողերի վերաբերյալ օրենքը պարտադիր կիրառություն գտներ բովանդակ Հայաստանում: Ուստի այդ որոշումը պետք է ընդունված լիներ նախարարների համաձայնությամբ, այդ նպատակով հրավիրված ժողովում[26]: Սկզբնաղբյուրների վկայություններից երեւում է, որ Տրդատ 3-րդ թագավորի կամքով հոգեւորականությունը դասվել է ազատների կարգը եւ օժտվել ապահարկությամբ: Սա նկատի ուներ Եղիշե պատմիչը, երբ գրում էր, թե Հայոց եկեղեցին «էր ազատ... ըստ

կարգի նախնեացն մերոց ի սկզբանէ»[27]: Հատկանշական է նաեւ այն փաստը, որ Դվինի 645 թ. եկեղեցաժողովի ընդունած եւ կանոնն ազդարարում է, որ «ժառանգութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ իբրեւ զազատութիւն է»՝ տրված Տրդատ Մեծի կողմից, Գրիգորի մասնակցությամբ: Նույն ժողովի ընդունած կանոնախմբի ԺՏ հոդվածում նշված է, որ Տրդատ Մեծի եւ Գրիգոր Լուսավորչի կամքով եկեղեցականներն «ընդ ազատաց տոհմին են կարգեալ, եւ ազատ էին սրբոյ եկեղեցւոյ հող եւ ջուր»[28]: Ինչպես տեսնում ենք, հոգեւորականների՝ ազատների դասին պատկանելը Հայոց կանոնագրքում հաթակցվում է նրանց հողատիրույթների ապահարկ կացության հետ:

Տրդատ Մեծը հոգ տարավ նաեւ եկեղեցու համար սպասավորներ պատրաստելու մասին, կազմակերպելով նրանց ուսուցման գործը[29]: Այդպիսով հնարավոր դարձավ ապահովել ձեւավորվող եկեղեցական համերկրային համակարգի պահանջները հոգեւոր պաշտոնեության, եկեղեցու ուսյալ սպասավորներ ունենալու բնագավառում: Տրդատը ըստ ամենայնի հետամուտ էր Հայ առաքելական եկեղեցու ինքնուրույնության, ազգային ամբողջական դիմագծի պահպանմանը: Որպես երկրի գերագույն տեր, նա մեծապես շահագրգռված էր քրիստոնեության՝ իբրեւ պետական-քաղաքական գործեղ գործոնի ոգով Հայաստանի ներեկեղեցական, իրավական հարաբերությունների օրինակարգմանը:

Գրիգոր Լուսավորիչը կյանքի վերջալույսին հեռացավ Եփրատի ակունքներին մերձակա լեռները՝ նախկին քուրմ Աղբիանոսին թողնելով իրեն տեղապահ[30]: Սակայն Տրդատ Մեծը, ինչպես կարելի է կռահել Մովսես Խորենացու մի վկայությունից, դեմ է եղել Գրիգորի այս քայլին, նրան հորդորել է մնալ Վաղարշապատում եւ հովվապետել Հայոց աշխարհում, բայց Գրիգորը շարունակել է ճգնակեցիկ կյանքը եւ միայն երբեմնակի, հավանաբար արձագանքելով Հայոց թագավորի հրավերներին, վերադարձել է մայրաքաղաք եւ միջամուխ եղել եկեղեցու գործերին[31]: Երկրում մերթընդմերթ գլուխ բարձրացնող հեթանոսության դեմ պայքար ծավալելու համար անհրաժեշտ էր Գրիգոր Լուսավորչի ներկայությունը, որին մեծ նշանակություն էր տալիս թագավորը: Ըստ երեւույթին, Աղբիանոսը ի զորու չի եղել զսպել հեթանոսությունը: Հունարեն Վարքի հավաստմամբ, Տրդատ Մեծը, իր մոտ ունենալով Աղբիոսին (Աղբիանոսին), որ «ոչ մի բան չէր ձեռնարկում», փնտրեց Գրիգորին եւ, իմանալով նրա տեղը, մեկնեց նրա մոտ եւ խնդրեց լինել իր հետ[32]: Հենց Տրդատի նախաձեռնությամբ էր, որ Գրիգորի որդիները Կեսարիայից բերվեցին Հայաստան: Անվավերական է Ագաթանգեղոսի մի վկայությունը (որը հետագայում է մուծվել նրա երկասիրության մեջ), համաձայն որի, Տրդատ Մեծն ու Գրիգոր Լուսավորիչն Արիստակեսի ու Աղբիանոսի հետ մեկնել են Հռոմ եւ դաշինք կնքել Կոստանդինոս կայսեր հետ[33]: Այս իրադարձությունը պատմական վերհուշ է 66 թ. Տրդատ I Արշակունու՝ Հռոմ մեկնելու մասին[34]: Մովսես Խորենացին գրում է, որ Կոստանդինոսը հատուկ հրովարտակով Տրդատ Մեծին եւ Գրիգորին հրավիրել է մասնակցելու Նիկիայի առաջին տիեզերաժողովին, Սակայն Հայոց թագավորը մերժել է կայսեր հրավերը եւ Նիկիա է ուղարկել միայն Գրիգորի որդի Արիստակեսին[35], որն, իրոք, հիշատակվում է այդ տիեզերաժողովի մասնակիցների թվում[36]: Արիստակեսին Նիկիա ուղարկելը վկայությունն էր այն փաստի, որ Տրդատ Մեծն իր հավանությունն էր տվել նրան Հայոց եկեղեցու առաջնորդ կարգելու վճռին: Հենց Տրդատ Մեծի առաջարկով էր, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Արիստակեսին եպիսկոպոս ձեռնադրեց եւ դարձրեց իր տեղապահը[37]: Մովսես Խորենացու վկայությամբ, Նիկիայի տիեզերաժողովից Արիստակեսի վերադառնալուց հետո Գրիգոր Լուսավորիչն այլեւս չերեւաց, եւ նրան հաջորդեց Արիստակեսը՝ գահակալելով յոթ տարի[38], իմա՝ 325-333 թթ.: Հ.Մարկվարտի կարծիքով, Արիստակեսի օրոք Հայաստանի եպիսկոպոսների թիվը հասնում էր վեցի[39]: Բայց այս թիվը նվազեցված է, քանի որ, ինչպես տեսանք, Գրիգոր Լուսավորչի օրոք

Հայաստանում արդեն կային մոտ 20 եպիսկոպոսներ: Արիստակեսի օրոք Հայ եկեղեցու ևվիրապետական համակարգն ավելի պետք է ընդլայնվեր ու կատարելագործվեր, շեշտելով Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն դիմագիծը, այն դեպքում, երբ Հռոմեական կայսրությունում տակավին պետականորեն չէր ընդունվել քրիստոնեությունը:

Տրդատ Մեծը հետեւողական պայքար կազմակերպեց հեթանոսության դեմ, որը հատկապես աշխուժացել էր Գրիգոր Լուսավորչի մահվանից հետո, նրա որդիների՝ Արիստակես եւ Վրթանես կաթողիկոսների օրոք: Այդ պայքարն ուներ շեշտված հնչեղություն, քանի որ ուղղված էր Հայաստանում գլուխ բարձրացրած հեթանոսությանը սատար կանգնող պարսից Շապուհ II արքայի դեմ, որը, չնայած 298 թ. Մծբինում կնքված Հռոմեա-պարսկական 40-ամյա պայմանագրին, չէր հրաժարվում Հայաստանի հանդեպ ևվաճողական նկրտումներից, առայժմ, իհարկե, կրոնական գործոնի միջոցով: Այդպիսով Հայաստանի հեթանոսամետ նախարարները վերածվում էին պարսկասեր ուժերի, սպառնալով ոչ միայն քրիստոնեությանն ու Հայոց եկեղեցուն, այլեւ Հայաստանի միասնությանը, ջանալով առ ոչնչի հանգեցնել Տրդատ Մեծի ու Գրիգոր Լուսավորչի ջանքերով Հայաստանում արմատավորված քրիստոնեական քաղաքակրթության ևվաճումները: Շապուհ II արքան կամենում էր արգելակել քրիստոնեության թափանցումն իր տերության սահմանները, ուստի, ինչպես հավաստում է VI դ. ասորի պատմագիր Մշիխա Զեխան, արյաց արքան հրաման արձակեց իր ստորադրյալներին՝ անխնա ոչնչացնել քրիստոնյաներին[40]: Հայաստանի հեթանոսադարձ ուժերի չարաբնեգ նկրտումների զոհը դարձած Արիստակես կաթողիկոսն ընկավ Ծոփքի իշխանի սրից: Վերջինս, Հայոց թագավորի կողմից սպասվող պատժից խույս տալով, փախավ Կիլիկիա[41]:

Հեթանոսությունը չէր նահանջում: Նրա դեմ մղվող պայքարը ժառանգեցին նաեւ Արիստակեսի հաջորդները: Այդ պայքարի ընթացքում անհրաժեշտ էր ավելի ամրապնդել Հայոց եկեղեցու ևվիրապետական համակարգը: Ուստի Տրդատ Մեծը շարունակեց նպաստել եկեղեցու ազդեցության մեծացմանը հոգեւոր-մշակութային, գաղափարաքաղաքական, պետա-իրավական ոլորտներում: Եկեղեցին իր ևվիրապետությամբ շարունակեց օժտվել նաեւ պետականության հատկանիշներով: Եկեղեցու դատական, դիվանագիտական լայն գործառությունը եւ ևվիրապետական իրավազորությունը նրան դարձնում էին քաղաքական ազդեցիկ գործոն, որը էականորեն խոչընդոտում էր Սասանյանների եւ նրանց արքանյակների ևվաճողական ծրագրերին:

Հայ մատենագիրները հաղորդում են, որ Վրթանեսի որդի Գրիգորիսը Տրդատ Մեծի կողմից ուղարկվել էր Աղվանք՝ Մասքթաց Արշակունիների թագավորության մեջ քրիստոնեություն տարածելու նպատակով[42]: Սակայն Գրիգորիսը Աղվանք է մեկնել Տրդատ Մեծի վախճանվելուց հետո՝ 335 թ.:

Տրդատ Մեծի ու Գրիգոր Լուսավորչի նպատակասլաց ջանքերով ձեւավորված Հայ առաքելական եկեղեցու ևվիրապետական հիմնաշենքը հաստատուն մնաց բազում դարեր, հարատեւելով մինչեւ մեր ժամանակները:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Հայաստանում քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելու տարեթվի շուրջ կան տարամետ կարծիքներ: Բերենք դրանցից մի քանիսը: Ըստ Ն.Ադոնցի, Հայոց դարձն ընկնում է 288 թ. (տե՛ս **N.Adontz**, Les vestiges d'un ancien culte en Arménie, "Melanges Franz Cumont", 1936, p. 513), ըստ Հ.Մանանդյանի՝ 314 կամ 315թ. /տե՛ս Հ.Մանանդյան, Երկեր, Բ, Երեւան, 1978, էջ 131/: Մեկ այլ ուսումնասիրողի կարծիքով, Հայոց ամբողջական դարձը կատարվել է 294 թ. (տե՛ս **B.Macdermot**, The conversion of Arménia in 294 a.d., "Revue des étude arméniennes", /REArm./, 1970, pp. 284-285): Մ.Շոմոնի կարծիքով, Հայոց դարձը տեղի է ունեցել 305 թ. հետո (տե՛ս **M.Chaumont**, Sur l'origine de saint Gregoire d'Arménie, "Le Muséon. Revue d'études orientales", t.102, fasc.1-2, Louvain,1989, p. 129):

2 Տե՛ս **L.Duchesne**, Early history of the Christian church, vol. III, London, 1960, p. 367.
3 Տե՛ս **G.Winkler**, Our present knowledge of the history of Agatangelos and its Oriental versions, REArm., 1980, t.XIV, p.125.
4 Տե՛ս Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ.Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ.Կանայեանց, Տփղիս, 1909, ՆԺԱ, 791-794:
5 Տե՛ս **G.Garitte**, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Vaticano, 1946, p. 89.
6 Տե՛ս Ագաթանգեղոսի պատմության հունարեն նորահայտ խմբագրությունը /Վարք/, բարգմ. հունարեն բնագրից Հ.Բարթիկյանի, առաջաբան եւ ծանոթագր. Ա.Տեր-Ղեւոնդյանի, «Էջմիածին», 1966, Է, էջ 29 եւ հտ.:
7 Տե՛ս Ագաթանգեղոս, ՆԺԲ, 795:
8 Տե՛ս **G.Garitte**, op. cit., p. 83.
9 Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Աբեղեան եւ Ս.Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, II, ՂԲ, էջ 245-246:
10 Տե՛ս **G.Garitte**, op. cit., p. 95.
11 Տե՛ս Յովհան Մամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխ. եւ առաջաբարով Ա.Աբրահամյանի, Երեւան, 1941, էջ 78:
12 Ա.Տեր-Ղեւոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը, Երեւան, 1968, էջ 90:
13 Տե՛ս Յովհան Մամիկոնեան, էջ 38:
14 Տե՛ս անդ, էջ 119:
15 Տե՛ս **G.Garitte**, op. cit., p. 101:
16 Տե՛ս Մովսես Խորենացի, II, ԺԴ, էջ 127:
17 Տե՛ս Ագաթանգեղոս, ՆԻԱ, 845: Պատմիչն այս եպիսկոպոսներից հիշում է միայն Աղբիանոսի ու Եվտաղիոսի հովվապետությանը ենթակա շրջանները, իսկ մնացյալ տասը եպիսկոպոսների սուկ անուններն է նշում: Սինչդեռ հունարեն Վարքում տրված են բոլոր 12 եպիսկոպոսների առաջնորդությանը ենթակա տարածքները /տե՛ս G.Garitte, op. cit., pp. 102-104/:
18 Տե՛ս **Н.Адонц**, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, с. 343.
19 Տե՛ս Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Ա, Կ.Պոլիս, 1912, էջ 99:
20 Տե՛ս Սուիերք հայկականք, Զ, Պատմութիւն Սրբոյն Ներսիսի Պարթեւի Հայոց Հայրապետի, Վենետիկ, 1853, էջ 24-26 եւ հտ.: Նկատի է առնված այն իրողությունը, որ եպիսկոպոսական վիճակները հիմնվում էին ըստ նախարարությունների:
21 Տե՛ս Ուխտանէս, Պատմութիւն Հայոց, I, Վաղարշապատ, 1871, Հ, էջ 100:
22 Ագաթանգեղոս, ՆԺԹ, 837:
23 Տե՛ս **G.Garitte**, op. cit., p. 114.
24 Տե՛ս Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը, էջ 93:
25 Տե՛ս Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ած Ք.Պատկանեան, Ս.Պետերբուրգ, 1883, V, ԼԱ, էջ 194:
26 Տե՛ս Հ.Մանանդյան, Երկեր, Դ, Երեւան, 1981, էջ 28:
27 Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխ. Ե.Տէր-Մինասեան, Երեւան, 1957, Բ, էջ 46:
28 Կաւոնագիրք Հայոց, Բ, աշխ. Վ.Հակոբյանի, Երեւան, 1971, էջ 204, 209:
29 Տե՛ս Ագաթանգեղոս, ՆԻ, 840:
30 Տե՛ս անդ, ՆԻԳ, 846:
31 Տե՛ս Մովսես Խորենացի, II, ՂԱ, էջ 243:
32 Տե՛ս **G.Garitte**, op. cit., p. 114-115:
33 Տե՛ս Ագաթանգեղոս, ՆԻԶ, 873-874:
34 Տե՛ս Ա.Գաբրաշեան, Քննական պատմութիւն Հայոց, Գ, Թիֆլիս, 1895, էջ 359-361: Հ.Մանանդյան, Երկեր, Բ, էջ 135:
35 Տե՛ս Մովսես Խորենացի, II, ՃԹ, էջ 239-240:
36 Տե՛ս **J.Mansi**, Sacrorum concliorum nova et amplissima collectio, vol.2, Graz-Austria, 1960, p. 699.
37 Տե՛ս Ագաթանգեղոս, ՆԻԳ, 862:
38 Տե՛ս Մովսես Խորենացի, II, ՂԱ, էջ 243: Հիմնավորված չէ Ն.Ակինյանի կարծիքն այն մասին, որ Գրիգոր Լուսավորչին հաջորդել է ոչ թե Արիստակեսը, այլ Մերուժան եպիսկոպոսը, որը հիշվում է Եւսեբիոս Կեսարացու «Պատմութիւն եկեղեցւոյ» երկում (Վենետիկ, 1877, էջ 517) III դ. կեսերին, այն դեպքում, երբ Արիստակեսը կաթողիկոս է դարձել 326 թ. (տե՛ս Ն.Ակինեան, Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ, «Հանդէս ամսօրեայ», 1949, 4-12, էջ 27, նաեւ՝ Դիոնեսիոս Աղեքսանդրացի, Թուղթ վասն Ապաշխարութեան առ Մեհրուժան եպիսկոպոս Հայոց, հրատ. Ն.Ակինեանի, նույն տեղում, 1949, 4-12, էջ 66-67): Հնարավոր չէ համաձայնել նաեւ այն կարծիքի հետ, թե իբր Արիստակեսը հորից ավելի վաղ է

* վախճանվել եւ եղել է սոսկ կաթողիկոսական փոխանորդ՝ 320-327թթ. (տե՛ս Պ.Ալանեան, Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները, «Բազմավէպ», 1960, էջ 107):

39 Տե՛ս **J.Markwart,** Die Entstehung der armenischen Bistümer, Roma, 1932, S. 197.

40 Տե՛ս Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 8. Ասորական աղբյուրներ, Ա, Մշիխա Զեխա, Աղիաբենի եկեղեցու պատմություն, բարգմ., առաջաբան եւ ծանոթագր. Հ.Մելքոնյանի, Երեւան, 1976, էջ 97:

41 Տե՛ս **Մովսես Խորենացի,** II, ՂԱ, էջ 243-244:

42 Տե՛ս անդ, III, Գ, էջ 259: **Փաւստոս Բուզանդ,** III, Զ, էջ 12-13: **Մովսէս Կաղանկատուացի,** Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխ. Վ.Առաքելյանի, Երեւան, 1983, I, ԺԴ, էջ 38:

Պօղոս Լեւոն Զէքիեան
(Վենետիկ)

ԻՆՔՆՈՒՐՈՅՆ ԳԻԾԵՐ ՈՒ ԵԶԱԿԻ ՄԵԾՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ՀԱՅ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ՄԷՋ

Հայ Եկեղեցին, իր կազմակերպեալ գոյութեան տասնեօթ դարերու ընթացքին, ապրած է աստուածաբանական ծաղկման փայլուն շրջաններ, տուել է համաքրիստոնէական չափանիշներով ակնառու՝ մանաւանդ իւրայատուկ ինքնատիպ դրոշմով առանձնացող աստուածաբաններ, արձանագրել աստուածաբանական հայեցողութեան խորագնին կոթողներ:

Ներկայ յօդուածի նպատակն է ուրուագրել, իր ամէնէն էական գիծերով, այդ մտաւոր ու հոգեւոր պատմութեան գլխաւոր փուլերը եւ, յատկապէս, մատնանշել այն դէմքերը, որոնք կը ներկայացնեն այդ պատմութեան ամէնէն ինքնատիպ դրուագներից ոմանք:

Բայց կը կարծեմ, թե լաւ կը լինի նախ անդրադառնալ համառօտիւ այն կարեւոր հարցին, թե ի՛նչ է աստուածաբանութիւնը՝ մի բառ, որու գործածութիւնը բաւական յաճախակի եւ, ըստ երեւոյթին, նաեւ հաճելի է դարձած վերջերս Հայաստանի գիտամշակութային շրջանակներում:

Հարկ է նախ եւ առաջ յստակել սա հիմնական կէտը, թէ աստուածաբանութիւնը (պատճենում՝ յունարէն *թէոլոգիա* բառին) *գիտութիւն է,* այնպէս, ինչպէս գիտութեան այլեւայլ բնագաւառները, որոնք արեւմտեան լեզուներու մէջ *–լոգիա* եւ հայերէնում *– բանութիւն* բարդութեամբ կ՛արտայայտուին. հոգեբանութիւն, երկրաբանութիւն, հանքաբանութիւն, ընկերաբանութիւն, մարդաբանութիւն, էակաբանութիւն, լեզուաբանութիւն, իրաւաբանութիւն եւ այլն: Առանց մտնելու երկար մտորումներու եւ վիճուած խնդիրների մէջ, կրնանք այստեղ իբրեւ մեկնակէտ ընդունիլ հետեւեալ սահմանումը, թէ հումանիտար գիտութիւնների ոլորտում «գիտութիւն» կը նշանակէ տուեալ նիւթի մը կամ առարկայի մը շուրջ մեթոդաբանօրէն ձեռք բերուած համակարգային ծանօթութիւն: Պարզ է, որ աստուածաբանութիւնն ալ կը ներգրաւուի ընդհանուր առմամբ, առանց անտեսելու անոր իւրայատուկ հանգամանքը, հումանիտար գիտութիւններու ծիրին մէջ: Պիտի ասենք, ուրեմն, որ աստուածաբանական գիտութիւնն ալ համակարգային ծանօթութիւն է՝ ստացուած մեթոդաբանական ուրոյն գործընթացներով[1]:

Բայց այս սահմանումը կը բնորոշէ աստուածաբանութիւնը իբրեւ գիտութիւն սոյն յղացքի ընդհանրութեանը մէջ, առանց տարորոշելու, թէ ի՛նչ է աստուածաբանական գիտութիւնը իր եզակիութեանը մէջ սահմանող տարրը: Սա ոչ այլ ինչ է՝ բայց եթէ աստուածաբանութեան առարկան: Աստուածաբանութեան առարկան հաւատքի տուեալն է, աստուածային Յայտնութեան տուեալը, այն, որ, ըստ հաւատքի թելադրանքին, Աստուծոյ յայտնեալ խօսքն է, այս յայտնեալ խօսքի բովանդակութիւնը: Ուրեմն, հաւատքի տուեալն է, կամ Աստուծոյ յայտնեալ խօսքը, որ կը զատորոշէ աստուածաբանութիւնը միւս գիտութիւններէն: Զատորոշում, որ չի հայիր միայն բովանդակութեան, այլ նաեւ նոյնինքն գիտութիւնը կառավարող սկզբունքներին եւ մեթոդներուն:

Այս կէտին է, որ կը յայտնուի զանազանութիւնը կամ տարբերութիւնը ընդմէջ մէկ կողմէ՝ աստուածաբանին եւ միւս կողմէ՝ իմաստասէրին, կրօնքների պատմութեան մասնագէտին եւ այլն: Աստուածաբանը, ըստ էութեան եւ ըստ սահմանումի, չի՛ կարող հաւատացեալ չլինել: Հետեւաբար, աստուածաբանը չի՛ կրնար տարակոյսի ենթարկել հաւատքի տուեալը, այլապէս լոկ կրօնքի պատմաբան կամ իմաստասէր կը լինէր: Աստուածաբանը, ընդունելով հաւատքի տուեալը իբրեւ ճշմարիտ, պիտի ջանայ իր մտքի կարողութիւններուն եւ հնարաւորութիւնների միջոցով ու չափով բացատրել, մեկնաբանօրէն և համակարգայնօրէն, այդ տուեալի իմանալիութեանը, անոր ներքին տրամաբանութեանը, ներքին ներդաշնութեանը, մասերու փոխադարձ յարակցութեանը մէջ, վեր հանել եւ ցոյց տալ, թէ այդ տուեալին մէջ չկան ներքին հակասութիւններ, մարդկային մտքի հիմնարար սկզբունքներին հակասող առաջարկութիւններ, նոյնիսկ եթէ կան (եւ չէ կարելի, որ այլապէս լինէր, եթէ խօսքը Աստուծոյ մասին է, եւ եթէ Աստուած անհուն է) մարդկային մտքի հասողութիւնը գերազանցող խորհուրդներ:

Աստուածաբանական գիտութիւնը կը յայտնաբերէ, ուրեմն, երկու էական տարածք՝ աստուածային ու մարդկային: Աստուածային՝ այնու, որ աստուածային է իր առարկան, մարդկային՝ այնու, որ անդրադարձութիւնը, խոկումը, հայեցողութիւնը այդ առարկայի մասին տեղի կ'ունենայ մարդկային մտքի ճիգերով ու միջոցներով: Նաեւ աստուածաբանական գիտութեան կարելի է ուրեմն յատկացնել այն գեղեցիկ և նշանակալից վերադիրը՝ *քէանդրիկ*, այսինքն՝ «աստուածամարդեան», որ կը բնորոշէ հիմնականում քրիստոնէական տնօրէնութեան էական կառոյցը՝ խարսխուած Քրիստոսի, Աստուածամարդուն վրայ:

Երկրորդ կարեւոր հարցը, զոր պիտի ուզէի յստակել նախադրաբար, ինքնութեան, իւրայնութեան, ինքնատպութեան յղացքներն են: Դարձեալ առանց սուզուելու շատ խորացող վերլուծումների մէջ, ընդհակառակն, նկատելով զանոնք ա՛յն հայեցակէտից միայն, որով «ուրիշ»էն զանազանուելու հարցը կ'ընդգրկուի: Կը խորհիմ, թէ սոյն հարցի առաջարկումը, առ հասարակ որեւէ հարթակի վրայ, եթէ կը լուծուի սոսկ ուրիշէն տարբերելու, ուրիշին հակադրուելու տարրերի որոնումով, այլ խօսքով՝ մեկնելով ինքնութեան *ներհակադիր* ըմբռնումէ մը, կը մատնանշէ ինքնին բաւական տկար, գրեթէ ինքն իրեն չվստահող մի ինքնութիւն: Ընդհակառակն, որքան աւելի *դրական* տուեալներու հիման վրայ ինքնութիւն մը յղացուի եւ իմացուի, անկասկած, այնքան աւելի հրահանգիչ կը դառնայ իրեն պատկանողներուն համար, իսկ ուրիշների համար՝ թելադրիչ, մինչեւ իսկ՝ հմայիչ: Նոյնը ե՛ւս աւելի կը զօրէ, կը կարծեմ, աստուածաբանական մարզին մէջ: Դեռ մերձաւոր անցեալում, մինչեւ շուրջ կէս դար առաջ, Եկեղեցիների հասկացողութիւնը թէ՛ իրենց իւրայատուկ հոգեւոր-աստուածաբանական ինքնութեան եւ թէ՛ այլ քրիստոնեաներու աւանդին բնորոշուած է եղել առ հասարակ միակողմանի մերձեցումներով, սեւեռելով համակ ուշադրութիւնը գրեթէ տարամերժօրէն այն կէտերուն վրայ, որոնք վէճի, տարակարծութեան կամ փոխադարձ մեղադրանքներու առիթ են ընծայել, զանց ընելով կամ գոնէ չկարենալով լիովին արժեքաւորել աստուածաբանութեան եւ հոգեւորութեան այն հսկայ աւանդը, որ, թեպետեւ դուրս մնացած վէճերու ծիրէն, չէ՛ եղած նուազ ինքնուրոյն. ընդհակառակն[2]: Ինչ կը վերաբերի մասնաւորապէս Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, նրա հոգեւոր-աստուածաբանական հարուստ աւանդը շատ երկար ժամանակներով նկատառման առարկայ եղած է, դժբախտաբար, թէ՛ իր հետեւորդներուն եւ թէ՛ այլ քրիստոնեաներու կողմէ, գրեթէ տարամերժօրէն, կ'ասէի, դարերով վիճուած մի քանի հարցերի առնչութեամբ (որոնցմէ ամենայայտնին՝ քրիստոսաբանական հակաճառութիւնը) բօղարկելով գրեթէ ամբողջապէս Հայ Եկեղեցւոյ եւ հայ քրիստոնեայ մարդուն իւրայատուկ ընկալումը, իւրայատուկ փորձը, իւրայատուկ ապրումը Աստուծոյ խօսքին, Քրիստոսի խորհուրդին, իրենց բազմերփեան ընթերանգներով: Արդարեւ, երբ դուրս կու գանք սոսկ (յաճախ՝ սին) հակաճառութեան ոլորտէն, քրիստոնեայ հասարակութիւնների եւ Եկեղեցիներու միջեւ իւրայնութեան բնորոշիչ հիմնական տարրերը կը յայտնուին առաւելաբար իբրեւ այլեւայլ երփնաւորումներ՝ քրիստոնէական հասարակաց հաւատքի փորձընկալման եղանակին:

Հուսկ, իբրեւ վերջին նախադրեալ՝ ուշադրութեան կ'ուզէի յանձնել սա կէտը եւս: Ընականաբար, երբ կը խօսուի հաւաքական ինքնութիւններու եւ իւրայնութիւններու մասին, կարելի չէ երբեք մտաբերել, թէ անձնական-անհատական տարբերակումները կը լուծուին ու կը ձուլուին հասարակաց յայտարարներու հալոցին մէջ: Ընդհակառակն, պատմութեան փորձը ցոյց է տալիս, թէ որքան աւելի հասարակութիւն մը յաջողած է տալ ուժեղ անհատականութեամբ օժտուած անձնաւորութիւններ, այնքան աւելի ցայտուն են եղել նրա ուրոյն դիմագիծը բնորոշող յատկանիշները:

Հայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանական մտքի փուլերը կը կարծեմ թէ կարելի է աւելի դիպուկօրէն ուրուագրել՝ հետեւելով զայն ներկայացնող մեծ դէմքերու յաջորդականութեան, քան թէ դպրոցների կամ հոսանքներու: Նոյնն է պարագան նաեւ հայրախօսական աստուածաբանութեան նկատմամբ: Փաստօրէն Հայ Եկեղեցին, ինչպէս Արեւելեան Եկեղեցիները ընդհանրապէս, իրենց աստուածաբանական մտքի իրարայաջորդ հանգրուաններու ընթացքին, աւելի երկարօրէն եւ առաւել չափերով պահած են հայրախօսական մտքի որոշ առանձնայատկութիւններ, քան Արեւմտեան Եկեղեցիները: Այլ խօսքով՝ արեւմտեան մթնոլորտում ծնած եւ հասակ նետած *սկոլաստիկ*, "դպրոցական" աստուածաբանութիւնը, որ առ հասարակ կը նկատուի նաեւ իբրեւ սկիզբը աստուածաբանութեան սեղմ իմաստով գիտական համակարգումին, համեմատաբար աւելի ուշ է թափանցել արեւելեան քրիստոնէութեան մտածողութեան մէջ: Մեր մօտ այդ շարժումի մեծ ռահվիրան է եղել Եսայի Նչեցին, որու գործը, Յովհան Որոտնեցիի միջնորդութեամբ, կատարին կը հասնի Գրիգոր Տաթեւացու համադրութեանը մէջ:

Հայ աստուածաբանական մտքի ամէնէն յատկանշական աւանդներու հոյլերէն, որոնք իրենց կնիքը դրոշմած են ամբողջ մի շրջանի եւ յետագայ սերունդների վրայ, պիտի քաղեմ տասը անուն, ջանալով բնութագրել, գրեթէ ցուցակագրային ոճով, այն, ինչ որ իւրաքանչիւրին ինքնատպութեան մեծագոյն արժանիքը կը կազմէ, կարծում եմ, միջեկեղեցական, համաքրիստոնէական չափանիշներով: Պարզ է, որ ներկայ յօդուածի նպատակը չէ խորացնել խնդրոյ առարկայ բնութագիրները, այլ՝ ուշադրութիւն հրաւիրել եւ կեդրոնացնել անոնց վրայ ի տես եւ ի խնդիր յաջորդական խորացումներու՝ ըստ այն մեթոդաբանական մերձեցումին եւ առաջարկուող հարցադրումին ու հայեցակէտին, որոնք կ'ուղղեն եւ կը կողմնորոշեն ներկայ յօդուածը:

Կատարուած ընտրութիւնը կը կարօտի հակիրճ բացատրութեան մը՝ կանխելու համար թիւրիմացութիւնները:

Նախ եւ առաջ՝ կարելի չէ մոռնալ, թէ որեւէ ընտրութիւն խնդրական է ինքնին եւ թէ գործնականին մէջ գրեթէ անկարելի է բաւարարել բոլոր հնարաւոր եւ օրինաւոր յարացոյցները, չափանիշները, պահանջներն ու ճաշակները:

Երկրորդ՝ կատարուած ընտրութիւնը պէտք չէ իմանալ *տարամերժօրէն*, այլ՝ *ներառօրէն*: Այսինքն՝ չի բացառուիր բացարձակապէս, որ թուեալ անուններուն աւելացուին եւ այլ անուններ:

Երրորդ՝ չի նշանակեր, թէ նշուած բոլոր աստուածաբանները ունենան հավասար արժէք, ինքնատպութիւն, խորութիւն եւ կամ հաւասար համազգային ներկայացուցչական հանգամանք:

Հուսկ՝ չի նշանակեր նաեւ, թէ տուեալ անունները ըլլան ամէն տեսակէտէ ամէնից յատկանշականներու թում:

Ա. *Վարդապետութիւն Գրիգորի* – Հայերէն Ագաթանգեղոսի ներկայ խմբագրութեան մէջ Լուսաւորչին ընծայուած այս գործը, որ անշուշտ աւելի ուշ տասնամեակներու կը պատկանի, աստուածաբանական գոհար մ'է: Զայն կարելի է նկատել, Կիւրեղ Երուսաղէմացու *Կոչումն Ընծայութեան* գործի կողքին, իբրեւ լաւագոյն ևմոյշներէն մէկը հայրախօսական ընծայականքութեան (baptismal catechesis): Իբրեւ հեղինակային վերագրում, շատ հաւանական է թւում Հ.Բ.Սարգիսեանի եւ Ռ.Թոմսոնի վերագրումը Ս.Մեսրոպ Մաշտոցին: Որեւէ հարկադրիչ պատճառ չի թուիր ունենալ, ընդհակառակն, Հ.Պ.Անանեանի վերագրումը Թէոդորոս Մոպսուեստացուն[3]: *Վարդապետութեան* մեծ արժանիքներէն է, ի միջի այլոց, պահպանումը եւ մշակումը հնագոյն ասորական աստուածաբանութեան ինչ-ինչ տեսութիւնների, որոնք յետագայում աղօտած կամ անհետացած են նոյնիսկ ասորական միջավայրում: Այսպէս, օրինակի համար, Ս.Հոգւոյն "իգական" բնոյթը, որ կարեւոր չափով կ'որոշադրէ *Վարդապետութեան* աստուածաբանութիւնը Ընծայման Խորհուրդներու մասին (Մկրտութիւն, Դրոշմ, Հաղորդութիւն): Ակնյայտ է մի նման աստուածաբանական յղացքի կարեւորութիւնը ու մանաւանդ այժմէականութիւնը՝ ժամանակակից աստուածաբանութեան մէջ երեւան եկած եւ ոչ միշտ հաւասարակշիռ ընթացք պահող կանաչապաշտ (ֆեմինիստ) խմորումների նկատմամբ[4]:

Բ. *Եզնիկ Կողբացի* – Եզնիկի ամէն առումով ոսկեդէնիկ մատեանը, աւանդաբար *Եղծ* կամ *Ընդդէմ Աղանդոց* կոչուած, իր լաւագոյն կոչումը ստացած է գրքին բովանդակութեանը լաւագոյն մասնագէտ Հ. Լուի Մարիէսի կողմէ, որ զայն խւրագրած է *De Deo* (Յազագս Աստուծոյ): Իր ամբողջութեանը մէջ այդ մատեանը հայրախօսական ջատագովութեան ոչ միայն ամէնէն գեղեցիկ, ամէնէն համակարգեալ, այլ եւ ամէնէն ինքնատիպ արտադրութիւններից մէկն է: Թէեւ Եզնիկ օգտագործում է, ու մերթ տառացիօրէն, բազմաթիւ հեղինակներ, բայց շատ ճիշտ նկատած է Մարիէս, եւ կարելի չէ, կը կարծեմ, համաձայն չգտնուիլ իրեն հետ, որ եթէ նոյնիսկ օր մը ապացուցուէր, թէ Եզնիկի չէնքին եւ ոչ իսկ մէկ աղիւսը իր սեպհականութիւնն է լրիւ, բայց եւ այնուամենայնիւ այդ չէնքին ամբողջութիւնը պիտի կրէ միշտ անշփոթելիօրէն Եզնիկի հանճարին անայլայլելի կնիքը[5]:

Գ. *Եղիշէ* – Եղիշէի աստուածաբանական ինքնատպութիւնը կը յայտնուի զոյգ հարթակներու վրայ. մին այն հարթակն է, զոր կրնանք կոչել պատմութեան աստուածաբանութիւն եւ զոր պէտք է նկատել արտակարգօրէն ճոխ հայ պատմագրութեան իբրեւ գլխաւոր մէկ երակը: Եղիշէ կ'առանձնանայ այնու, որ կը յայտնուի իբրեւ հիմնադիրը հայ պատմական աստուածաբանութեան, բայց մանաւանդ իբրեւ այն, որ խորագոյն ակօսն է փորել իր ժողովրդի ազգային-քրիստոնէական ինքնագիտակցութեանը մէջ: Չեմ ներգրաւեր այստեղ Խորենացին, քանի որ իր պատմատեսութիւնը աւելի հանգամանօրէն կը զետեղուի փիլիսոփայութեան դաշտին մէջ՝ իբրեւ պատմութեան փիլիսոփայութիւն: Միւս հարթակը, ուր կը փայլի Եղիշէ իր աստուածաբանական հայեացքի ինքնատպութեամբ, եկեղեցաբանութիւնն է՝ սերտօրէն ընդելուզուած միաձգամայն իր պատմութեան աստուածաբանութեան: Գրիգորի *Վարդապետութեան* նման Եղիշէ եւս կը վերապրեցնէ ու իւրովի կը վերամշակէ մի հին ու գեղեցիկ, ասորական աստուածաբանական տեղիք՝ բիւրեղացած Եկեղեցւոյ յղացքին մէջ իբրեւ "ուխտ"[6]:

Դ. *Յովհան Օձնեցի* – Օձնեցու մեծութիւնն ու ինքնատպութիւնն այն է, որ, յետ Հայ Եկեղեցւոյ հակաքաղկեդոնական դիրքորոշման ու եզրաբանական, գուցէ եւ յղացական երերումներու, յստակօրէն եւ հաւասարակշռօրէն կը վերաբաձածէւէ կիւրեղեան-եփեսոսեան քրիստոսաբանութիւնը՝ յետագայ աւելի քան երկդարեան զարգացումների լոյսին ներքեւ, կ'երաշխաւորէ (Սեւերոս Անտիոքացիի նման եւ աւելի կողքին՝ թէեւ մի քիչ ուշ) կիւրեղեան "միաբնէութեան" ուղղափառ մեկնաբանութիւնն ու մեկնաբանումը, հուսկ՝ կ'ընծեռէ հաւաստի ու հեղինակաւոր փորձաքար մը յաջորդ դարերու Հայ Եկեղեցւոյ քրիստոսաբանութեան: Յիշենք նաեւ, որ Ստեփաննոս Սիւնեցիի հետ, գրեթէ ժամանակակցաբար, Օձնեցին հնագոյն քրիստոնեայ մատենագիրն է, որ մեկնաբանած ըլլայ ժամակարգութիւնը[7]:

Ե. *Գրիգոր Նարեկացի* – Նարեկացին ինքնատպութեան էացումն է համաքրիստոնէական ու համամարդկային չափանիշներով՝ իր հանճարի պատկանելիութեան բոլոր ոլորտներում: Այստ հանդերձ պիտի ուզէի նշել, որ իր խորհրդաբանութիւնը նոր հում մը կը բանայ լոյսի ու խաւարի (կամ բացասումի) աւանդական խորհրդաբանութիւններու կողքին. զայն պիտի որակէի "անդունդի" խորհրդաբանութիւն, մինչ լեզուի (langue) ու լեզուաձեւումի (language) տագնապը Նարեկացիի մօտ կը ստանայ անսահմանութեան բանաձեւումներ[8]:

Զ. *Ներսէս Շնորհալի* – Եթէ Շնորհալու հոգեւորութեան աւետարանական արմատականութիւնը հանգիստութեան եզր մը կը գտնէ Փրանկիսկոս Ասիզացիի մը մէջ, ապա աստուածաբանական լեզուի պայմանաղրականութեան մասին իր խոր յայտնատեսութիւնը կը մնայ իբրեւ դարեր անդրազանցող մի "գիտ": Արդարեւ Շնորհալի, յետ հաստատելու, թէ Քրիստոսի բնութիւններու իմացումին մէջ ամէն ինչ կախում ունէր նոյնիսկ "բնութիւն" բառին սահմանումէն, կը յաւելուր, թէ պատրաստ էր նաեւ "երկու բնութիւն" ասելու, բայց ո՛չ իբրեւ "ի մոլորութենէ ի ճշմարտութիւն դարձեալք": Ի զուր չէ, որ նոյնիսկ կայսերական նուիրակ հաշտասէր Թէորիանոսը պիտի չկարենայ վերահասու լինել իր խօսակիցին նրբամտութեանը, ինչպէս ո՛չ ոք երկար դարերու տեւողութեամբ: Գտնելու համար միջեկեղեցական պատմութեան մէջ նման մի բան Շնորհալու հանճարեղ, հոգեշունչ յայտնատեսութեան, հարկ է ոստնուլ մինչեւ Փլորենտիոյ վաղանցուկ, շատ քիչերէ հասկացուած համաձայնութիւնը ընդմէջ լատինաց եւ յունաց, եւ ոստնուլ Փլորենտիայէն մինչեւ XI դ., մինչեւ ժամանակակից էկումենական շարժումը[9]:

Է. *Ներսէս Լամբրոնացի* – Լամբրոնացին լրիւ ժառանգն է իր պապի եղբօր՝ Շնորհալիի ոգու եւ աստուածաբանութեան՝ նկարագրի ու խառնուածքի նշելի տարբերութիւններով հանդերձ: Աստուածաբանական մարզում Լամբրոնացու կարեւորագոյն եւ ինքնատիպ ներդրումներից է իր խորհրդածական (mystagogical) աստուածաբանութիւնը, որու մեծագոյն ներկայացուցիչներէն մին պէտք է նկատուի Դիոնիսիոս Արիոպագացիի եւ Մաքսիմոս Խոստովանողի կողքին[10]: Աստուածաշունչի մեկնաբանութեան մէջ եւս իր *Մեկնութիւն Սաղմոսաց*ը, դժբախտաբար տակաւին անտիպ, դասուելու է անկասկած բոլոր ժամանակներու ամէնէն ուշագրաւ մեկնութիւնների շարքում:

Ը. *Գրիգոր Տաթեւացի* – Տաթեւացին, ինչպէս արդէն նշուեցաւ, իր կատարին կհասցնէ հայ սխոլաստիկան: Կիրարկած աստուածաբանական մեթոդաբանութիւնը փոխ կ'առնէ լատիններէն, յաջողելով սակայն լրիւ տիրապետել անոր: Տաթեւացու միջքրիստոնէական արժէքը եւ հետաքրքրականութիւնը կը ծագի ճիշտ այս յարակարծային համադրումէն՝ ընդմէջ լատին դպրոցականութեան եւ արեւելահայկական խորհրդազգածութեան: Աստուածաբանական այլեւայլ հարցերի մէջ ծայրագոյն ճշգրտութեան հետախուզումը, որ կը յատկանշէր լատին սխոլաստիկան, զայն հետացնելով որոշ չափով հայրախօսական աստուածաբանութեան յատուկ մթնոլորտէն եւ աւանդներէն, ուշ Միջին դարից սկսեալ օժգնօրէն կը ներգործէ միեւնոյն ուղղութեամբ նաեւ հայ եւ առ հասարակ արեւելեան աստուածաբանական մտքին վրայ: Հիմնական մտահոգութիւնն էր՝ զատորոշուիլ լատիներէն եւ կասեցնել անոր տիրակալական ոգիով ներխուժումը դեպի արեւելք՝ չափուելով նրա հետ ի՛ր իսկ զէնքերով[11]:

Թ. *Յակոբ Նալեան* – XVIII դ. Կ.Պոլսոյ դպրոցին գրականօրէն եւ աստուածաբանօրէն ամէնէն կարկառուն ներկայացուցիչը, մինչ Կոլոտ Պատրիարք փայլած է առաւելաբար հովուական-կազմակերպչական գործունէութեամբ: Նալեան եւս կը զե-

տեղուի Տաթեւացու հարցաղրումի ճոյն ծիրի մէջ, բայց ջանալով անցնիլ լոկ ջատագովականէն աւելի համադրական դիրքորոշումների՝ հայոց՝ Արեւմուտքի հետ հանդիպման ընդհանուր հարցին առնչութեամբ, բացի կրօնականէն նաեւ կրթական, մշակութային ու կենցաղային ոլորտներում:

Ժ. Միքայէլ Չամչեան – Մխիթարեան դպրոցի թերեւս ամէնէն համապարփակ միտքը, հեղինակ, բացի քաջածանօթ *Պատմութիւն Հայոց* եռահատոր երկէն, տասը հատորանոց *Մեկնութիւն Սարմնացի* եւ տակաւին անտիպ ընդամէնը չորս հատոր *Վահան Հաւատոյ* եւ *Վահան Ուղղափառութեան* աստուածաբանական երկերուն, որոնց բնագիրները (Պոլսում ննջգաւ առեւանգուած Վարդապետի քրոջ ձեռքէն) ի պահ կը մնան Հռոմի «Հաւատոյ Պաշտպանութեան» ատեանի արխիւներում: Չամչեան կը փորձէ Արեւմուտքի «հաւատացեալ լուսաւորապաշտ» գաղափարախօսութիւնը կիրարկել հայ իրականութեան, ազգային ու եկեղեցական զոյգ տարածքների վրայ: Հետեւելով Մխիթար Սեբաստացու՝ թունդ ջատագով կը հանդիսանայ Հայ Եկեղեցւոյ ուղղափառութեան հռոմէական ատեաններուն առջեւ, ջանալով ցոյց տալ նրա կիրարկած բանաձեւերի անխոցելիութիւնը (օրինակ, քրիստոսաբանութեան հարցում՝ մերժելով ամէն կասկած, թէ հայերը կը շփոթէին Քրիստոսի մէջ մարդկութիւնն ու աստուածութիւնը): Չամչեան իր ժամանակին մնաց մեծ մասամբ չհասկացուած, քանի որ ինքն ալ կը մեկնէր, ինչպէս նախապէս Շնորհալին ու Լամբրոնացին, աստուածաբանական լեզուի պայմանաղրականութեան գիտակցութենէն, որի հասկացողութեան հնարաւորութիւնը XVIII դ. քրիստոնէական համընդհանուր մթնոլորտում դեռ նոյնքան յուսահատական էր, ինչպէս Միջին դարում[12]:

Այս չափազանց հակիրճ ակնարկը բաւական է ցոյց տալու, եթէ հարկ լիներ, որ Մեծ Պատմահօր պատգամը՝ «թէպէտ եւ եմք ածու փոքր... բայց բազում գործք արութեան գտանին գործեալ եւ ի մերում աշխարհի եւ արժանի գրոց յիշատակի», լրիւ կը յարմարի նաեւ հայ աստուածաբանական մտքի ժառանգութեան: Ճիշտ է, որ վերջին հարիւր եւ յիսուն տարիները չեն ունեցել այն բեղունութիւնը աստուածաբանական եւ հոգեւոր գրականութեան ասպարէզներում, զոր տեսանք նախընթաց դարերու ընթացքին: Մեծագոյն դէմքը, որ եկեղեցական գիտելիքներու մարզում կը տիրապետէ սոյն շրջանին, Կ.Պոլսոյ Մաղաքիա Օրմանեան Պատրիարքն է. բայց անոր հսկա վաստակը աւելի եկեղեցական պատմութեան կը վերաբերի, քան թէ բուն աստուածաբանութեան: Մաղթելի է, ուրեմն, որ հայ նոր սերունդները՝ եւ ո՛չ միայն հոգեւորական, այլ եւ աշխարհական (Արեւմուտքում եւ Օրթոդոքս աշխարհում կայ արդէն աշխարհական աստուածաբաններու մի փաղանգ, որոնցմէ ոմանք դասւում են նոյնիսկ դարուս մեծագոյն աստուածաբաններու կարգին), նոր թափով եւ նոր գիտակցութեամբ նուիրուին աստուածաբանական ուսումներուն, չմոռանալով մինչ այդ նաեւ լաւագոյնս վերաբժեքաւորել եւ ծանօթացնել հանուր քրիստոնեայ աշխարհին եւ ի հոգեւոր շինութիւն բոլորին, հայ հոգու եւ մտքի աստուածաբանական հարուստ, Ս.Հոգւոյն դրոշմով օծուն, դարաւոր արգասիքը:

Ծանօթագրութիւններ

1 Աստուածաբանութեան մասին իբրեւ գիտութիւն եւ նրա մեթոդաբանութեան մասին տե՛ս **B.Lonergan**, *Method in Theology*, N.Y., 1972; **N.Matsoukas**, *Δογματική καὶ συμβολική, I, Εἰσαγωγὴ στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία*, Saloniki, 1990:

2 Բաւ է յիշել, որ Միջին դարում Եկեղեցիները իրարու կը վերագրէին տասնեակ ու տասնեակ մոլորութիւններ, եւ թէ Սուոյ Մխիթար կաթողիկոսի օրով հռոմէականների՝ հայոց վերագրած "սխալ"ներու (!) թիւը կը հասնէր հարիւրտասնեօքի (տե՛ս **Denzinger**, *Enchiridion Symbolorum*):

3 Տե՛ս այս մասին **B.L.Zekiyan**, Quelques observation critiques sur le "corpus elisaeanum", *The Armenian Christian Tradition*. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Orientall Institute, Rome, of His Holiness Karekin i, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996, ed. by R.F.Taft, Roma, 1997, p. 117, n. 63; Ն.Թոմսոնը իր կարծիքը կ՝արտայայտէ հետեւեալ երկում. *The Teaching of St. Gregory. An Early armenian Cathechism*, transl. by R.W.Thomson, Cambridge, MA, 1978, p. 38: Թոմսոն տեղեակ չէ սակայն, որ իրմէ առաջ Հ.Բ.Սարգիսեան կատարած էր արդէն նման վերագրում կամ գոնէ գայն չի յիշատակեր: Իսկ ինչ կը վերաբերի Վարդապետութեան Ս.Գրիգոր Լուսաւորչին աւանդական վերագրման հարցին, ապա Թոմսոն լաւ կ՝ամփոփէ դրա ուղղիչ գաղափարը եւ չարժառիթները մեսրոպեան վերագրման վարկածում. "an attempt to sketch the lines of the Armenian theological tradition and gain for it the authority of the Illuminator" (անդ), որ խնդրոյ առարկայ հիմնական մտահոգութիւնը՝ ժողովուրդին հաղորդելու կարիքն է իր բրիստոնէական ինքնութեան պատմական գիտակցումը: Վերջերս Ս.Արեւշատեան եւս միացած է սոյն կարծիքին, Մեսրոպ Մաշտոցին վերագրելով նաեւ *Յաճախապատում*ն, ինչ որ, ընդհակառակն, մեզի յոյժ անհաւանական կը թուի (տե՛ս Ս.Ս.Արեւշատյան, Մեսրոպ Մաշտոցի փիլիսոփայական հայացքները, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1996, 1-2, էջ 91-97: Հ.Պ.Անանեան առաջարկած է *Վարդապետութիւնը* Թէոդորոս Մոպսուեստացիին վերագրելու վարկածը (տե՛ս Հ. Պօղոս Անանեան, *Վարք Սբ.Մեսրոպ Մաշտոցի*, Վիեննա, 1964, էջ 378-403): Համաձայն լինելով հանդերձ ականաւոր բանասէրի այն մտքի հետ, որ այս գրուածքը, իր նախնական խմբագրութեամբ, կը պատկանի ակնյայտօրէն անտիոքեան կնիքը կրող բրիստոսաբանական աւանդութեան, այնուամենայնիւ մենք չենք տեսնում դրա հեղինակութիւնը Անտիոքի շրջան տեղափոխելու որեւէ հրատապ անհրաժեշտութիւն: Ո՛չ միայն չկայ եւ ոչ մի վկայութիւն, որ հակասէր վաղ բրիստոնէական շրջանի այդ խոշոր կենտրոնից դեպի Հայաստան ներթափանցող հզօր ազդեցութեան հնարաւորութեանը, այլեւ, ընդհակառակն, կան ծանրակշիռ պատճառներ ենթադրելու, որ Հայ Եկեղեցւոյ նախեփեսոսեան շրջանին անտիոքեան ազդեցութիւնը շատ հզօր է եղել, թերեւս՝ ամենահզօրը, որու նկատմամբ որեւէ պատճառ չկայ, որ քրիստոսաբանութեան ասպարէզը բացառութիւն կազմէր: Այս իրողութեան աւելի քան պերճախօս վկայութիւնն է Ս.Յովհաննէս Ոսկեբերանի եւ իր գրական հունձքին վայելած անհամեմատ ընդունելութիւնը Հայոց մօտ, ի հնճուկս նրա քրիստոսաբանութեան ակնյայտօրէն անտիոքեան թեքումին:

4 Այս մասին հանգամանալից ուսումնասիրութիւններ հրատարակած է Գ.Վինկլեր, որոնք յիշուած և վերամփոփուած են իր հիմնարար աշխատանքում՝ **G.Winkler**, *Das Armenische Initiationsrituale* (Orientalia Christiana Analecta, 217), Roma, 1982:

5 **L.Mariès**, Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de "Contre les Sectes". *Etude de critique littéraire et textuelle*, extr. de *"Revue des études arméniennes"*, 1954, 4, pp. 11-12; éd. critique du texte arménien par L.Mariès et Ch.Mercier, "*Patrologia Orientalis*", XXVIII/3, 1959, pp. 409-538; traduction franç., notes et tables: "*Patrologia Orientalis*", XXVIII/4, 1959, pp. 541-776.

6 Տե՛ս **B.L.Zekiyan**, Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church, in *East of Byzantium: Armenia and Syria in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium 1980, N.G.Garsoïan, Th.F.Mathews and R.W.Thomson (Ed.s), Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1980, pp. 187-197; **Idem**, L'idéologie nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire, *"Հանդէս ամսօրեայ"*, 1987, էջ 482; **W.Thomson**, The Maccabees in Early Armenian Historiography, *"The Journal of Theological Studies"*, N.S., XXVI/2, 1975, pp. 329-341.

7 Ս. սրկ. Ֆընտըքեանի (M.Findikyan)՝ 1997 թ. Հռոմի Պապական Արեւելագիտական ինստիտուտում պաշտպանած դոկտորական ատենախօսութիւնը Սիւնեցիի և Օձնեցու մեկնութիւնների մասին՝ հատուածներ ցարդ կատարուած ամէնէն ամբողջական աշխատանքն է այս նիւթի շուրջ: Բաղձալի է սոյն ատենախօսութեան վաղընդհոյս հրատարակութիւնը:

8 Նարեկացիի միստիքականութեան դրած հարցերի մասին եւ բաղդատական մի հայեացքի համար նորագոյն ուսումնասիրութիւնը հատուածներ այն է, որ է յոյս տեսել Նարեկի առաջին երեսուներեք Բանների իտալերէն բարգմանութեան ընդարձակ ներածականում (տե՛ս **B.L.Zekiyan**, *La spiritualità armena. Gregorio di Narek, Il Libro della Lamentazione*, Roma, 1999):

9 Տե՛ս **Idem**, Un dialogue oecuménique au XII[e] siècle: les pourparlers entre le catholicos St. Nersès Shnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine, *"Actes du XV[e] Congrès International d'Études Byzantines"*, *Athènes, Sept. 1976*, IV. *Histoire*, Communications, Athènes, 1980, pp. 420-441, վերատպուած է թեթեւակի փոփոխութիւններով "St. Nersès Shnorhali en dialogue avec les Grecs: un prophète de l'oecuménisme au XII[e] siècle" վերնագրի տակ (Armenian Studies, Études Arméniennes in memoriam Haig Berberian, Lisboa, 1986, pp. 861-883); **Idem**, St. Nersès de Lambron Docteur de l'Église Arménienne et théologien de l'union des Églises, *"Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik"*, 31/Beiheft, XVI, *Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, I/Beiheft, Wien, 1981, p. 2.1; **Idem**, Les relations arméno-byzantines après la mort de St. Nersès Shnorhali; *"Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik"*, 32/4, *XVI Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II/4, Wien, 1982, pp.

331-337; **Idem**, The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Joannes Atmanos Imperial Legate to Cilicía; *"Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South Eastern Europe"*, Budapest, 1987, pp. 363-373; **Idem**, "Nersès de Lambron" եւ "Nersès Shnorhali", *"Dictionnaire de Spiritualité"*, XI, Paris, 1981, ll. 122-134, 134-150: Տե՛ս նաեւ **P.Ananian**, Narsete IV Klayetzi, *"Bibliotheca Santorum"*, IX, Roma, 1967, ll. 750-753; **E.Suttner**, Eine "Oekumenische Bewegung im 12. Jahrhundert und ihr Bedeutendster Theologe der armenische Katholikos Nerses Schnorhali, *"Kleronomia"*, t.7, fasc. 1, 1975, pp. 87-97; **H.Khatchadourian**, The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium, *"Miscellanea Francescana"*, 78, 1978, pp. 413-434:

10 Տե՛ս **Cl.Gugerotti**, *La celebrazione liturgica come mistagogia ... in Nerses di Lambron*, Padova, 1987.

11 Տե՛ս **L.Arpee**, *History of Armenian Christianity*, N.Y., 1946, ch. XIV, "Gregory of Datev and the Armenian Summa", pp. 175-186. Շատ աւելի հանգամանօրէն՝ **M.De Durand**, Une Somme arménienne au XIV siècle, *"Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale"*, Quatrième série, (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XIX), Montréal - Paris, 1968, pp. 217-277.

12 Վերջին երկու հեղինակների աստուածաբանական վաստակին եւ միջեկեղեցական տարողութեամբ աստուածաբանական իրայատկութիւններուն քննութիւնը աւելի սաղմնային վիճակում է, քան նախորդներինը:

ՀԵՌՈՒ ԵՎ ՄՈՏԻԿ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐ



Տրդատ Մեծի շքերթը (որմնանկար),
Անիի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ (Տիգրան Հոնենցի) եկեղեցի:

Արմինե Զոհրաբյան

ՀԱՅ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻՆԵՐԻ ԴՐԱՄՆԵՐԻ ԲԱՑԱԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՌԵՂԾՎԱԾԸ

Անդրադառնալով հայ Բագրատունիների դրամների բացակայության հարցին, դրամագետները, նշելով այդ փաստը, խուսափել են որևէ պատասխան որոնելուց[1], քանի որ այն կարող էր հանգեցնել հայկական անկախ թագավորության իրավական կարգավիճակի վերանայման: Սեփական դրամը միշտ ընկալվել է որպես անկախության պարտադիր պայման: Սակայն պատմական ամեն մի ժամանակաշրջան ունի իր առանձնահատկությունները ոչ միայն պատմագիտության, այլև դրամագիտության տեսանկյունից, որոնց ճիշտ գնահատումը կօգնի հասկանալ առաջ քաշված խնդիրը:

Դեռևս վաղ միջնադարից Հայաստանն ընդգրկված էր դրամական մի տարածաշրջանի մեջ, որտեղ, ելնելով առևտրատնտեսական հարաբերությունների պահանջներից, հաստատվել էին միմյանց լրացնող երկու դրամական համակարգ՝ *բյուզանդական* և *սասանյան*: VII դ. վերջում այդ տարածաշրջանում Սասանյան Իրանի տեղը զբաղեցրեց Արաբական խալիֆայությունը: Չնայած վերջինիս ռազմական գերիշխանության արագ հաստատմանը և քաղաքական կշռի աճին, պահանջվեց ավելի քան 60 տարի, որպեսզի արաբները կարողանան իրականացնել դրամական բարեփոխում և, շրջանառության մեջ մտցնելով սեփական դրամներ, շուկայից դուրս մղել ավանդական վստահություն ունեցող սասանյան դրամները: Բյուզանդիան նոր դրամական համակարգի հանդես գալուն պատասխանեց խալիֆայության դեմ ռազմական գործողությունների վերսկսումով, քանի որ իր ոսկե դրամի շրջանառությունն այդ տարածքում կարող էր տնտեսական և քաղաքական կախվածության պատրանք ստեղծել Բյուզանդիայի կողմից[2]:

Հավանաբար, այդ պատճառով Բյուզանդիան և Արաբական խալիֆայությունը նույնպիսի համածայնության են գալիս, ինչպես ժամանակին Բյուզանդիան և Սասանյան Իրանը[3]: Խալիֆայությունը, որի զգալի մասը կազմում էր նախկին Սասանյան կայսրության տարածքը, շարունակեց իր նախորդի դրամական քաղաքականության «ավանդույթները»: Այդ տարածքում վճարման միջոցը մնաց արծաթե դրամը, իսկ ոսկին թողարկվում էր միայն խալիֆայության մայրաքաղաքում և ոչ այն քանակությամբ, որ բավարարեր շուկայի պահանջները: Այդ պայմաններում բյուզանդական ոսկե դրամը պահպանեց միջազգային արժույթի իր դերը: Հանդիսանալով ոսկե դրամի հիմնական մատակարարողը, Բյուզանդիան շարունակում էր պահպանել իր ազդեցությունը տարածաշրջանում: Այսպիսով, դրամական այս տարածաշրջանը բաժանված էր դրամաշրջանառության երկու ոլորտի՝ բյուզանդական և արաբական, համապատասխանաբար նաև ոսկե և արծաթե դրամների, որոնք լրացնում էին միմյանց և կարգավորվում երկու կայսրությունների առևտրատնտեսական հարաբերություններով:

Այսպիսին էր վիճակը մինչև IX դ. 2-րդ կեսը, երբ հայ Բագրատունիները մահմեդական մի շարք տերությունների հետ ինքնուրույնություն ստացան: Դա Արաբական կայսրության քայքայման սկիզբն էր: Բայց խալիֆայությունը շարունակում էր մնալ հզոր կայսրություն, իսկ խալիֆը՝ մահմեդական աշխարհի համար աշխարհիկ և

հոգևոր գերագույն իշխանություն: Մահմեդական աշխարհում «առանձին քաղաքական կյանք գոյություն չունի. ամեն մի քաղաքական գործողություն, գործառություն, նորամուծություն դիտվում էր որպես կրոնի հետ անմիջական կապ ունեցող»[4]: Խալիֆի ձեռքում էր գտնվում դրամահատության (սիկկա) և ուրբաթօրյա քարոզի (խութբա) իրավունքի շնորհումը: IX դ. կեսից այս երկու իրավունքը միասին դառնում են մահմեդական ինքնուրույն տերության ճանաչման պարտադիր պայման: Հաստատվում է ընդհանուր սկզբունք դրամահատության և խութբայի մեջ՝ նոր տիրակալի անունը անպայման նշվում է խալիֆից հետո: Դրամահատության իրավունքը հավասարեցվում է խութբային, դրանով ձեռք բերելով կրոնահիրավական բնույթ:

Մյուս կողմից, ինքնուրույնություն ստացած տիրակալների դրամներն արտահայտում էին խալիֆայության և մահմեդական տերությունների փոխհարաբերությունները, որտեղ առաջինը հանդես էր գալիս որպես սյուզերեն, իսկ վերջիններս՝ վասալի կարգավիճակով: Նոր տիրակալներն իրենց ճանաչում էին խալիֆի վասալներ և «ձգտում էին ձևականորեն պահպանել խալիֆի գոյությունը», քանի որ «նրանց, իսկ գլխավորը՝ հպատակներին, առանց խալիֆի պետությունը չէր թվում իսկապես իսլամական»: Առանց խալիֆի՝ տիրակալի «իշխանությունը կարող էր համարվել անօրինական»[5]: Մինչև XI դ. սկիզբը բոլոր մահմեդական տիրակալները պաշտոնապես կրում էին *ամիրա* տիտղոսը, որը, թեկուզ ձևականորեն, նշանակում էր խալիֆայության ներկայացուցիչ տվյալ նահանգում: Մահմեդական նոր դրամները, արտահայտելով վասալային այդ կախվածությունը, ունեին նույն տիպը, ինչ Աբբասյան համապետական թողարկումները, միայն խալիֆից հետո ավելացվում էր տիրակալի անունը: Մինչև IX դ. նահանգների կառավարիչները թողարկում էին իրենց անունով դրամներ, բայց դրանք պղնձե ֆելսեր էին և նախատեսված էին ներքին շուկայի համար: IX դ. կեսերից նրանք իրավունք են ստանում թողարկել նաև ոսկե և արծաթե դրամներ՝ իրենց անունով, որը նրանց ինքնուրույնության դրսևորումներից էր:

Բագրատունյաց թագավորության հաստատումից կարճ ժամանակ անց՝ 892 թ. Հայաստանում կառավարիչ են նշանակվում Ատրպատականի Սաջյան ամիրաները, որոնք Դվինում թողարկում են ոսկե և արծաթե դրամներ՝ իրենց անվան հիշատակությամբ[6]: Թողարկման վայրն ավանդաբար նշվում էր՝ «Արմինիա»: «Արմինիա» վայրի հիշատակությամբ մեզ հայտնի ամենաուշ թողարկումը վերաբերում է 945 թ.[7]: Դա նշանակում է, որ Հայաստանում դրամ հատելու իրավունքը խալիֆը տվել էր Ատրպատականի ամիրաներին:

Հայ Բագրատունիները, որոնց թագավորությունը ճանաչվել էր խալիֆի կողմից, յուրահատուկ կարգավիճակ ունեին. նրանք թագի հետ միասին ստացան «արքայից արքա» (շահնշահ) տիտղոսը: Խալիֆայության կողմից միայն նրանք էին, որ կրում էին այդ տիտղոսը: Նույնիսկ մահմեդական որոշ տիրակալներ, որոնք իրանական ծագում ունեին և իրենց հռչակել էին սասանյանների ժառանգորդ, խալիֆի կողմից չստացան «շահնշահ» տիտղոսը, որին նրանք շատ էին ձգտում, քանի որ «արքայական իշխանությունը հակասում է մահմեդական համայնքի բնույթին և հակառակ է իսլամի հիմունքներին»[8]: Մահմեդական բոլոր տիրակալները քննարկվող ժամանակաշրջանում կրում էին *ամիրա* կամ *ամիր ալ-ումարա* տիտղոսը, որը նշանակում էր նաև որոշակի կրոնական գործառույթներ: Իսկ դրամահատությունը, իր նշանակությամբ հավասարվելով խութբային, ձեռք էր բերել կրոնական իմաստավորում և դրա իրավունքը կարող էր շնորհվել միայն որոշակի հոգևոր իշխանությամբ օժտված տիրակալի: Սակայն հայ Բագրատունիները, հանդիսանալով զուտ քրիստոնյա տիրակալներ, կրում էին աշխարհիկ «շահնշահ» տիտղոսը և չէին կարող ակնկալել խալիֆայությունից դրամ կտրելու իրավունք: Մյուս սյուզերեն տերությունը, որը կարող էր դրամահատության իրավունք տալ, Բյուզանդիան էր: Սակայն, լինելով ավելի կենտրոնացված իշխանությամբ կայսրություն, Բյուզանդիան չուներ դրամահատության այն ավանդությները, ինչ խալիֆայությունը: Բյուզանդիայից կախում ունեցող տարածքներում ոչ միայն չէին թողարկվում դրամներ կառավարիչների անունով, այլ չկային նույնիսկ համապետական թողարկումներ: Բյուզանդիան իր դրամները թողարկում էր հիմնականում մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսում:

Բյուզանդիան, որը X դ. քաղաքական նոր վերելք էր ապրում, նպատակ ուներ վերջնականապես նվաճել Հայաստանը, հատկապես որ՝ գնալով թուլանում էր Արաբական խալիֆաթի ազդեցությունը: Նա այդպես էլ չճանաչեց Բագրատունիների թագավորական իշխանությունը, ընդունելով միայն նրանց նախկին՝ իշխանաց իշխան տիտղոսը: Նման պայմաններում Բյուզանդիան թույլ չէր տա Բագրատունյաց դրամների հանդես գալը: Հայկական դրամների բացակայությունը պայմանավորված էր նաև ներքին գործոններով: Ամենակարևորը երկրի մասնատվածությունն էր տարբեր թագավորությունների միջև: Այս հանգամանքը փայլուն օգտագործում էին թե՛ Բյուզանդիան, թե՛ Աբբասյան խալիֆայությունը: Դա թույլ չտվեց Բագրատունիներին Հայաստանում ստեղծել միացյալ թագավորություն՝ կենտրոնացված իշխանությամբ, որը կարևորագույն նախապայմաններից է դրամի թողարկման համար:

Սակայն երկիրը մասնատված էր ոչ միայն հայ նախարարական տների, այլ նաև մահմեդական ամիրայությունների միջև: Վերջիններս Հայաստանում զբաղեցնում էին ոչ թե առանձին տարածք, այլ սփռված էին հայկական իշխանությունների միջև, որն ավելի էր խորացնում մասնատվածությունը: Մահմեդական ամիրաները հիմնականում ձգտում էին հաստատվել քաղաքներում, այդ թվում նաև Հայաստանի այն կենտրոններում, որոնք գտնվում էին առևտրական ճանապարհների վրա: Այս հանգամանքը նույնպես չէր կարող նպաստել հայկական դրամի հանդես գալուն, քանի որ այն չէր ընդունվի վաճառաշահ քաղաքներում հաստատված ամիրաների կողմից: «Հենց քաղաքներում էլ կենտրոնացել էր արաբ և մահմեդական բնակչությունը»[9]:

Հայաստանը քննարկվող շրջանում ընդգրկված էր Բյուզանդիայի և Խալիֆաթի ապրանքադրամային հարաբերությունների ոլորտում: Դարերի ընթացքում դրամահատությունը եղել է կայսրությունների մենաշնորհը: Որոշ դեպքերում դրամ կտրելու իրավունք ձեռք էին բերում նաև քաղաքական որոշակի կշիռ ունեցող առանձին տիրակալներ, որոնք, այնուամենայնիվ, ընդունում էին իրենց վասալային կախումը: Նման դրամները լիովին արտահայտում էին այդ փոխհարաբերությունները: Նոր տիրակալների դրամները համապատասխանում էին կայսերական թողարկումների՝ ինչպես դրամակշռային, այնպես էլ պատկերագրական ստանդարտին:

Հաստատված այս կարգը կարող էր խախտել միայն հզոր մի տերություն, որը կունենար իրական քաղաքական և տնտեսական հիմք ու կզբաղեցներ այս կայսրություններից մեկն ու մեկի տեղը: Սակայն ավանդական վստահությունն այս դրամների հանդեպ, որը բխում էր մետաղի տեսակից և որակից, խախտվեց ամենևին ոչ նոր տերության ասպարեզ իջնելով: XI դ. կեսերից Արևելքում սկսվում է «արծաթի ճգնաժամը»: Աստիճանաբար ընկնում է արծաթե դրամների որակը, որոնք շուտով դուրս են գալիս շրջանառությունից՝ իրենց տեղը զիջելով պղնձե դրամներին: Ճգնաժամն անդրադառնում է նաև բյուզանդական ոսկե դրամի որակի վրա, որը, որպես միջազգային արժույթ, չէր հասցնում բավարարել ամբողջ տարածաշրջանի շուկայի պահանջը: Այս՝ մինչև այսօր բացատրություն չգտած երևույթը շարունակվել է մինչև XIII դ.:

Ստեղծված իրավիճակը ստիպում է Բյուզանդիային թույլ տալ իր վասալ տերություններին թողարկել բյուզանդական տիպի դրամներ՝ անպայման նշելով այդ տիրակալների՝ Բյուզանդական կայսրության կողմից շնորհված տիտղոսը: Այդպիսի

դրամները ընդգծում էին նոր հանդես եկած տերությունների կախվածությունը կայսրությունից:

Այս հանգամանքներն էին, որ հնարավորություն ստեղծեցին XI դ. 70-ական թթ. Լոռու Բագրատունիներից Կյուրիկե 2-րդ թագավորին թողարկել սեփական դրամ, սակայն նորից բյուզանդական տիտղոսի պարտադիր հիշատակմամբ՝ կյուրապաղատ:

«Արծաթի ճգնաժամը» պարզեցրեց դրամահատության կանոնները նաև մահմեդական Արևելքում, որտեղ, խախտելով Ղուրանի օրենքները, թողարկվում են պատկերներով դրամներ: Դրանք հիմնականում կրկնում էին հելլենիստական, երբեմն նաև սասանյան առանձին տիրակալների դրամները: Կան դեպքեր, երբ մահմեդական դրամների վրա դրոշմված են նույնիսկ Հիսուսի և Աստվածամոր պատկերները:

«Արծաթի ճգնաժամի» առաջ բերած խառնաշփոթ վիճակը տարածաշրջանի դրամական տնտեսության մեջ վերջ դրեց բյուզանդական և արաբական դրամական համակարգերի գերիշխանությանը, վերջնականապես բայրայելով Աբբասյան խալիֆայությունը և թուլացնելով Բյուզանդիայի դիրքերը:

Բագրատունյաց դրամների բացակայությունը չի նշանակում, թե Հայոց թագավորությունն ինքնուրույն տերություն չէր: «Հայաստանը շատ ավելի ծանր էր կշռում Բյուզանդիայի համար, քան արևմուտքի և արևելքի բոլոր տերությունները՝ բացառյալ Արաբական խալիֆաթից...»[10]: Նույնը կարելի է ասել նաև Հայաստանի և Խալիֆայության փոխհարաբերությունների մասին: Սակայն IX դ. վերջից մինչև XI դ. 2-րդ կեսն ընկած ժամանակաշրջանում դեռ չէին առաջացել այն պայմանները, երբ կխախտվեր բյուզանդական և արաբական դրամական համակարգերի գերիշխանությունը, որոնք թույլ կտային քաղաքական ավելի փոքր միավոր տերություններին թողարկել սեփական դրամ՝ ինքնուրույն պատկերագրական լուծումներով: Այդ ընթացքը սկսվեց միայն XI դ. 2-րդ կեսից, երբ Բագրատունյաց թագավորությունն արդեն չկար: Բայց այն, որ հայերը սեփական դրամի փաստը անբաժան էին համարում անկախ թագավորության գոյության գաղափարից, իր դրսևորումը գտավ Կիլիկյան Հայաստանում, որտեղ հայ թագավորները առաջին իսկ նպաստավոր պայմաններում թողարկեցին ոսկե, արծաթե, պղնձե դրամներ՝ հայերեն գրություններով:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Կ.Բասմաջեան, Հայկական ընդհանուր դրամագիտութիւն և Հայաստանի վերաբերեալ դրամներ, Վենետիկ, 1936, էջ 48: Խ.Մուշեղյան, Դրամական շրջաառությունը 9-11-րդ դդ., «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ.3, Երևան, 1976, էջ 223:

2 Տե՛ս Е.А.Беляев, Арабы, ислам и Арабский халифат, М., 1966, с.188.

3 Տե՛ս А.Мец, Мусульманский ренессанс, М., 1973, с. 376.

4 М.Б.Пиотровский, Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама, "Ислам: религия, общество, государсрво", М., 1984, с. 177.

5 Անդ, էջ 178:

6 Տե՛ս Р.Р.Фасмер, О монетах саджидов, "Известия Общества обследования и изучения Азербайджана", Баку, 1927, 5, с. 46.

7 Տե՛ս А.А.Быков, Дайсам ибы Ибрахим ал-Курды и его монеты, "Эпиграфика Востока", X, М.-Л., 1955, с. 14-38.

8 М.Б.Пиотровский, ук. соч., с. 179.

9 Ա.Տեր-Ղևոնդյան, Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում, Երևան, 1965, էջ 247:

10 Հ.Բարթիկյան, Բյուզանդիան և Հայ պետականությունը 10-11-րդ դդ., «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1996, 1, էջ 29:

Արամ Քալանթարյան

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԱԿԱՆ ԴՐԱՄԱԿՇՌԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ V-VII ԴԱՐԵՐՈՒՄ
(ըստ Դվինի նյութերի)

Հայաստանի տարածքից գտնված հնագիտական նյութերը և դրամների գտածոները հնարավորություն են տալիս որոշակի գաղափար կազմել V-VII դդ. դրամակշռային համակարգի վերաբերյալ: Նպատակ չունենալով խնդիրը լուծել իր ամբողջության մեջ[1], հարկ եմ համարում մասնակի ներկայացնել վաղ միջնադարյան Հայաստանում բյուզանդական դրամակշռային համակարգի հետ կապված որոշ հարցեր, որոնք արժանի են ուշադրության:

Հայկական միջնադարյան աղբյուրներում ոսկե դրամը, առաջին հերթին բյուզանդականը, անվանվել է *դահեկան*: Այն ոսկե դրամի հիմնական դրամակշռային միավորն էր Կայսրությունում, նրա ենթակա և հարևան երկրներում, այդ թվում և Հայաստանում: Բյուզանդական ոսկե դրամը՝ դահեկանը, շրջաառության մեջ մտավ սոլիդ անվանմամբ 324 թվականից՝ Կոստանդին Մեծ կայսեր դրամական բարեփոխություններից հետո, և հետագայում ունեցավ տարբեր անվանումներ ու կշիռ: Բյուզանդիայում դահեկանը կոչվել է նաև *նոմիսմա:*

Անանիա Շիրակացուն վերագրվող «Անանիայի Շիրակայնւոյ Համարողի Յաղագս կշռոյ, կշռոց եւ կշռողաց» բնագրում ասվում է. «Նոմիսմայ ըստ հռովմայեցւոց դահեկան անուանի, զի Նոմիսմայ անուն էր թագաւորին և ըստ իւրում անուանն նոմիսմայ անուանեաց»[2]:

Ուշ շրջանի չափագիտական բնագրերից մեկի ընդօրինակությունում գրված է՝ «դահեկանն մի ոսկի է»[3]: Կա մի հետաքրքիր փաստ, որ ակնարկում է Ա.Մեցը՝ կապված բյուզանդական ոսկե դրամի հետ. Բյուզանդիայի և Իրանի միջև կնքված համաձայնագրով ոսկե դրամ կտրելու և շրջաառության մեջ մտցնելու բացարձակ իրավունքը վերապահվել է Կայսրությանը[4]: Դա է պատճառը, որ Արևելքում վաղ միջնադարում հայտնի բոլոր ոսկե դրամները բացարձակապես բյուզանդական սոլիդներ են, իսկ իրանական թողարկումները արծաթից են: Պատահական չէ, որ բյուզանդական ոսկե դրամների տարածման ոլորտի մեջ գտնվող գրեթե բոլոր երկրներից գտնվել են կշռաքարերի նմուշներ (Եգիպտոս, Սիրիա, Բուլղարիա, Ռումինիա, Վրաստան և այլն), որոնք անմիջականորեն կապված են ոսկե դրամների կշիռները ստուգելու հետ և լայն կիրառություն ունեին բյուզանդական դրամակշռային համակարգում[5]: Նման կշռաքարերի վրա, որոնք հայտնի են *էքսագիում* անունով, մեծ մասամբ գրված են կշռաչափի և միավորի քաշի անվանման սկզբնատառերը:

Դվինը վաղ միջնադարում միջազգային տարանցիկ առևտրի ոլորտում է եղել: Հանրահայտ փաստ է, որ Բյուզանդիայի կայսեր 408/409 թ. հրովարտակով Արևելքում տարանցիկ առևտրի երեք կենտրոններից մեկը եղել է Արտաշատը[6]: V դարից, ըստ երևույթին, այդ իրավունքն անցել է Դվինին, որը Սասանյանների ժամանակ մաքսային կենտրոններից մեկն էր և նաև՝ ապրանքների մթերանոց[7] (դրա ապացույցն են նաև

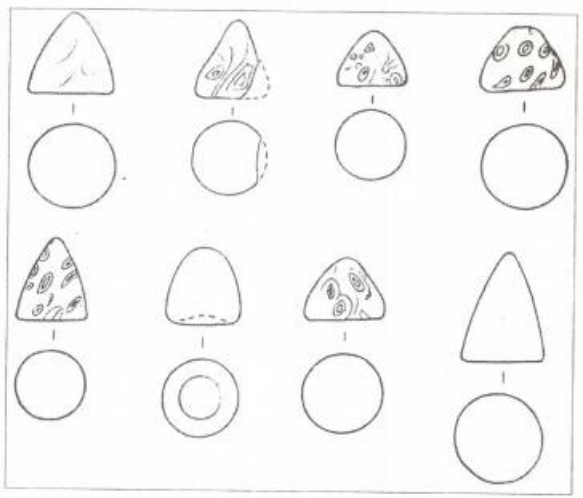
Դվինից գտնված կնքադրոշմները[8]): Պրոկոպիոսի վկայությամբ՝ «Հնդկաստանից, հարևան Իբերիայից, մի խոսքով Պարսից ենթակա բոլոր երկրներից, որոշ չափով նաև հռոմեական երկրից ապրանքներ բերողները հենց այստեղ են իրար հետ առևտուր անում»[9]: Ի դեպ, պետք է նշել, որ 562 թ. բյուզանդական կայսր Հուստինիանոս Ա-ի և պարսից արքա Խոսրով Անուշիրվանի միջև կնքված պայմանագրի 4-րդ կետով ուժի մեջ էր մնում վերոհիշյալ պայմանագրերը առևտրի փոխանակման սահմանային կենտրոնների մասին:

Արտաքին առևտրի բերումով Հայաստան են թափանցել նաև վաղբյուզանդական ոսկե դրամները՝ *սոլիդները*[10]: Մասնավորապես, Դվինից հայտնի են Թեոդոսիոս Բ-ի (408-450) և Լևոն Ա-ի (457-474) դրամները: Ոսկե դրամների մուտքը Հայաստան բնականաբար իր հետ պետք է բերեր նաև դրամակշռային համակարգի հետ կապված երևույթներ:

Միջնադարյան կշիռների չափերի անվանումների հիմնական ցուցակը տվել է Անանիա Շիրակացին[11]. հետագա բոլոր աղբյուրներն իրենց հիմքում ունեն Անանիա Շիրակացու համակարգը:

Միջնադարյան կշռաչափերի՝ ըստ հնագիտական նյութերի ուսումնասիրությունը գտնվում է դեռևս նախնական վիճակում: Անիի նյութերի հիման վրա առաջին փորձերը արվել են Ն.Մառի և Հ.Օրբելու կողմից[12]: Անիից գտնված կշռաքարերի չափերի և անունների ստույգ հիմնավորումը տվել է Ռ.Վարդանյանը[13]: Կատարվել են նաև Դվինի նյութերի նախնական դիտարկումներ[14]:

Դվինից գտնված վաղմիջնադարյան կշռաքարերը ապակուց են և բրոնզից: Գտնված ապակե կշռաքարերը երեքն են (4.52, 4.42, 4.40 գրամ մեծություններով), բրոնզե կշռաքարերը՝ չորսը (8.8, 8.8, 49.86, 640.6 գրամ մեծություններով): Բոլոր կշռաքարերն ունեն մակագրություններ: Բացի այդ, գտնվել են մոզայիկ ապակուց և քարից բրգաձև առարկաներ (գծապատկեր 1), որոնք ենթադրվում են կշռաքարեր և իրենց



Գծապատկեր 1

կշիռներով համապատասխանում են բյուզանդական դրամակշռային միավորներին:

Ապակե կշռաքարերի նմուշները տարբեր գույնի սկավառակներ են, մեկ երեսին արված խաչազարդով: Վերջինիս թևերից մեկի ծայրին նշված են N (երկու օրինակում) և Σ (մեկ օրինակում) տառերը, որոնք Նոմիսմա-Էքսագիոնի համարժեք միավորների առաջին տառերն են, և նմուշների կշիռներն էլ համապատասխանում են բյուզանդական ոսկե դրամի կշռին (գծապատկեր 2): Փաստորեն դրանք էտալոններ են, որոնք կիրառվել են ոսկե դրամի կշիռը ստուգելու համար:



Գծապատկեր 2

Նույն նպատակի համար են օգտագործվել նաև բրոնզե կշռաքարերը: Դրանցից երկուսն ունեն երկու նոմիսմա քաշ (8.8 գրամ) և համապատասխան մակագրություն: Կշռաքարերից մեկը սկավառակաձև է, մյուսը՝ քառանկյուն, և երկուսն էլ կրում են խաչազարդեր: Հաջորդ բրոնզե կշռաքարը (գծապատկեր 3) սկավառակաձև է (մոտ 3.5 սմ տրամագծով և 1 սմ հաստությամբ), իր վրա կրում է թռչնազարդեր՝ կտուցից կախված օձերով և մակագրությամբ՝ 12 նոմիսմա (49.86 գրամ): Կշռաքարը գտնվել է Դվինի միջնաբերդում բացված ոսկերիչի VI դ. արհեստանոցում: Նույն արհեստանոցից են գտնվել նաև վերոհիշյալ ապակե նմուշներից մեկը և 3 բրգաձև առարկաները մոզայիկ ապակուց (կշիռները՝ 14.75, 19.49, 23.49 գրամ): Ոսկերչական արհեստանոցում բյուզանդական կշռաքարերի նմուշների առկայությունը կարելի է բացատրել մի շարք հանգամանքներով: Անտարակույս է, որ ոսկու ձուլակտորների ձեռքբերման և պատրաստի ապրանքների վաճառքի ժամանակ օգտագործվել է նոմիսմա-էքսագիոն կշռաչափը, այսինքն՝ բյուզանդական կշռային միավորը: Հետաքրքիր է, որ նույն արհեստանոցում գտնված ոսկու մի ձուլակտորի կշիռը 8.40 գրամ է, այսինքն՝ մոտավորապես երկու նոմիսմա:

Կշռաքարի առկայությունը ոսկերչական արհեստանոցում մեզ հուշում է այն միտքը, որ այստեղ զբաղվել են նաև դրամափոխանակությամբ:

Բյուզանդիայում արծաթագործների կորպորացիաները (գուցե՝ համքարությունները) իրավունք ունեին վաճառել ոսկի, արծաթ և թանկարժեք քարեր (ի միջի այլոց, արհեստանոցում գտնվել են կիսամշակ կնքաքարեր): Նրանց արգելվում էր կատարել պղնձե արտադրանքի և վուշե գործվածքի վաճառք: Բուն հունական "ἀργυροπράτης" տերմինը երկու նշանակություն ուներ՝ ոսկե և արծաթե իրեր պատրաստող վարպետ, ոսկերիչ կամ դրամափոխ[15]: Շատ հնարավոր է, որ Դվինի այս արհեստանոցում (գուցե և քաղաքում) դրամափոխները միավորել էին իրենց մասնագիտությունը ոսկերչի կամ ոսկե իրեր վաճառողի մասնագիտության հետ: Այս նույն երևույթը նկատվում է Մցխեթայում՝ V-VII դդ. դամբարաններից մեկում գտնված նյութերում[16]: Որպես կանոն, դրամափոխները ստուգում էին դրամի կշիռը և իսկությունը:

Բյուզանդական սոլիդի կշիռը Անանիա Շիրակացու ժամանակ եղել է 4.53 գրամից քիչ ավելի[17]: Ապակե կշռաչափը, որը գտնվել է արհեստանոցում, 4.52 գրամ է, այսինքն՝ եթե կիրառենք մաթեմատիկական վիճակագրությունում օգտագործվող 95

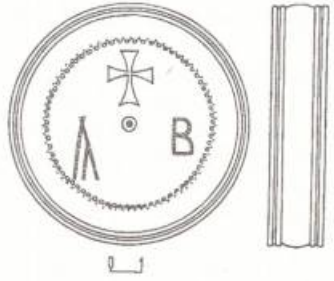
տոկոսանոց հուսալիության սահմանը[18], նմուշի կշիռը համապատասխանում է բյուզանդական սոլիդի կշռին:

Ոսկե դրամի հուսալիությունը ստուգելը կշռի տեսակետից, ըստ երևույթին, պարտադիր էր, հակառակ դեպքում աղբյուրներում տեղ չէին գտնի այնպիսի վկայություններ, ինչպես «Դահեկանն մի ոսկի է, որոյ կշիռ յամենայն ազինս միևնոյն է, և թէ ուրեք գտանիցի պակաս, արտաքոյ բանակին ոսկւոյ է, զոր և գաղտնի անուղղայք արարել են»[19]: Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքում, չնայած ուշ աղբյուր է, կա հողված. «Իսկ դահեկանահատիցն եւ դրամակոփիցն զծեռսն հատանել հրամանաւ իշխանաց»[20]:

Դվինից պատահական գտնվել է մի կշռաքար, որի վրա կան Λ և B մակագրությունները (գծապատկեր 4): Իր կշռով այն համապատասխանում է երկու լիտր միավորի, որը 640 գրամից քիչ ավելի է (այսինքն՝ մեկ լիտրը՝ 320 գրամ): Սա նույնպես բյուզանդական կշռի միավոր է, որը բազմիցս հիշատակվում է Անանիա Շիրակացու և նրա հաջորդների կողմից: Լիտրը հավասար էր 72 դահեկանի (ըստ աղբյուրների) և, ըստ երևույթին, նույնպես կապ ուներ ոսկու հետ:



Գծապատկեր 3



Գծապատկեր 4

Այսպիսով, հնագիտական նյութերը, հատկապես դրամակշռային միավորների նմուշները, մեծ չափով օգնում են բացահայտելու դրամակշռային համակարգի առանձին միավորների մեծությունները, վկայված նաև հայ մատենագրության մեջ, որը հետաքրքրություն է ներկայացնում սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների և մշակույթի պատմության համար:

Ծանոթագրություններ

1 Հայաստանի միջնադարյան դրամակշռային համակարգն ուսումնասիրվել է Հ.Ավգերյանի, Ք.Պատկանյանի, Հ.Մանանդյանի, Ա.Աբրահամյանի և այլոց կողմից: Մասնավորապես, այս խնդրի շուրջ, աղբյուրների լայն ընդգրկմամբ, շահեկան աշխատանք է կատարել Ռ.Վարդանյանը (տե՛ս Ռ.Վարդանյան, Հայաստանի չափերն ու կշիռները (V-XV դարեր), Երևան, 1989):

2 Անանիայի Շիրակայեցւոյ Համառոտի Յաղագս կշռոյ, կշռոց եւ կշռողաց, «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը», աշխ. Ա.Աբրահամյանի, Երևան, 1944, էջ 255:

3 Տե՛ս Ռ.Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 251:

4 Տե՛ս А.Мец, Мусульманский ренессанс, М.- Л., 1973, с. 376.

5 Տե՛ս Т.Герасимов, Ранновизантийски экзагии от България, "Археология", 1973, 2, с. 54-58; М.М. Ивашенко, Находка византийского экзагия в Грузии, "Короткие сообщения Института истории материальной культуры", XIX, 1948, с. 43-45; **O.Wulff**, Altchristliche und Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke, Berlin, 1909, SS. 193-194 և այլն:

6 Տե՛ս Я.Манандян, О торговле и городах Армении, Ереван, 1954, с. 108.

7 Տե՛ս Հ.Մանանդյան, Երկեր, Դ, Երևան, 1981, էջ 354:

8 Տե՛ս А.Калантарян, Раннесредневековые буллы Двина, Ереван, 1982.

9 Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 5. Բյուզանդական աղբյուրներ I, Պրոկոպիոս Կեսարացի, Պատերազմների մասին, թարգմ. բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագր. Հ.Քարթիլյանի, Երևան, 1967, էջ 142:

10 Տե՛ս Խ.Մուշեղյան, Դրամական շրջանառությունը Հայաստանում, Երևան, 1983, էջ 114:

11 Տե՛ս Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 254-256:

12 Տե՛ս Н.Я.Марр, Реестр предметов древности из VI (1907) археологической компании в Ани, СПб, 1908; И.Орбели, Каталог Анийского музея древностей, СПб, 1913, с. 246-247.

13 Տե՛ս Ռ.Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 158-169:

14 Տե՛ս Ռ.Վարդանյան, Ա.Քալանթարյան, Վաղ բյուզանդական դրամակշռային միավորների նմուշներ Դվինի պեղումներից, «ՀՍՍՀ-ում 1981-1982 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված նստաշրջանի թեզեր», Երևան, 1983, էջ 38-39: Ռ.Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 138-140:

15 Տե՛ս Ф.Успенский, История Византийской Империи, т.1, СПб, 1913, с. 246-247.

16 Տե՛ս М М.Ивашенко, ук. соч., с. 44:

17 Տե՛ս Հ.Մանանդյան, Երկեր, Դ, էջ 127:

18 Տե՛ս Ռ.Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 139:

19 Տե՛ս անդ, էջ 251:

20 Մխիթար Գոշ, Գիրք Դատաստանի, աշխ. Խ.Թորոսյանի, Երևան, 1975, էջ 148:

Գրիգոր Գրիգորյան

ՍՅՈՒՆԻՔԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
(X-XII դարեր)

Միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական կազմավորումների պատմության մեջ առանձնակի տեղ է գբաղեցնում Սյունիքի ավատական թագավորությունը, որի հանդես գալու համար X դ. կեսին ստեղծվել էին մի շարք նախադրյալներ, որոնցից հիշատակելի են՝

1. Միջավատական հարաբերությունների հստակեցման մղումով առաջացած սուր ճգնաժամը,
2. Հզոր իշխանական տոհմերի մրցապայքարը գերագահության համար, տաբաժքային հավակնությունները,
3. Բագրատունյաց թագավորության ժամանակավոր թուլացումը,
4. Արտաքին ուժերի խանգարիչ գործոնը (միջամտությունը):

Ընդամենը 21 տարի էր անցել Հայկական պետականության վերականգնման ժամանակից (885 թ.), երբ Հայոց աշխարհի բնիկ տերերը սիրո և միասնության նշանաբանով ժամանել էին Տաթև՝ ուրախությամբ նշելու Սյունյաց եպիսկոպոսական աթոռի մայր տաճարի նավակատիքը: 906 թ. տոնախմբությանը մասնակցում էին Հայոց թագավոր Սմբատ Ա Բագրատունին, պատմիչ-կաթողիկոս Հովհաննես Դրասխանակերտցին, Սյունիքի, Աղվանքի, Վասպուրականի իշխաններն ու գահակալները...

Սակայն չէր անցել նույնիսկ երկու տարի, երբ, արտաքին ուժերի սադրանքով և դրդմամբ, Գագիկ Արծրունին 908 թ., արաբական ոստիկան Յուսուֆի աջակցությամբ, իրեն հռչակեց Հայաստանի թագավոր՝ առաջին սեպը խրելով հայոց միասնության մեջ: Պատճառը Նախիջևանն էր, որ Սմբատ Ա Բագրատունին վերցրեց Վասպուրականից և տվեց Սյունյաց գահերեց իշխանին:

Սա, թերևս, առաջին լուրջ սխալն էր, որ թույլ տրվեց Բագրատունիների կողմից և, փաստորեն, առիթ հանդիսացավ քաղաքական երկպառակության համար:

Առանձին թագավոր ունենալու խմորումներ առաջացան նաև Սյունիքում, որի հզոր տերերից Վասակ Գաբուռը ամուսնացած էր Բագրատունյաց արքայադուստր Մարիամի հետ: Սյունյաց բարձրաստիճան հոգևորականությունը և, հատկապես, Վահան եպիսկոպոս (հետագայում՝ կաթողիկոս) Ջևանշերյանը՝ Բաղքի գահակալ Չագիկի թոռը, նպաստեց այդ գաղափարի իրականացմանը: Եվ ահա, 970 թ. (այլ ուսումնասիրողների կարծիքով՝ 987 թ.) Սյունյաց գահերեց իշխան Աշոտի թոռը՝ Սահակի որդի Սմբատը, նույնպես արտաքին ուժերի թելադրանքով, իրեն հռչակեց Սյունիքի թագավոր:

Պատմիչ Ստեփաննոս Օրբելյանը ցանկանում է արդարացնել Սյունյաց թագավորության առաջացումը պատմական բատերաբեմում, թեև չէր կասկածում, որ ինչպես Սյունիքի, այնպես էլ Աղվանքի (Փառիսոսի), Տաշիր-Չորագետի (Կյուրիկյանների), Կարսի (Վանանդ-Բասենի) և այլ փոքրիկ թագավորությունների հանդես գալը խարխլում և բզկտում էր Հայաստանի միասնական պետության քաղաքական և տնտեսական հիմքերը, ինչին ձգտում էին օտար իշխանավորները, տվյալ դեպքում՝ Արաբական խալիֆայությունը: Մինչ այդ էլ արաբական կուսակալ Ափշինը ամեն կերպ գրգռում էր Վասակ իշխանին «թագ կապել» Սյունյաց աշխարհում, սակայն, ինչպես նույն պատմիչն է վկայում, այս հեռատես իշխանը «ոչ կամեցաւ ապստամբական անուն ժառանգել» և կտրականապես մերժեց նրան:

Սյունիքում առանձին թագավորություն ստեղծելու փաստը Ստեփաննոս Օրբելյանը հիմնավորում է Բագրատունյաց տան ազդեցության ոլորտների նվազմամբ, ինչպես նաև նահանգի հեռավորությամբ, քանզի Բագրատունիներն իշխում էին Շիրակում, Այրարատում, Գեղարքունիքում, Կարինում, մինչև Չորագետ, և Սյունիքը կտրված էր Բագրատունիներից: Հեռավորության այս վարկածը տրամաբանական չէ և անընդունելի է: Երկրորդ վարկածը բխում է տոհմական փառասիրությունից և ուղղված է Բագրատունիների՝ իբրև երկրի սյուզերենների ոչ հայկական ծագում ունենալու, սակայն իշխելու իրավական կարգավիճակի հիմնավորվածության խնդրին: Այդ ինչու՞, գրում է Սյունյաց պատմագիրը, Հրաչեի կողմից գերեվարված Բագրատունիների ժառանգներից կարող են օծվել Հայոց թագավորներ, իսկ Սյունյաց աշխարհից՝ ոչ: Չէ՞ որ «ի Հայկայ երեսի հարազատութեամբ որդիք գնարս փոխանակելով և տէրութեամբ եկեալ հասեալ էին մինչև ցայժմ»[1] և «երբէք ոչ ընդրուստացան ի հայրենի տէրութեանցն»[2]:

Սյունիքի թագավորությունը պատմագիտական գրականության մեջ կոչվում է նաև Բաղաց կամ Կապանի: Նրա առաջին գահակալը՝ Սմբատ Սահակյանը, վախճանվեց 998 թ. և ամփոփվեց Տաթևի վանքում: Գահը ժառանգեց նրա որդի Վասակը (998-1040), որը «ազատակոյտ բազմութեամբ» օծվեց Գրիգոր եպիսկոպոսի ձեռքով: Կրտսեր եղբայր Սևադան դարձավ իշխանաց իշխան: Վասակ Սյունյաց թագավորի դուստրը՝ Կատրանիդեն, որին ժամանակագիր Մատթեոս Ուռհայեցին սխալմամբ կոչում է վրաց թագավոր Գեորգիի դուստր[3], ամուսնացած էր Գագիկ I Բագրատունի թագավորի հետ (989-1020) և իր մոր՝ Շահանդուխտի նման զբաղված էր լայն շինարարական գործունեությամբ՝ շարունակելով կառուցել Անիի մայր տաճարը: Վասակ թագավորի խնդրանքով և Կատրանիդեի միջամտությամբ վերականգնվում է Սյունյաց մետրոպոլիտությունը, որը շնորհված էր նահանգի հոգևոր առաջնորդներին դեռևս IV դ. Ներսես Մեծի կողմից և վերացվել էր Անանիա կաթողիկոսի կոնդակով X դ. 60-ական թթ.:

Պատմական որոշակի արժեք է ներկայացնում Սարգիս Սևանցի կաթողիկոսի՝ Սյունիքի հոգևոր թեմին ենթակա գավառների մասին 1006 թ. շրջաբերական նամակը՝ ուղղված Վասակ թագավորին և Սյունյաց Սևադա ու Աշոտ իշխաններին: Ի թիվս այլ գավառների՝ նահանգի մետրոպոլիտի ենթակայության են անցնում Նախիջևանը, Ագուլիսը, Որդվատը (Օրդուբադը), Երնջակը, Ճահուկը և այլ բնակավայրեր[4]:

Մեզ են հասել Վասակ թագավորի մի շարք հրամանագրերն ու կալվածագրերը, որոնք սկսվում են ընդհանուր բանաձևային կաղապարներով[5]: Հրամանագրերը ստորագրում և վավերացնում էր անձամբ թագավորը. «Գրեցաք և կնքեցաք մերով արքունական հրամանաւ և մատանեաւ»[6]:

Վասակ թագավորն իր քրոջն ամուսնացրել էր իշխանաց իշխան Աշոտի (Աշոտիկի) հետ, որը երկրորդ դեմքն էր Սյունյաց թագավորությունում: Այս մասին հիշատակված է 1019 թ. կալվածագրերից մեկում[7]. «Ես՝ Սմբատ իշխան, վկայ եմ իմ քեռոյս՝ աստուածապսակ թագաւորիս հրամանացս»: Նույն կերպ է ստորագրել իբրև վկա հանդես եկող Գրիգորը՝ Սյունիքի ապագա թագակիրը[8]:

Վասակ թագավորը գահակալեց ավելի քան 40 տարի: Նա վախճանվեց և թաղվեց Տաթևի վանքում «ընդ հօր իւրում Սմբատայ»[9]:

Վասակն արու զավակ չուներ, և Սյունյաց տերերը որոշեցին գահին բազմեցնել իշխանաց իշխան Աշոտի (Աշոտիկի) ավագ որդի Սմբատին (1040-1051), իսկ կրտսեր եղբայրը հոր փոխարեն հռչակվեց «իշխան իշխանաց Սիսական աշխարհիս»[10]: Սմբատը որքան «քաղցր և հեզահամբոյր» էր յուրայինների հանդեպ, նույնքան «էր ահարկու յամենայն շրջակայ ազգսն»[11]:

Մատթեոս Ուռհայեցին գրում է, թե ինչպես Դվինի Աբուլսուար (Աբուլ-Ասվար) Շեդադյան ամիրան, ցանկանալով իրեն ենթարկել Դավիթ Ա Անհողինին (989-1048), 150 հազար զորքով ներխուժեց Լոռի: Դավիթը օգնության դիմեց Անիի Հովհաննես-Սմբատ թագավորին, վերջինս էլ խնդրեց Կապանի թագավորին, որը Լոռի եկավ իր 2000-անոց այրուձիով[12]: Կապանի թագավորը Սմբատ Բ Սյունյաց թագավորն էր: 11 տարի (և ոչ՝ 4, ինչպես նշված է ուսումնասիրողների մոտ) թագավորելուց հետո Սմբատը վախճանվեց Կապան մայրաքաղաքում և թաղվեց Վահանավանքի մեծ տաճարի սյունասրահում: Մեր կողմից հայտնաբերված նրա տապանաքարին փորագրված է. «ՍՄՊԱՏ ԹԱԳԱՒՈՐ, Թ[ՈՒԱԿԱՆԻՆ]. Շ (1051)»[13]:

Սյունյաց գահին բազմում է նրա եղբայր Գրիգորը, քանզի Սմբատը ժառանգ չուներ: Այս երկու եղբայրներն իրենց հոր անունով կոչվում են «աւագ Աշոտեանք»[14]: Գրիգոր Ա Սյունյաց թագավորն ամուսնացած էր Արցախի ականավոր իշխան Սահակ-Սևադա Բ-ի դստեր՝ Շահանդուխտի հետ (Շահանդուխտ Բ Սյունյաց թագուհի, մահ. 1116 թ.): Նրանք նույնպես ժառանգ չունեին, և այդ փաստն արձանագրված է Վահանավանքի Ս.Աստվածածին կրկնահարկ եկեղեցու 1086 թ. վիմական բնագրում, ուր, մասնավորապես, կարդում ենք. «Փ :ՇԼԵ: (1086) ԹՎԱԿԱՆԻՍ ԵՍ՝ ՇԱՀԱՆԴՈՒԽՏ՝ ԴՈՒՍՏՐ ՍԵՒԱԴԱՒ ԱՂՎԱՆԻՑ ԹԱԳԱՒՈՐԻ ԵՒ ԱՄՈՒՍԻՆ ԳՐԻԳՈՐ ԹԱԳԱՒՈՐԻ՝ ՈՐԴՈ ԱՇՈՏԿԱ, ՎԱՍՆ ՈՉ ԳՈԼՈ ՄԵՐ Ի ՄԻԱՍԻՆ ԺԱՌԱՆԳ (Ը)ՍՏ ՍԱՐՄՆՈ...»[15]:

Սմբատ Բ և Գրիգոր Ա թագավոր եղբայրները զբաղվել են լայն շինարարական աշխատանքներով: Աջակցել և «ամենայն պիտոյիւք» օգնել են Տաթևի վանքի[16], Վահանավանքի, Բղենո Նորավանքի և այլ հոգևոր-կրթական կենտրոնների վերանորոգման աշխատանքներին: Երկու եղբայրների անվան հիշատակությամբ Վահանավանքում հայտնաբերվել է հետևյալ արձանագրությունը, որն, անշուշտ, ունի պատմագիտական կարևոր արժեք. «ՓՎ.: ՆԳԵ: (1046). ՈՂՈՐՄԵԱ ՔՍ ԱՇ ՍՄՊԱՏՍՏԱ ԹԱԳԱՒՈՐԻ ԵՒ ԻՒՐ ԵՂԲԱՒՐՆ ԳՐԻԳՈՐՈ, ՇԻՆՈՂԻ ՍՐԲՈ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ, ՍՐԱՀԻՍ ԵՒ ԺԱՍՏԱՆՆ: ՈՐՔ ՄՏԱՆԷՔ ՅԱՐԿՍ ՍՐԲՈՒԹԵԱՆ ՁՍՈՑԱ ՅԱՂԱՒԹՍ ՅԻՇԵՑԷՔ»[17]:

21 տարի (և ոչ՝ 40, ինչպես ընդունված է պատմագիտական գրականության մեջ) թագավորելուց հետո Գրիգոր Ա-ն մահանում է և թաղվում Վահանավանքի մեծ տաճարի սյունասրահում: Նրա տապանաքարն ունի հետևյալ մակագրությունը. «ԹՈՒԱԿԱՆ: ՇԻԱ: (1072) . ԳՐԻԳՈՐ ԹԱԳԱՒՈՐ, ՈՐԴԻ ԱՇՈՏԿԱ»[18]:

Ուրեմն, վերջնականապես ճշտվում է Սյունյաց այս թագավորի գահակալության տարիների թիվը, այն է՝ 1051-1072 թթ.: Գրիգոր Ա-ի մահվանից հետո, Սյունյաց ազնվականության միահամուռ որոշմամբ, գահին է բազմում Գրիգորի կնոջ՝ Շահանդուխտ թագուհու կրտսեր եղբայր Սեներերիմը, որը, պատմիչի վկայությամբ, եղել է «յոյժ գեղեցիկ տեսլեամբ եւ առոյգ հասակաւ՝ հանճարեղ եւ իմաստուն» պատանի[19]: Նա բարեկամական հարաբերություններ է հաստատում սելջուկյան սուլթան Մելիք-Շահի (1072-1092) հետ, ձգտելով հետ վերադարձնել սելջուկ-թուրքերի բռնագրաված Սյունյաց գավառները: «Յոլով գաւառս շորթեալ հանին ի Սիսական աշխարհէս՝ ի ձեռաց բնիկ տերացն», – գրում է Ստեփանոս Օրբելյանը[20]: Եվ պատահական չէ, որ, օգտվելով Մելիք-Շահի բարյացակամ վերաբերմունքից, այս դիվանագետ թագավորը,

երբեմն դիմելով նաև սրի՝ «ընդարձակեաց զամենայն սահմանս տէրութեան իւրոյ և բազում ամօք վարեաց զթագաւորութիւնն եւ խաղաղական կենօք մինչև ի մահ Մելիք սուլթանին, որ մեռաւ ի 541 (1092) թուականին»[21]: Իր հրամանագրերից մեկում Սենեքերիմը գրում է. «Աստուած անյիշաչար եղեւ առ իս եւ ողորմեցաւ ինձ եւ կրկին հաստատեաց ի յիս զիայրենի տէրութիւն իշխանութեան իմոյ, որ խախտեալ էր ի ձեռն Իսմայէլականացն»[22]: Նա հաղթական պատերազմներ է մղել Սյունիքի Կովսական գավառ (այժմյան Զանգելանի շրջան) ներխուժած Փատլուն ամիրայի դեմ[23]:

Մատենագրական աղբյուրների համաձայն՝ Սենեքերիմն ուներ երեք ուստր (Գրիգոր, Սմբատ, Սևադա) և մեկ դուստր: Սակայն Վահանավանքի պեղումների ժամանակ հայտնաբերվեց մի տապանագիր, որը վկայում է Սենեքերիմի՝ 4-րդ արու զավակն ունենալու փաստը. «ՉԿԻՐԿԷ, ՈՐԴԻ ՍԵՆԻՔԱՐԵՄ ԹԱԳԱՒՈՐԻ ԿԻՍԱՐԵԱ ՀԱՆԳՈՒՅԵԱԼ ՅԱՂԱԹՍ ՅԻՇԵՑԷՔ. Թ. ՇՃԸ (1099)»[24]:

Սենեքերիմի մայրը՝ Սոփիան, արձանագրություններում կոչված է «Աղվանից թագուհի»: Գտնվեց նաև նրա տապանաքարը՝ հետևյալ արձանագրությամբ. «ՍՈՓԻ՝ ԱՂՎԱՆԻՑ ԹԱԳՈՒՀԻ, ՋՈՔԸՆՉ ԳՐԻԳՈՐ ԹԱԳԱՒՈՐԻ՝ ՈՐԴՈ ԱՇՈՏԿԱ, ՍԱՅՐ ՇԱՀԱՆԴԱԽՏՈ. Թ. ՇԼ (1081)»[25]: Նույն 1081 թ., նրա զավակներ Շահանդուխտ թագուհին, Սենեքերիմը և «սրբասնունդ օրիորդ» Կատան գեղաքանդակ խաչքար են կանգնեցրել Վահանավանքի մեծ տաճարի արևելյան սարալանջին[26]:

Սելջուկ-թուրքերը Մելիք-Շահի մահվանից հետո ամեն կերպ ցանկանում էին վերացնել Սյունիքի թագավորությունը, «զոր խոչ մեծ համարէին ինքեանց»: Այս կապակցությամբ հարկ ենք համարում համառոտակի խոսել Սյունյաց թագավորների քաղաքական կողմնորոշման մասին: Ի տարբերություն Վասպուրականի իշխանավորների, որոնք քրիստոնյա Բյուզանդիայի աջակցությամբ փաստորեն կործանեցին իրենց երկիրը՝ վոխանակելով այն Կեսարիայի հետ, Սյունիքի տերերը, իրենց հեռատես և հմուտ դիվանագիտական քայլերի շնորհիվ, մտերմիկ հարաբերություններ հաստատեցին սելջուկ սուլթանների հետ և պահպանեցին Սյունյաց աշխարհը ավերիչ ասպատակություններից: Այս տեսանկյունից հատկապես առանձնանում է Սյունյաց արքա Սենեքերիմը, որն ազատ ելումուտ ուներ սուլթան Մելիք-Շահի արքունիքում: Եվ պատահական չէ, որ, այս բոնակալի հովանավորությունն օգտագործելով, 1086 թ. նա դուրս վռնդեց Սյունիքի Կովսական գավառ ներխուժած սելջուկ-թուրքական ավազակախմբերին: Ուրեմն, իբրև սկզբունք, Սենեքերիմը չի ղեկավարվել կրոնական-դավանական առաջնայնության գաղափարով: Ընդհակառակը, օտար ներխուժումից երկիրը փրկելու համար նա համագործակցել է օտար հզորի հետ՝ մյուս օտարին ոչնչացնելու նպատակով: Այս նուրբ, ճկուն և հեռատես քաղաքականությունը հետագայում որդեգրեցին հատկապես Օրբելյան և Պռոշյան իշխանները, երբ մոնղոլների աշխարհավեր արշավանքներից հետո, հարաբերական կայունությունն օգտագործելով, ստեղծեցին Սյունյաց լեռնաշխարհի խոշորագույն ուսումնագիտական օջախը՝ Գլաձորի համալսարանը: Ուրեմն, քաղաքական իրադրության ճիշտ ընկալումից էին բխում Սենեքերիմի դիվանագիտական քայլերը:

Իրադրությունը Սյունիքում կտրուկ փոխվեց Մելիք-Շահի մահվանից հետո:

1094 (կամ 1096) թ. խաղաղության դաշն կնքելու պատրվակով, միջնորդ ունենալով Շիրակի Գրիգոր Ապիրատ իշխանին, Ելտկուզ ամիրան ժամանում է Կապան, որտեղ՝ Բաղաբերդ ամրոցում, ճակատամարտի էր պատրաստվում Սենեքերիմ արքան: Բանակցությունների ժամանակ «չարաթոյն գազան» Գանձակի տիրակալը «ստեաց ուխտին, և յարձակեալ մոմռանօք ի վերայ՝ եսպան զթագաւորն» Սենեքերիմ: «Այսպէս շիջաւ ճրագն քրիստոնէից, որ կայր մնացեալ յամուրսն Բաղաց», – գրում է

պատմիչը[27]: Սեներերիմը նույնպես թաղվեց Վահանավանքի արքունական դամբարանատանը՝ «ի շիրմի ընդ այլ թագաւորսն»[28]:

Մեզ են հասել Սենեքերիմ Սյունյաց թագավորի մի շարք հրամանագրերը: Դրանցից մեկն սկսվում է այսպես. «Կամաւ կարող հզօրին Յիսուսի՝ ես՝ Սենեքերիմ թագաւոր Հայոց, կացեալ ի Սիսական և Բաղաց աշխարհիս»[29]: Սենեքերիմին հաջորդում է նրա որդի Գրիգորը (Գրիգոր Բ) «ընդ աղօտ թագաւորեալ»:

1103 թ. սելջուկ-թուրքերը Մելիք-Շահի երբեմնի մատռվակ Չորթմանի գլխավորությամբ ներխուժեցին Բաղք գավառ: Նրանց հիմնական նպատակն էր գրավել Սյունյաց մայրաքաղաք Կապանը[30], ոչնչացնել զինական ուժը և վերջնականապես լուծել «Սյունյաց խոչընդոտի» հարցը: Չորթմանի հրոսակները կոտորածն սկսում են Ջհստաթաղ կոչված արվարձանից: Թշնամուն չի հաջողվում գրավել արքայանիստ Բաղաբերդ ամրոցը, և թալանած հարուստ ավարով հեռանում է քաղաքից: Սելջուկյան գահին բազմած Բարկիարուխը՝ Մելիք-Շահի որդին, ի վիճակի չէր սանձահարել իր արյունռուշտ ցեղակիցներին, գուցե և ինքն էր նրանց հորդորում Սպահանի իր արքունական պալատից: Սյունիքի 43 ամրոցներն ու 1400 (1008) բնակավայրերը հեշտությամբ չէին կարող նվաճվել, ուստի Բաղք-Չորքը թողած՝ նրանք հարձակման պաքն ուղղեցին Որոտն և Բղենո գավառների ուղղությամբ: Կատաղի մարտերը տևեցին մեկ տարի: 1104 թ. նրանք ներխուժեցին Որոտան և Բղենո գավառ, գերեվարեցին Խոսրովիկ իշխանին, սակայն չկարողացան առաջանալ: Սյունիքն ազատ շունչ քաշեց ևս 22 տարի: 1126 թ. Հարոն ամիրան գրավեց Արևիք գավառը՝ Մեղրին, 1152 թ. թուրքերին հաջողվեց նվաճել Շևորուտի բերդը, իսկ հինգ տարի հետո՝ 1157 թ. ընկավ Մեղրու բերդը:

1170 թ. մատենությամբ գրավվեց Սյունյաց նահանգի «ժույս և ապավեն» Բաղաբերդ ամրոցը: Հրկիզվեցին և ոչնչացվեցին այստեղ ամբարված ավելի քան 10000 ձեռագիր մատյաններ ու սրբություններ, կողոպտվեցին արքունական գանձերը: Բաղաբերդի անկումը պատմիչը համեմատում է Նաբուգոդոնոսոր արքայի կողմից Երուսաղեմը կործանելու հետ:

Սյունյաց Գրիգոր Բ թագավորը, որ իր միակ դստերը՝ Կատային, կնության էր տվել Խաչենցի իշխանազգի Հասան Գեռաքարեցուն, իր եղբայր Սմբատի հետ մահացել էր դեռևս 1166 թ., Սյունյաց գահաժառանգ էր հռչակել իր փեսային՝ Հասանին: Վերջինիս ոչինչ չէր մնում անելու, քան կնոջն առած հեռանալ Արցախ:

Սյունիքի վերջին թագավորների մասին հատուկ հիշատակում է Ստեփանոս Օրբելյանն իր «Ողբ եւ՝ Հառաչանք ի դիմաց Կաթուղիկէին» քնարական-պատմողական պոեմում, որը գրված է 1300 թ.: Այստեղ, մասնավորապես, կարդում ենք.

«...Որոց (համ՝ Սյունիքի թագավորության) վերջին Սենէքարիմ
Նաև Գրիգոր որդի նորին:
Ապա և զայս ի բաց բարձին
Ի ժամանակս Ելտկուզին
Ազգն անիծեալ և պարսկային,
Որք հրով զաշխարհս տոչորեցին՝
Ի վեց հարիւր մեր թուականին
Եւ տասնևհինգ յաւելուածին...»[31]:

Այսպիսով, պատմության ասպարեզից վերացավ Հայաստանի վերջին քաղաքական կազմավորումը (բուն Հայաստանում)՝ Սյունյաց թագավորությունը, որը համառորեն գոյատևեց 200 տարի շարունակ:

Վիմագրական և մատենագրական սկզբնաղբյուրների համադրությամբ՝ այսօր, թերևս, կարելի է կազմել Սյունյաց գահացանկը՝ թագավորների գահակալության տարիներով հաջորդած.

1. Սմբատ Ա՝ որդի Սահակի – 970 (987)-998[32]
2. Վասակ՝ որդի Սմբատի – 980-1040
3. Սմբատ Բ՝ որդի Աշոտի – 040-1051
4. Գրիգոր Ա՝ որդի Աշոտի – 1051-1072
5. Սենեքերիմ՝ որդի Սևադայի – 1072-1094 (1096?)
6. Գրիգոր Բ՝ որդի Սենեքերիմի – 1096 (?) -1166
7. Հասան Խաչենցի – 1166-1170[33]:

Ամփոփենք:

1. Սյունիքի, ինչպես նաև այլ ավատական փոքրիկ թագավորությունների հանդես գալը պատմականորեն չի արդարացվում, քանզի այդ կազմավորումները պառակտում, տարանջատում և ի վերջո կործանում էին միասնական պետության քաղաքական հիմքերը և թուլացնում նրա տնտեսական և պաշտպանական համակարգերը:

2. Հայ ժողովրդի պատմության տարբեր ժամանակաշրջանների ծալքերն ուսումնասիրելիս ամենուր երևում է արտաքին ուժի ոչ միայն ռազմական, այլև դիվանագիտական միջամտության քայքայիչ ազդեցությունը:

3. Սյունիքը, լինելով Հայաստանի խոշոր և, ռազմական կարողության տեսակետից՝ հզոր նահանգներից մեկը, վաղնջական ժամանակներից ցայսօր մնում է մեր ժողովրդի հյուսիս-արևելյան (ցավոք, այժմ հարավային) սահմանների հուսալի պատվարն ու պահապանը:

Ծանոթագրություններ

1 **Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի** Պատմութիւն տանն Սիսական, ի լոյս ընծայեաց Մ.Էմին, Մոսկվա,1861, էջ 220:
2 Անդ, էջ 219:
3 Տե՛ս **Մատթեոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրություն, Երևան, 1973, էջ 6:
4 Տե՛ս **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 220:
5 Տե՛ս անդ, էջ 224:
6 Անդ:
7 Անդ:
8 Տե՛ս անդ, էջ 233:
9 Անդ:
10 Անդ:
11 Անդ:
12 Տե՛ս **Մատթեոս Ուռհայեցի**, էջ 54:
13 Գ.Գրիգորյան, Վիմագրություններ Վահանավանքի 1970-1978 թթ. պեղումներից, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (ՊԲՀ), 1980, 2, էջ 159:
14 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 233:
15 Դիվան հայ վիմագրության, II, կազմեց Ս.Գ.Բարխուդարյան, Երևան, 1960, էջ 138: Ի դեպ նշենք, որ նախորդ ընթերցողներն այստեղ կարդացել են ԿԱՎԱՍՆ իշխանազունի անունը, որպիսին իրականում գոյություն չունի. անճանունն առաջացել է կապակցության սխալ բառանջատման պատճառով, ուստի և մտել Հ.Աճառյանի «Հայոց անձնանունների բառարանի» մեջ: Իրականում գրված է ...ԱՇՈՏԿԱ ՎԱՍՆ...:
16 Տե՛ս **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 230:
17 Գ.Գրիգորյան, Վահանավանքի պեղումների նախնական արդյունքները, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1970, 10, էջ 87:
18 Նույնի՝ Վիմագրություններ Վահանավանքի 1970-1978 թթ. պեղումներից, էջ 164:
19 **Ստեփանոս Օրբելյան**, էջ 233:
20 Անդ, էջ 234:
21 Անդ:
22 Անդ, էջ 241:
23 Տե՛ս անդ, էջ 236-237, 240:

24 Գ.Գրիգորյան, Սյունիքը Օրբելյանների օրոք, Երևան, 1981, էջ 40:
25 Նույնի՝ Վիմագրություններ Վահանավանքի 1970-1978 թթ. պեղումներից, էջ 162:
26 Տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, II, էջ 139, տե՛ս նաև՝ Գ.Գրիգորյան, Վահանավանքի պեղումների նախնական արդյունքները, էջ 87: Վահանավանքի կրկնահարկ եկեղեցու արևմտյան գավթում է թաղված Աղվանից կաթողիկոս տեր-Ստեփաննոսը, որը Կապան էր եկել «Նեղեալ ի Տաճկաց», հավանաբար XI դ. 70-ական թթ.:
27 Ստեփաննոս Օրբելյան, էջ 235:
28 Աձդ: Տե՛ս նաև Г.Григорян, Очерки истории Сюника, IX-XV вв., Ереван, 1990, с. 58-59, 63.
29 Ստեփաննոս Օրբելյան, էջ 236:
30 Սյունիքի մայրաքաղաք Կապանի ավերակները գտնվում են Կապան – Քաջարան մայրուղու ձախ կողմում, Ողջի (Կապան) գետի աջ ափին, այժմյան պիոներական ճամբարների և Քաջարանի պղնձա-մոլիբդենային կոմբինատի առողջարանի շրջակայքում: Քաղաքը ծածկված է անտառային բուսականությամբ. պահպանվել են ամրոցապատերի հետքերը՝ տեղ-տեղ 2,5 մ բարձրությամբ: Վայրը տեղացիները կոչում են «Տաճոռ լեռ»:
31 Ստեփաննոս Օրպէլեանի Ողբ ի Ս.Կաթուղիկէն, բնագիրը յառաջաբանով և ծանօթութիւններով հրատ. Կ.Կոստանեանց, Թիֆլիս, 1885, էջ 38:
32 Ը.Հարությունյանի կարծիքով, Սմբատ Ա-ն 976-980-ին եղել է գահերեց իշխան, թագավորել է 987-998 թթ. (տե՛ս Ը.Հարությունյան, Սյունյաց թագավորության հիմնադրման տարեթիվը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1969, էջ 145-153):
33 Տե՛ս Գ.Գրիգորյան, Ստեփաննոս Օրբելյան, ՊԲՀ, 1976, 4, էջ 160:

Պավել Չոբանյան

ՀՌՈՄՈՒՄ ԳՐՎԱԾ ՀԱՅԵՐԵՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐԸ (XIII դար)

Հայոց պատմության մեջ նշանակալի է գաղթօջախների կատարած դերը, և, ըստ այդմ, նրանց պատմության խոր ուսումնասիրությունը մեծապես նպաստում է հասկանալու նաև հայոց պատմության Հայաստանյան հատվածի ընթացքը:

Գաղթօջախների առաջացումը թեև պայմանավորված էր մայր երկրից կատարվող արտագաղթերով, սակայն ոչ բոլոր արտագաղթերն էին հանգեցնում գաղթօջախների կազմավորման: Յուրաքանչյուր գաղթօջախ կազմավորվում և ձևավորվում էր որոշակի համախմբումով և որոշակի առաքելության որդեգրումով: Հայտնի են առանձին արտագաղթեր, որոնք ընդունող երկրում ունեցել են շատ կարճ ազգային կյանք[1]:

Մինչև XIII դ. առաջին քառորդը, ինչպես բուն Հայաստանը, այնպես էլ Կիլիկյան Հայաստանը գտնվում էին համեմատաբար նպաստավոր պայմաններում. զարգանում էր տնտեսությունը, մշակույթը, կայունանում քաղաքական իրավիճակը: Թագավորության հռչակումը Կիլիկիայում և Զաքարյանների կողմից Հյուսիսային Հայաստանի ազատագրումը որևէ պատճառ չէին թողնում Հայաստանից զանգվածաբար վտարանդվելու կամ արտագաղթի համար:

XIII դ. 20-30-ական թթ., սակայն, հաջորդաբար երկու ահեղ արհավիրքներ կախվեցին Հայաստանի վրա. Ջալալ էդ-Դինի ավերիչ արշավանքը և 1236-1240 թթ. մոնղոլների ներխուժումը ճակատագրական դարձան բուն Հայաստանի համար: Մոնղոլների դաժան ավերածությունները հրահրեցին նոր արտագաղթեր: Իրադարձությունների ականատես Կիրակոս Գանձակեցին հավաստում է, թե «Լցաւ երկիրն ամենայն դիակամբք մեռելոց, և ոչ որ էր, որ թաղէր զնոսա... երկիր թափուր մնաց ի բնակչաց իւրոց, և շրջէին ի նմա որդիք օտարաց»[2]: Այդ վկայության հաստատումն ենք գտնում նաև մի շարք հիշատակարաններում, որոնք գրվել են Հռոմում՝ 1240-1260-ական թթ. ընդօրինակված ձեռագրերի գրիչների ու պատվիրատուների կողմից: Ուշագրավ է, որ գրիչները Արևելյան Հայաստանից են և, մասնավորապես՝ Խաչենից, Գանձակից, Գետիկից և այլ վայրերից, որոնք առաջինը կրեցին մոնղոլների արշավանքների ծանրությունը:

Հայերի այցելություններ Իտալիա և, մասնավորապես՝ Հռոմ եղել են նաև վաղ միջնադարում: X-XII դդ. ավելի են հաճախանում հայ-իտալական կապերը[3]: XIII դարասկզբին Հռոմում արդեն կար թե՛ հայկական եկեղեցի և թե՛ «հանգստարան հայոց»: 1239 թ. Հռոմում գրված հայերեն Ավետարանի հիշատակարանում նշվում է, որ այն կատարվել է «ձեռամբ... Խաչենեցի Վարդան աբեղայիս՝ ի ՈՋԸ (1239) թուականութեան Հայկազեան տումարիս, ի տիեզերական մայրաքաղաքն Հռոմ, ընդ հովանեաւ սուրբ առաքելոցն Պետրոսի և Պաւղոսի և քրիստոսեան սուրբ պատկերին, զոր Դաստառակ ասի, ի հանգստարանիս Հայոց, ի դրան սրբոյ մաւրս լուսոյ Սանթա Մարէ, ի միոջ *միեղէն եղբայրութեանս, որք վասն սիրոյն Քրիստոսի և սրբոց առաքելոց և վասն*

յուսոյն արքայութեան յանձին ունեն զկամաւոր աղքատութիւն: Որոյ է առաջնորդ տանս և եղբարցս՝ Սարգիս Մարմաշինեցին, զորս յիշեսցէ Քրիստոս Աստուած զամենեսեան, որք կան յայս հանգստեանս, զմեծ և զփոքր, զառաջնորդն և զայլս ամենեսեան, և... ողորմեսցի Քրիստոս Աստուած Վանականին և *իւր սրախողխող ննջեցելոյն, որ ոչ ընկալաւ զնոսա գերեզման»*[4]:

1240 թ. սկզբներին գրիչ Վանականը արձանագրում է. «...գրեցաւ սա ի յակնադիտակ և ի հռչակաւոր մայրաքաղաքս Հռոմ... ի հանգստարանի տանս Հայոց, ի դրան սուրբ Աստուածածնիս... Ողորմեսցի Քրիստոս Աստուած այս կամաւոր աղքատացս, որ կան աստ բազում տառապանաւք՝ արանց և կանանց, առաջնորդի տեղոյս՝ Սարգսի և այլ միեղէն եղբայրութեանս... Նաև գրողի սորա Վանականին և իւր ծնողացն և *նոցա, որ սրով ելին յաշխարհէս»*[5]:

Երրորդ հիշատակարանը, որ մեզ է հասել Հռոմի այդ շրջանի ձեռագրերից, գրվել է 1242 թ., որտեղ Թորոս գրիչը հաղորդում է իր աշխատանքի ավարտի մասին. «ի հայրութեան[6] Ստեփանոսի Ղազարուվանցւոյ, որոյ ողորմեսցի տէր Աստուած... և համաշունչ եղբարց մերոց սուրբ քահանայից՝ Յովհաննիսի, և Վարդանայ, և Խաչատրոյ, և Յովհաննիսի, որ կամաւոր յաժարութեամբ *ընկալան զմեզ*, ողորմեսցի Քրիստոս»[7]:

Հիշատակարանների հաջորդ խումբը 1260-ական թվականներից է և ավելի ընդարձակ տեղեկություններ է հաղորդում ինչպես գրիչների, այնպես էլ նրանց ճանապարհորդությունների մասին: 1262 թ. ընդօրինակված Նոր կտակարանի վերոհիշյալ Թորոս գրիչը հաղորդում է. «Ես նուաստ և անարժան ծառայ Աստուծոյ Թորոս... սպասաւոր բանի յԱրևելից գաւառաւ և քաղաքաւ ի Գանձակայ, սնեալ և վարժեալ ի մեծ մենաստանն Գետիկ, տարբերեալ այսր-անդր, հասի սահասասան ճանապարհաւ... ի մեծս Հռոմ, ուր են ի դամբանի ամոլքն հաւատոյ Պետրոս և Պաւղոս, *զի բերևս ի ձեռն նոցին բարեխաւսութեան ապրեսցուք ի յահագնասարսափ և ի սարսռաշատ աւուրն, և ազատեսցուք ի քարմնելի ամաւթոյն բարեխաւսութեամբ նոցին»*[8]: Այս վկայությունը ենթադրել է տալիս, որ Գետիկից ճանապարհորդությունն ու Հռոմում հայտնվելը թելադրված էր դիվանագիտական նկատառումներով:

Հետևելով XIII դ. 20-30-ական թթ. Այսրկովկասում ստեղծված աշխարհաքաղաքական իրադրությանը և Վրաստանի ու Հռոմի միջև տեղի ունեցած նամակագրությանը[9], կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ, իրոք, տրամաբանական ու սպասելի էր բանակցությունների նպատակով պատվիրակության առաքումը Հռոմ:

Չորրորդ խաչակրաց արշավանքի ժամանակ գրավվել էր Կոստանդնուպոլիսը, ստեղծվել Լատինական կայսրությունը (1204-1261), որով հայ-բյուզանդական հարաբերությունները փաստորեն դադարել էին քաղաքական լուրջ հեռանկար խոստանալուց: Ջալալ Էդ-Դինի և ապա մոնղոլների արշավանքի ժամանակ հայ-վրացական զորքերի կրած պարտությունները ակնհայտ էին դարձրել դաշնակիցներ որոնելու անհրաժեշտությունը: Մոնղոլների դեմ դաշնակցելու կամ թե Հռոմից օժանդակություն ստանալու խնդրանքով Հռոմի պապին դիմել էին ոչ միայն Վրաստանից, այլև Իկոնիայից, Ասորիքից, Իրաքից իսմայիլիտները և այլք[10]:

1240 թ. փետրվարի 13-ին Հռոմի Գրիգոր 9-րդ պապը Վրաստանի Ռուսուդան թագուհուն և նրա որդուն՝ Դավիթին ուղղված պատասխան նամակում ողջունում և իր ուրախությունն է հայտնում հանուն քրիստոնեական հավատի նրանց մղած անզիջում պայքարի համար և իր ափսոսանքը՝ թաթարների ներխուժման կապակցությամբ: Այնուհետև նամակում նշվում է. «Ձեր նամակում եղած տեղեկությունը, որ թաթարները՝ կաթոլիկ եկեղեցու բշնամիները, հարձակվել են ձեր թագավորության վրա և ձեզ ծանր վնասներ են հասցրել, նվազեցրեց մեր ուրախությունը և վշտացրեց մեզ»[11]: Նամակի հրատարակիչ Ի.Տաբաղուայի արդարացի նկատումով պարզվում է՝ Ռուսուդան թագուհին և Դավիթ թագավորը օգնություն էին խնդրել պապից իրենց բշնամիների դեմ պայքարի համար[12]: Պապը, սակայն, օգնություն չի խոստանում և արդարանում է նրանով, որ իր ուժերը գբաղված են Իսպանիայում, Ասորիքում և Իտալիայում հերետիկոսների դեմ պայքարով: Նա գովում է կաթոլիկ եկեղեցուն միանալու թագուհու ցանկությունը: Կասկածից վեր է, որ Ռուսուդանի նամակը պապին, որը դեռևս չի հայտնաբերված, պետք է գրված լիներ 1240 թվականից առաջ, ամենայն հավանականությամբ՝ 1239 թ.: Նկատի ունենալով նշված թվականներին հայ-վրացական քաղաքական փոխհարաբերությունների բնույթը, միանգամայն թույլատրելի է մտածել, որ հայազգի գործիչները ոչ միայն լավատեղյակ էին Վրաստանի արտաքին քաղաքական կողմնորոշումներին, այլև որոշակի ներգործություն ունեին նրա ձևավորման վրա[13]: Միանգամայն համոտեղվում են մեզ հասած այն վկայությունները, ըստ որոնց մոնղոլների մոտ գերի ընկած, մոնղոլներին մոտիկից ճանաչող նշանավոր գիտնական Վանականին 1238 թ. մենք տեսնում ենք Թիֆլիսում, որտեղ նա փրկագնել էր թաթարների կողմից գերեվարված հայերեն մեկ ձեռագիր[14], իսկ 1239 թ.՝ Հռոմում: Բնական է հավանական համարել, որ պապին գրված Ռուսուդանի նամակը նա Հռոմ է տարվել այդ խմբի կողմից և նույն խմբի կողմից էլ պապի պատասխան նամակը բերվել Վրաստան 1240 թ. գարնանը, իսկ նույն թվականի Վարդավառի տոնին՝ հուլիսի 22-ին, Վանականը, ինչպես հայտնի է, այցելել է իշխան Հասան-Ջալալին և մասնակցել Գանձասարի վանքի տաճարի օծման արարողությանը[15]: Պատվիրակությունը Հռոմից վերադարձել էր Կիլիկիայով: Վարդան Արևելցին նա Երուսաղեմից վերադարձին մնացել էր Կիլիկիայում[16], իսկ 1246 թ. Մարգարեի (Վանական վարդապետի եղբորորդու) հետ վերադարձել Արևելյան Հայաստան, բերելով Կոստանդնի Բարձրբերդցու «Թուղթը»[17], իսկ Արցախի Վաղուհաս գյուղի «մայրաքաղաք» կոչված «հռչակավոր»[18] եկեղեցու համար՝ մեկ Ավետարան և որոշակի օժանդակություն[19]:

Ամենայն հավանականությամբ, 1239-1240 թթ. դեսպանագնացությունը միակը չէր պատվիրակության հետ: Վարդան Արևելցու մասնակցությամբ 1264 թ. Հուլավու էլչանի հրավերով դեսպանագնացությունից հետո, 1268-1269 թթ. Հռոմ կատարված մեկ այլ դեսպանագնացության մասին անգամ կարելի է ենթադրել Վանական վարդապետի եղբորորդու՝ Մարգարեի[20] թողած հիշատակարանի հիման վրա:

1269 թ. Հռոմում ավարտված Աստվածաշնչի հիշատակարանում գրիչ *Մարգարեն* շատ ավելի է ծավալվում և շարադրում թե՛ 1239-1240-ական թթ. Հռոմ ժամանած պատվիրակության ճակատագիրը և թե՛ իր ժամանակի դրությունը. «Ի յամի եաւթն հարիւրերորդի, ութ և տասսեներորդի (1269) թըւականութեանս Հայոց տոմարիս, յորում ժամանակի հովուէր զուղղափառութիւն հաւատոյս քրիստոնէութեան վերադիտողական իշխանութեամբ ճշմարիտ աթոռակալ Լուսաւորչին մերո տէր Յակոբոս[21] աստանօր յանգ եղեալ կատարեցաւ աստուածախօս մատեանս ի... յակաւաւոր մայրաքաղաքիս Հռոմ... ի Հանգստարանիս Հայոց... Նոցաւ, որ առաջագոյն աշխատեալ են ի Տունս, զի ոմանք ի յանցանէ... հանգեալ են ի Քրիստոս, և ոմանք՝ գնացեալ յաշխարհն իւրեանց... *Եւ որք ի յայժմու ներկայս բնակեալ են ի Տունս, փառագուարճ քահանայք, անբիծք և անարատք, բարեշուք ծերունիքն Գրիգորն և Առաքեալն, և սոքա ևս որ մանկական տիոք արիանաւն ընդդէմ բազմահնար ախտիցն* Բելիարայ՝ Ստեփաննոսն և Կարապետն, Խաչատուրն և Յովհաննէսն, Թորոսն և Եղիազարն, և Վարդան Արևելցին»:

Այս խմբից առանձին թվարկվում են Հռոմում գտնվող Հայաստանի այլ գավառներից ժամանած հայերը նա՝ թվով 26 անձնավորություն, որոնց համար ասվում է, թե «Սոքա են բնակիչք Տանս ի յայժմուս, որք թողեալ զաշխարհ իւրեանց և զազգ, զտունս և զհայրենիս, եկեալ պանդխտանան ի դուռն սուրբ առաքելոցս Պետրոսի և Պաւղոսի, և

ակն ունին յուսոյն յաւիտենից և անապատում հանգստեանն»: Հիշատակարանում նշվում է նաև, թե «հանդերձ այսոքիւք և կանայք պատուականք, և պարկեշտ պառաւունք կան բնակեալ ի Տուին, աղբատ և աղքատացեալք»[22]:

Մեկ կարևոր հավելում ևս կատարվում է վերոբերյալ հիշատակարանում. գրիչը հանգստություն է մաղթում «ամենայն հայադաւան ննջեցելոցն», իսկ այնուհետև՝ «Այլ և ձեր աղաւթիւք և բարեխօսութեամբ Սուրբ Աստուածածնին և սուրբ առաքելոցն Պետրոսի և Պաւղոսի և ամենայն սրբոց՝ երկնաւորաց և երկրաւորաց, և Սրբոյ Յովաննու Կարապետին՝ խաղաղութիւն տայցէ մերում աշխարհին և ազատեսցէ ի ծառայութենէ այլասեռիցն, կազդուրեցուսցէ, կարողացուսցէ և հաստահիմն արասցէ և զբնակիչք Տանս Հռոմայ օրհնեսցէ բարեգութն Աստուած»[23]:

Այս թվարկումից արդեն հստակ է, որ եթե Հռոմ ժամանած հայերի խմբի անդամների մի մասը վերադարձել էր հայրենիք, ապա մնացողները ոչ միայն այլևս մտադիր չէին վերադառնալու, այլև համալրվում էին նոր ներգաղթողներով և համակերպումի ու սպասման մեջ էին: Նկատենք, որ այս տասնամյակից էլ սկսում է հայերի զանգվածային ցրումը Իտալական քաղաքներում, հիմնադրվում են հայկական եկեղեցիներ, ձևավորվում է իտալահայ գաղթօջախը:

1272 թ. հուլիսի 31-ին Փերուժ (Perugia) քաղաքում հիմնադրված Ս.Մատթէոս եկեղեցին 1273 թ. հուլիսի 2-ին պաշտոնապես օծվում է որպես հայոց եկեղեցի[24]: 1279 թ. Կիլիկիայի Լևոն թագավորը ձեռագիր ճաշոց է նվիրել այդ եկեղեցուն. «Լեւոն՝ շնորհաւք Աստուծոյ եւ աւգնականութեամբ նորին թագաւոր Հայոց, որդի հանգուցեալ արքային Հեթմոյ, վասն խնդրոյ Յոհաննիսի քահանայի, պարգեւեցաք զԺամագիրքս գայս իւր եկեղեցւոյն Սուրբ Մատթէոսի Աւետարանչի, որ է ի Փերուժ քաղաք, ի յիշատակ մեր եւ նախնեացն մերոց, ի թուականութեանս Հայոց ԷՃԻՀ (1279)»[25]:

Փերուժ քաղաքի հայերի՝ Ս.Հովհան Սկրտչի կարգին հետևելը, որ արձանագրել է Ջ.Կազագրանդեն և դա իրավացիորեն ընկալել որպես ազգայինի դրսևորում (այն կապելով Տարոնի Ս.Կարապետի կամ Գլակա անապատի հոչակի հետ)[26], մատնացուցում է որոշակի հայկական գաղթօջախի կազմավորման սկիզբ, հայկական մտածողության պահպանման միտում՝ իտալական հողի վրա: Փերուժի զուգահեռը մենք տեսնում ենք արդեն Ջենովայում, որտեղ հայոց եկեղեցին (հիմն. 1308 թ.) կրում էր Ս.Բարդուղիմեոս առաքյալի անունը[27]:

Այսպիսով, իտալահայ գաղթօջախի կազմավորումը պետք է տեղադրել XIII դդ. կեսերին, որի համար բնորոշ են դառնում սպասումն ու հավատը, սպասում վերադարձի ու նաև պայքար՝ հանուն ազգային գոյության:

XIV դ. հայկական գաղթօջախներ ենք տեսնում արդեն Իտալիայի շատ քաղաքներում՝ Հռոմ, Պիզա, Վենետիկ, Սալեռնո, Ջենովա, Բոլոնիա և այլն:

Ծանոթագրություններ

1 Գաղթօջախների դասակարգմանը, նրանց ստեղծմանն ու գնահատմանն են նվիրված վերջերս լույս տեսած մի շարք ուսումնասիրություններ: Տե՛ս, մասնավորապես, Վ.Բարխուդարեան. Հայկական գաղթավայրերը (առաջացումը, նշանակութիւնը), «Էջեր հայ գաղթավայրերի պատմութեան», Երևան, 1996, էջ 1-19: **B.L.Zekiyan**, In mergine alla Storia, Dal fenomeno dell' emigrazione verso un nuovo concetto dell' identita' e dell' integrazione etnoculturale, "Ad limina Italiae", a cura di B.L.Zekiyan, Venezia, 1996, pp. 267-286.

2 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Կ.Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 240:

3 Տե՛ս **G.Dédéyan**, Les arméniens en Occident (fin Xe - debut XIe siècle), "Occident et Orient au Xe siècle", Paris, 1979, pp. 124-133; **B.L.Zekiyan**, Le colonie Armene del medio evo in Italia e le Relazioni culturali Italo-Armene [Materiale per la Storia degli Armeni in Italia], "Atti del Primo simposio internazionale di arte Armena", Venezia, 1978, pp. 813-851.

4 Գարեգին կաթ. Յովսէփեան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 935-938; Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար, կազմ. Ա.Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 216-217:

5 Գ.Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 939-942: Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 218-219:

6 Տպագրության մեջ գրված է «հայրապետութեան» (տե՛ս նույն տեղում, էջ 224): Այդ տարիներին Ստեփաննոս Ղազարովանեցին եղել է առաջնորդը «տանս հայոց հանգստարանի», որի «հայրապետիւը» հիշատակված է նաև ոմն Մխիթարի գերեզմանին կանգնեցված խաչքարի վրա. «Ի ՈՂԼ թուիս հաոց կանգնեցաւ խաչս ի բարեխաւսութիւն Մխիթարայ եւ ծնողաց իւրոց ի հայրապետաև Ստեփաննոսի Ղազարայվանեցո որք երկրպագէք յիշեցէք յաղաւթս» HAEC CRUX CONSECRATA EST: Տե՛ս Ղազարյանների ընտանիքի մասին՝ Ղ.Ալիշան, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս և միութեան նոցա ընդ հռոմէական եկեղեցւոյ ի փլորենտեան սիւնհոդոսի, Վենետիկ, 1878, էջ 54-55: Ա.Պալճեանը աղճատել է հռոմէական եկեղեցւոյ ի փլորենտեան սիւնհոդոսի, Վենետիկ, 1878, էջ 54-55: Ա.Պալճեանը աղճատել է տեղանունը, վերջինս դարձնելով անձնանուն՝ «Ղազար Ստեփանոս Աբբայ Վանեցի». իրականում Ղազարովանքը գոյություն ունի և գտնվում էր Տարոնում (իմա՝ Մշո Ս.Առաքելոց վանքը):

7 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 224:

8 Նույն տեղում, էջ 313: Նույն այս Թորոս Արևելցին կամ Գանձակեցին 1268 թ. Հռոմում կազմել է մի ժողովածու ևս, որից կատարված ընդօրինակությունը պահվում է Օքսֆորդում:

9 Տե՛ս, մասնավորապես, Պ.Մուրադյան. Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 63-64, 121:

10 Տե՛ս Я.М.Свет, После Марко Поло, М., 1968, с. 8. **G.Soranzo**, Il papato, l, Europa cristiana e I tartari, Milano, 1930, pp. 30-35. **K.-E.Lupprian**, Die Beziehungen der Papste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres briefwechsels, Citta del Vatikano, 1981, SS. 50-77.

11 Ի.Տաքաղուա, Վրաստանը Եվրոպայի արխիվներում և գրադահոցներում, հ.I, Թբիլիսի, 1984, էջ 85 (վրացերեն):

12 Տե՛ս անդ:

13 Կիրակոս Գանձակեցու դիպուկ բնորոշմամբ՝ «Ընդ այն ժամանակս թագաւորութիւնն վրաց նուաղեալ էր, զի էր ընդ ձեռամբ կնոջ, որում անուն էր Ռուզուդան, դուստր Թամարին, բոյր Լաշային, թոռն Գիորգեայ... վարէր զիշխանութիւն թագաւորութեանն ի ձեռն զօրագլխացն Իւանէի, և որդոյ իւրոյ Գիորգեայ... վարէր զիշխանութիւն թագաւորութեանն ի ձեռն զօրագլխացն Իւանէի, և որդոյ իւրոյ Սւագին, և Շահնշահի՝ որդւոյ Զաքարէի, և Վահրամայ և այլոցն» (Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 238):

14 Ա.Շահնազարյան, Վահրամյանների իշխանությունը, Երևան, 1990, էջ 111, 165-166:

15 Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 270:

16 Տե՛ս անդ, էջ 294: Դժվար է ասել, թե Վարդան Արևելցին ե՞րբ է ճշգրիտ ոխտավարությամբ եղել Երուսաղեմում, որ պատմում է Կիրակոս Գանձակեցին՝ առանց թվականը նշելու, սակայն հայտնի է նաև, որ 1238 թ. «Կոստանդնի կաթողիկոս ընդ կաթողիկոսին Ասորւոց երթայ յԵրուսաղէմ՝ յուխտ» (Հ. Դեւոնդ վ. Մ.Ալիշան, Սիսուան, Վենետիկ, 1885, էջ 554): Խոսելով Կիլիկիայում Վարդան Արևելցու կրթական աշխատանքով զբաղված լինելու մասին, Փ.Անթաբյանը այդ ժամանակաշրջանը թվագրում է 1240-1251 թթ. (տե՛ս Փ.Անթաբյան, Վարդան Արևելցի. կյանքն ու գործունեությունը, Բ, Երևան, 1989, էջ 24-25):

17 Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 294: Լ.Խաչիկյան, Կոստանդնի Բարձրբերդցու խրատական Թուղթը, առաքված Արևելյան Հայաստան, 1251 թվականին, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958, 4, էջ 268-269:

18 Տե՛ս Մ.Բարխուտարեանց, Արցախ, Բագու, 1895, էջ 191:

19 Տե՛ս անդ, էջ 192: Արձանագրությունը, Ս.Բարխուդարյանի հավատմամբ, այլևս չկա տեղում և հայտնի է Ս.Ջալալյանցի և Մ.Բարխուդարյանցի հրատակությամբ. «Աստուծոյ շնորհիւն. ես Կոստանդնին եմ

21 Հակոբ Ա.Կղայեցի (1268-1286 թթ.):
22 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 368-369:
23 Անդ, էջ 369:
24 Տե՛ս **B.L.Zekiyan**, op. cit., pp. 865-868. **G.Traina**, Materiali sulla presenza armena nella Perugia medievale, "Ad limina Italiae", p. 98.
25 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 489: Համմ. **B.L.Zekiyan**, op. cit., p. 847; **G.Casagrande**, S.Matteo degli Armeni nel contesto insediativo-religioso di Perugia [sec. XIII-XV], "Ad limina Italiae", pp. 115-127.
26 Տե՛ս **G.Casagrande**, op. cit., p. 118.
27 Տե՛ս Վ.Յովհաննէսեան, Հայ եկեղեցի մը Նեմովայի մէջ, «Բազմավէպ», 1958, էջ 175-180:

Լավրենտի Հովհաննիսյան

ԳՐԱԲԱՐԻ ԲԱՌԱՐԱՆՆԵՐՈՒՄ ՉԳՐԱՆՑՎԱԾ ԲԱՌԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ
(ըստ V դարի մատենագրական տվյալների)

Հայ բառարանագրությունը ըստ ամենայնի արտացոլել է գրաբարի բառային կազմը: Բառարանագիրների ուշադրության կենտրոնում է եղել հատկապես V դ. մատենագրությունը, որովհետև այն հայ գրավոր խոսքի առաջին արտահայտությունն էր՝ բազմաժանր ու բազմաբնույթ գրականությամբ, բնականաբար, նաև հարուստ բառապաշարով, որն իր ազդեցությունն է թողել հետագա շրջանի գործերում: Պակաս կարևոր չէ նաև այն հանգամանքը, որ այդ դարում էր թարգմանվել Աստվածաշունչը, որի բառապաշարի արտացոլումը բառարանագիրների առաջնահերթ խնդիրն էր: Բնականաբար, կարևորվում են հատկապես այն բառարանները, որոնցում բառահոդվածները բնագրային վկայություններով են, բացատրություններն ու բառի վկայության ժամանակը՝ հավաստի: Այդ տեսակետից անգնահատելի է հատկապես «Նոր հայկազյան բառարանը» (ՆՀԲ): Վերջինիս, ինչպես նաև «Հայկազյան լեզվի առձեռն բառարանի» (ԱԲ) հրատարակումից հետո էլ ուսումնասիրողների պրպտուն ջանքերով ի հայտ բերվեցին բազմաթիվ նոր բառեր, որոնք տեղ չէին գտել գրաբարի բառարաններում: Այսպես կոչված նորահայտ բառերի հայտնաբերման, քննության գործում մեծ է Ա.Վարդանյանի, Ն.Բյուզանդացու և Հ.Աճառյանի վաստակը: Հ.Աճառյանի «Արմատական բառարանում» հիմնականում տեղ են գտել նախորդ բառարաններից դուրս մնացած բառերը:

Ըստ արժանվույն գնահատելով երախտավոր բառարանագիրների ու բանասերների վաստակը՝ պետք է ասել, որ այդ բնագավառում անելիք դեռ կա: V դ. մատենագրության բառապաշարի քննության ընթացքում գտել ենք ավելի քան երկու հարյուր բառ, որոնք բառարաններում ավանդված չեն: Խոսքը հունաբան հայերենի արհեստական բառածների մասին չէ, այլ՝ հայերենի բառակազմական կաղապարներով կազմված բառերի կամ օտար փոխառությունների: Ինչու՞ են այդ բառերը դուրս մնացել բառարաններից. կարելի է թվարկել մի շարք պատճառներ.

ա) Բառարանագիրների ձեռքի տակ չեն եղել մի շարք ձեռագրեր:

բ) Չեն եղել քննական բնագրեր:

գ) Բառերի մի մասը պարզապես վրիպել է բառարանագիրների ուշադրությունից:

Նորահայտ բառերի զգալի մասը թարգմանական գրականությունից է, և դա պատահական չէ, քանի որ այն իր ծավալով և թեմատիկայով ավելի ընդգրկուն է, և ապա՝ V դ. ինքնուրույն գրականությունն ավելի խորն ու բազմակողմանիորեն է ուսումնասիրված թե՛ բանասիրական, թե՛ լեզվաբանական և թե՛ այլ հայեցակետերից: Իհարկե, չարձանագրված բառեր կան և ինքնուրույն գրականությունից: Բերենք մեկ օրինակ Մովսես Խորենացուց, որը հետաքրքրական է հատկապես բառիմաստի տեսակետից. «Եւ կալաւ զաշխարհս մեր... ամս քսան և վեց. և յետ նորա որդի նորին, որ անուանեցաւ Շապուհ, որ լսի *Արքայամանուկ*»[1]: Բառարաններում *արքայամանուկ* բառը չկա: Ըստ երևույթին բառարանագիրներն այն դիտել են որպես հատուկ անուն:

Արքայամանուկ-ը իրանական Šāhpuhr-ի (šāh «արքա», puhr/puh «որդի») պատճենում-թարգմանություն է: Այս բառն ուշագրավ է այլ առումով. ի հայտ է գալիս *որդի* «մանուկ» իմաստը, որը ԱՔ-ն չի նշում, իսկ ՆՀՔ-ի վկայած օրինակներում այդ իմաստը հստակ չէ:

Ներկայացնենք մի քանի բառեր որոշ դասակարգումներով: Նյութը քաղված է հիմնականում Եւսեբիոս Եմեսացու, Եփրեմ Ասորու գործերի թարգմանություններից. կան օրինակներ նաև այլ թարգմանական երկերից:

I Նորահայտ բառերի բառաձևային յուրահատկությունները

1. Բառակազմության տեսակետից նորահայտ բառերն առկայանում են զանազան կաղապարներով. ա) նախածանցավոր ձևեր՝ *անգրական* «չգրված», *անապանցական* «ամուրի», բ) վերջածանցավոր բառեր՝ *լրթական, նպաստական, գորենական, ատեցիկ, պատուաստիկ, պաշտօնիկ, երեկի*, գ) արմատական կամ որպես այդպիսին գիտակցվող բառեր՝ *ժիել* «ժխտել», *բարուր* «հողագործ», *սրտիլ* «շվի», դ) բարդ բառեր՝ *ինքնաչու, խորաբուն, կանխանկար, կրկնածին, չեւահաս, մշակապետ, մատարկել*...

2. Միավորներ, որոնք զուտ բառային տարբերակներ են:

Գրաբարում *տեղ*-ը և *եղ*-ը (սեռական՝ ետեղ) բառակազմական տարբերակներ են. *եղ*-ը նվազ հաճախական է հատկապես վերջադաս կիլուռության դեպքում: *Ճակատետղ* և *հանգստետղ* բառերը բառարաններում արձանագրված չեն: «Ի *ճակատետղի* ընդարձակ ելէք» (Եփրեմ Ասորի)[2]: ԱՔ-ն և ՆՀՔ-ն ունեն *ճակատատեղ* ձևը: *Ճակատետղ*-ը պատահական կիլուռություն չպետք է համարել. Եփրեմ Ասորու նույն գործում հանդիպում ենք մի այլ օրինակի՝ *ժամանակետղը*. «Գեղեցիկ *ժամանակետղը* քաղաքին, ահա եղեն կարկառք-կարկառք»[3]: Հրատարակիչը ծանոթագրում է. «Պակասէ ի բառգիրս»: Դարձյալ նույն բնագրում կա *ժամասակետղ* ձևը «... ի մի սուրբ *ժամասակետղ* եղեն բոյնք գերեզմանք նոցունց ի վախճանի...» (ըստ հրատարակչի՝ «նոր բառ, այլուստ, անծանօթ»): *Ժամասակետղ*-ը կարելի է թերևս ուղղել՝ *ժամասագետղ*. դա այլ հարց է: Փաստն այն է, որ *եղ* բաղադրիչով ի հայտ են եկել նոր բառեր: Ի դեպ, այդ նույն բաղադրիչով *հանգստետղ* բառն առկա է Եփրեմ Ասորու մեկ այլ գործում՝ «Կցուրդներում». «Եւ ի հանգստեան խափանին լալիք եւ զբաւսանք, ի մտանել իւր ի չէն *հանգստետղ*»[4]: ՆՀՔ-ն և ԱՔ-ն չունեն նաև *հանգստատեղ* ձևը:

Ստենահատոյց բառով վկայված է երկու օրինակ (Եփրեմ Ասորի). «Կոխեաց զծերս իբրեւ զհասեալս, եւ զերիտասարդս իբրեւ զկայծեալս, *Զստենահատոյցս* իբրեւ զվաղահասս, եւ զտղայս իբրեւ զաւշարակս»[5]: «Զի որ արար զնոսա յդիս, արասցէ զնոսա մանկունս: Որ արարն *ստենահատոյցս*, արասցէ զնոսա պատանիս: Որ արարն զնոսա երիտասարդս, արասցէ զնոսա ծերս և ալեւորս»[6]: Բառարաններն ունեն *ստենահատոյց* ձևը՝ «կրծքից կտրած»:

3. Բարդ բառեր, որոնց համապատասխանները ներկայանում են մեկ հոմանիշ բաղադրիչի փոփոխմամբ:

Ինքնաչու: Բառարաններն ունեն *ինքնախաղաց* ձևը, թեև ներքոհիշյալ վկայության մեջ երկու հոմանիշն էլ առկա են. «...*ինքնաչու*, ինքնախաղաց... զզարդս ծածկէին»[7]: Հավանորեն ԱՔ-ն նկատի չուներ վերոհիշյալ օրինակը, այլապես *ինքնաչու*-ն էլ կբառարանագրվեր:

Կանխանկար. «Երեսուն առ երեսուն, զի կատարեսցի *կանխանկար* աւրինակ»[8]: Բառարաններում ավանդված է *նախանկար*-ը:

Հանդարտակոխ. «... որ մեղմագնաց եւ *հանդարտակոխն* ոտիւք խափանեաց զկառամարտիկս»[9]: Եմեսացու ճառի այս հատվածն ընդգրկված է Սեբերիանոսի ԺԱ ճառում, որտեղ *հանդարտակոխ*-ի փոխարեն *հանդարտագնաց* է:

Թիկնակալ. «Ու՞ր էին արդեւք գունդք հեծելոց վառելոց և սպառազէնք նահատակաց, որ միշտ վերջապահք *թիկնակալք* էին նոցա ի թշնամեաց»[10]: Բառարաններն ունեն *թիկնապահ* ձևը:

Փոքր-ինչ խախտելով այս ենթադասակարգման սկզբունքը՝ ներկայացնենք մի քանի բառեր, որոնք, ըստ երևույթին, հաճախական չեն եղել գրավոր խոսքում և բառարաններում էլ չկան:

Անձրեւակիր. «Այլ մեք զծիածանն գիտեմք զի յանձրեւաց ցածնուլ լինի, յորժամ արեգական զճառագայթս ընդդէմ *անձրեւակիր* ամպոցն արկանիցէ»[11]:

Ողջաբաղ. «Փոխանակ կենդանի անձանց, ահա լի՛ է մեռեալ մարմնովք: Էի են տունք քան զգերեզմանս, *ողջաբաղ* եւ ողորմ մեռելովք»[12]:

Կարճագաւակ. «Ոչ ետես մայր զսիրելի իւր եւ ոչ *կարճագաւակ* զմիամաւր իւր»[13]: *Կարճագաւակ* նշանակում է միակ որդի ունեցող մայր:

Սրտառաջ. «Եւ եհար զարքայն Իսրայէղացւոց ընդ մէջ *սրտառաջացն* և ողնափողին... և թափ եհան»[14]: Զոհրապյան Աստվածաշնչում *սրտառաջ*-ի փոխարեն լանջ հոմանիշն է. «Եհար զարքայն Իսրայէլի ընդ մէջ թոքոցն և լանջացն»: *Սրտառաջ*-ը բառարաններում վկայված չէ:

II Նորահայտ բառերի իմաստային-գործառական յուրահատկությունները

1. Տարածքային տարբերակներ:

Գրաբարը թեև միասնական գրական լեզու էր, այնուհանդերձ հենց V դ., անշուշտ, կային գրական նորմից շեղումներ՝ բարբառային-տարածքային տարբերակներ: Ներքոհիշյալ բառերը թերևս այդ բնույթի են:

Արմատակալել. «Քանզի որ ի հեթանոսաց հաւատացեալքն *արմատակալեալ*, կռոպեալ համարէին զիրէական հաւատացեալսն»[15]: Ղարաբաղի բարբառում այսօր էլ գործածական է *տրկրտրկալիլ* (*տակոի* «արմատ») բառը:

Արդի մի շարք բառարաններում և խոսակցական լեզվում գործածվում է *գիրդ* «կտրուկ, միանգամից» բառը: Գրաբարի բառարաններն այն չեն վկայել: Ներքոհիշյալ օրինակներում թերևս այդ բառն է՝ -ի- մակբայակերտ ածանցով. «Զոր աւրինակ *գրդի* որ երթիցէ քարի, քարին ինչ ոչ ստնանէ, այլ զիւր գլուխն ողջ ոչ ապրեցուցանէ»[16]: -Ի- ածանցով հանդիպում ենք և *երեկի* ձևին (համմտ. Ղարաբաղի բարբառում *յրրկէ* «երեկ»). «Եւ աստ է տեսանել նորագործ նորանշան որս. որ *երեկի* որսացեալ, այսաւր զայլս որսայ»[17]:

Ժիել «ժխտել, մերժել». «...յորժամ տեսին զլոյսն ծագեալ՝ ժխտեցին, *ժիեցին* զյայտնութիւնն»[18]:

Ծիրաքաղ. «...զի ոչ եթէ մոռանամք՝ զոր առաջի արկաքդ, այլ այժմիկ *ծիրաքաղ* արարաք վասն ձերոյ...»[19]: Եթե գրչագրական սխալ չէ կամ հետին գրություն, ապա բառարաններում ավանդված *ծայրաքաղ*-ի կողքին V դ. առկա է եղել բարբառային *ծիրաքաղ*-ը:

Անշուշտ, ժողովրդախոսակցական են *ածեմ* բաղադրիչով կազմված հետևյալ բառերը:

Ոտնածեմ «պարել». «...եւ *զոտնածել* կաքաւչաց եւ մատամբքն զնուագն յարիւնել»[20]: Գրաբարում հաճախական է *կաքաւել*-ը (որից՝ կաքաւութիւն, կաքաւիչ), *պարել*-ն էլ վկայված է V դարից, բայց թերևս այն ուներ «խմբապար, չուրջպար» իմաստը:* *Ոտնածել*-ը եզակի վկայություն է:

---

* Դատելով հին վրացերենում ունեցած կիլուռումից՝ «խաղալ է» նշանակում: *Ծանոթ. խմբ.*

Տարեւածեմ, հոմանիշ է *տարուբերեմ*-ին. «Մարմնոյ բարի է միայնում տան, քանզի ոչ *տարեւածեն* զնա ցանկութիւնք»[21]:

2. Բառեր, որոնք ուշագրավ են ստուգաբանական-բառաքննական դիտարկումների տեսակետից:

Պատման «չափ, պայման»: Վկայված է Ոսկեբերանի մի գործում. «...նուազագոյն քան զնոսա արար զսա չափով, մարմնով փոքր ինչ հասակաւ *պատման*»[22]: Իզուր է բանասեր Ե.Դադյանը փորձում ուղղել՝ պայման: *Պատման*-ը և *պայման*-ը նույն բառերն են, երկուսն էլ իրանական փոխառություն, բայց տարբեր սկզբնաղբյուրներից. *պատ*-ով ձևերը ենթադրում են պարթևական աղբյուր (համմտ. պատգամ, պատկեր, պատմուճան...), իսկ իրանական *pət*-ի համապատասխան pay ձևերը միջին պարսկերենից են (համմտ. պայազատ, պայուսակ...):. *Պատ* բաղադրիչով հայերենի իրանական փոխառությունները շատ են, և դրանց շարքում պետք է բառարանագրել նաև *պատման*-ը:

Սրտիմ «երաժշտական գործիք»: Վկայված է Եփրեմ Ասորու «Կցուրդներում». «*Սրտիմս* հարկանեն երիտասարդք եւ ջնարաւորք երգեն ջնարիւք. երգեցիկք փողովք իրեանց»[22]: Իմաստի և ձևի տեսակետից ակնհայտ զուգահեռներ են ռուս. свирель, բուլղ. свирóл «շվի» (սլավոներեն *svьr-ից) բառերը, սակայն որոշակի բան չենք կարող ասել բնիկ հայերեն լինելու կամ փոխառության բուն աղբյուրի մասին:

Ապարանաւոր «ապարանքի ձև ունեցող, հսկա»: Վկայված է Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայում». «Եւ արդ՝ զի՞նչ մարքթասցուք զմտաւ ածել եւ կամ խորհել զշինածաձեւ և *ապարանաւոր* կերպարանաց փղի, մեծ եւ ահագին գազանին»[24]: «Վեցօրեայի» մի շարք ձեռագրերում մեզ հետաքրքրող բառը *ապարանագաւոր* է, որը կա ՆՀԲում և ԱԲ-ում: Ճիշտ է վարվել «Վեցօրեայի» քննական բնագիրը կազմող Կ.Մուրադյանը՝ *ապարանագաւոր*-ի փոխարեն դնելով *ապարանաւոր*-ը: Վերջինս հիմնավորվում է համատեքստի բովանդակությամբ, նաև *շինածաձև* հոմանիշի առկայությամբ: Ի դեպ, *շինածաձև* բառն էլ բառարաններում չկա, այլ կա *շինուածաձև*՝ նկատի ունենալով Կեսարացու համապատասխան օրինակը: Նշենք, որ Ն.Բյուզանդացին լրացված ՆՀԲ-ում նույնպես առաջարկում է *ապարանաւոր* ձևը[25]:

Սգածք. «Իբրև ի վերայ մեռեալ եղբարց ձերոց, թուխս սգոյ զգեցայք, բայց ոչ հանդերձս թուխս զոր զգենուն *սգածք* վասն մեռելոց...»[26]: Հրատարակիչը ծանոթագրում է. «*Սգածք* չիք ի բառգիրս, եթէ չէ՛ ինչ վրիպակ գրչի, փխե. սգազգածք»: Մեր կարծիքով *սգածք*-ը վրիպակ չէ. այն կազմված է *սուգ* և *ած*(ել) բաղադրիչներից և նշանակում է «սգացող, սուգ ասող»: Նշենք, որ ԱԲ-ն ունի այս բառի բայական ձևը՝ *սգածիմ* «սուգ մտնել, սգող»:

Ստայլել. «Եւ այլ եւս կամէի զայսպիսի աստուածականաց ճառել. քանզի չիք յագուրդ զԱստուծոյ պատմել. եւ ոչ *ստայլել* եւ ձանձրանալ ի քրիստոսական խաւսից»[27]: Ն.Ակինյանը կարծում է, որ սխալ գրություն է և պետք է ուղղել՝ *մմայլել* «կշտանալ, յագել»[28]: Բառը կարելի է վրիպակ չհամարել և ընդունել *ըստ* + *այլել* կազմությունը՝ «խորթանալ, օտարանալ» նշանակությամբ: *Ըստ-ստ* անցման համար համմտ. *ըստանձնել-ստանձնել*:

Մաղմաղ. «Հաց կսկուծ, որ նկանն կոչի եւ լինէր այսպէս. սալ ջեռուցանէին, յորոյ վերայ զճարպն թացեալ՝ անաստառ անդ դնէին, եւ ապա *մաղմաղ* ի վերայ արկանէին»[29]: Դևաբաղի բարբառում այսօր էլ գործածական է *մղղմղղ* «կամաց, հանդարտ»: Այս իմաստն է և գրաբարում: Բառը թերևս բնիկ հնդեվրոպական է՝ *mel արմատից, որից՝ *մեղմ, մալեմ*:

Մեկ հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ խոսել բոլոր այն նորահայտ բառերի շուրջ, որոնք քաղել ենք V դ. մատենագրությունից: Այստեղ փորձել ենք ներկայացնել ոչ թե բառարանային ամբողջ նյութը, այլ դրա այն մասը, որ ուշագրավ է բառիմաստի, բառակազմության, գործառության ոլորտների, ստուգաբանական դիտարկումների տեսակետից: Առաջարկվող դասակարգումներն էլ որոշ չափով կարող են պայմանական լինել, ստուգաբանությունները՝ վիճելի:

Նորահայտ բառերը կարևորվում են գրաբարի բառապաշարի ուսումնասիրության առումով, դրանք արժեքավոր տվյալներ են հրատարակվելիք պատմական բառարանի համար՝ ի մասնավորի V դ. բառապաշարը ըստ կարելվույն լիակատար ներառելու համար: Ավելացնենք, որ գրաբարի բառարաններում ավանդված հարյուրավոր բառեր հետհինգերորդդարյան կամ նույնիսկ հետգրաբարյան վկայություններով են, այնինչ դրանց առաջին գործածությունը V դարից է, իսկ պատմական բառարանի համար էական է բառի գործածության ժամանակագրական ճշգրտումը:

Ծանոթագրություններ

1 Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Աբեղեան եւ Ս.Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 216:
2 Ս.Եփրեմի Ասորւոյ Վիշտասան ասացուածք վասն Նիկոմիդեայ քաղաքին, «Սիոն», 1930, 2, էջ 56:
3 Նույն տեղում, 1928, 7, էջ 222:
4 Կցուրդք Ս. Եփրեմի Խորին Ասորւոյ, հրատ. հանդերձ ներածութեամբ Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, Վիեննա, 1957, էջ 7:
5 Նույնի՝ Վիշտասան, «Սիոն», 1928, 6, էջ 187:
6 Նույն տեղում, 1929, 6, էջ 189:
7 Եւսեբիայ եպիսկոպոսի Եմեսացւոյ Ճառք, հրատ. Ն.Ակինեանի, «Հանդէս ամսօրեայ», 1956-1959, Ճառ ԺԱ, 1959, 1-4, էջ 23-24:
8 Նույն տեղում, Ճառ Ե, 1957, 8-10, էջ 361-362:
9 Նույն տեղում, Ճառ ԺԳ, 1959, 9-11, էջ 323-324:
10 Աբրահամու Խոստովանողի Վկայք Արեւելից, բարգմ. յասորական՝ աշխ. Գ.Տէր-Մկրտչեանի, Էջմիածին, 1921, էջ 71:
11 Եւսեբիոսի Եմեսացւոյ Մնկնութիւնք ութամատեան գրոց Աստուածաշնչին, աշխ. Հ Վահան վ. Յովհաննէսեան, Վիեննա, 1980, էջ 49:
12 Եփրեմ Ասորի, Վիշտասան, «Սիոն», 1928, 4-5, էջ 158:
13 Նույն տեղում, 1928, 7, էջ 220:
14 Բ Մնաց. ԺԸ 33:
15 Եւսեբիոս Եմեսացի, Ճառք, Ճառ ԺԱ, էջ 9-10:
16 Նույն տեղում, Ճառ Բ, 1956, 9-12, էջ 403-404:
17 Նույն տեղում, Ճառ Ը, 1958, 5-9, էջ 169-170:
18 Նույն տեղում, Ճառ ԺԳ, էջ 335-336:
19 Երանելւոյն Կիւրղի Երուսաղէմայ Հայրապետի Կոչումն ընծայութեան, Վիեննա, 1832, էջ 52:
20 Եւսեբիոս Եմեսացի, Ճառք, Ճառ ԺԳ, էջ 355-356:
21 Եփրեմ Ասորի, Կցուրդք, էջ 5:
22 Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի Մնկնութիւն թղթոցն Պաւղոսի, հ.1, Վենետիկ, 1862, էջ 867:
23 Եփրեմ Ասորի, Կցուրդք,էջ 6:
24 Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան, աշխ. Կ.Մուրադյանի, Երևան, 1984, Ճառ Ը, էջ 309:
25 Տե՛ս Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, սրբագրուած և ճոխացուած Ն.Բիւզանդացիի ձեռքով, հրատ. պատրաստեց Մ.Մինասյանը, Ա, Ժնեւ, 1990:
26 Եփրեմ Ասորի, Վեշտասան, «Սիոն», 1930, 2, էջ 55:
27 Եւսեբիոս Եմեսացի, Ճառք, Ճառ Գ, 1957, 3-5, էջ 117-118:
28 Տե՛ս անդ, ծանոթ. 92:
29 Նույնի, Մնկնութիւնք, էջ 182:

Սուսաննա Գրիգորյան

ԲԱՌԵՐԻ ԱՅԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Բառի ուղիղ, ուղղակի իմաստ, ապա անուղղակի, երկրորդվող, այլաբանական իմաստներ. այս բարդ եւ հետաքրքիր երեւույթի բացատրության ճանապարհին մի բան պարզ է. բառիմաստի բոլոր նոր երբեքանգնելում պահպանվում է նրա նախնական իմաստը, եւ այս նախնական իմաստի դիտարկումների շուրջն է, որ բառը գործածության նոր ոլորտներ է ստանում: Այլ կերպ ասած, եթե բառը դնենք կենտրոնում, ապա բառի եւ նրա նշանակությունների կապը կարելի է դիտարկել սարդոստայնի տեսքով, որն ամբողջությամբ հյուսված է մեկ թելով, եւ այն ընդհանուր առմամբ մեզ է ներկայանում իբրեւ ներդաշնակ մի կառույց:

Եվ այնուամենայնիվ, ինչպե՞ս է սկսում բառի երկրորդային իմաստների մշակումը: Այստեղ պարզորոշ մի սահմանագիծ կա. մի կողմում իր, առարկա եւ նրա հետ ուղղակի կապված գործողություն, ասենք՝ ոտք եւ քայլել, աթոռ եւ նստել, աչք եւ տեսնել եւ այլն, մյուս կողմում՝ այսպես կոչված սոցիալական հարաբերություններում խաչաձեւվող դիտարկումներ, որտեղ աթոռը եւ նստելը, օրինակ, կարող են դառնալ պաշտոն նշանակող կամ հակառակ՝ պաշտոնանկ եղող եւ կամ ինչ-որ դիրքի հասնող մարդու, կամ այդ գործողության խորհրդանիշ:

Բառի երկրորդային կամ այլաբանական իմաստի դիտարկումը միջնադարում սովորական երեւույթ է եղել՝ մեծապես պայմանավորված այն հայտնի հանգամանքով, որ ողջ միջնադարյան գրականության զգալի մասի ակունքը քրիստոնեական հոգեւոր գրականությունն էր: «Առակաւոր բան» – այս արտահայտությունը V դարից սկսյալ սովորական է դառնում նաեւ հետագա ամբողջ մեկնողական գրականության հեղինակների համար: Մեկնիչների համար «առակաւոր բանը», ինչպես հետագայում ամրագրում է նաեւ «Սուրբ Գրոց բառարանը», ունի գրեթե այն բոլոր իմաստները, որոնք նախանշվում են հենց Սուրբ Գրքում: «Սուրբ Գրոց բառարանը» բերում է հետեւյալ իմաստները. 1. «...առակ բառը կը նշանակէ երբեմն ճշմարիտ պատմութիւն», 2. «...քնութենէ առնուած օրինակ եւ նմանութիւն», 3. «...երբեմն եւս կը նշանակէ բուն առակ», 4. «...կը նշանակէ նաեւ մթին եւ այլաբանական խօսքերով բացատրուած ճշմարտութիւն»: Այս բացատրությունում նույնպես երեւում է, որ այն, ինչ հետագայում ձեռք է բերում խորհրդանշական կամ այլաբանական իմաստ, սկզբում նմանության նպատակ հետապնդող օրինակ է ծառայում: «Սուրբ Գրոց բառարանը» շարունակում է. «Առակ մը մեկնելու համար պէտք է նկատել նախ անոր ճշմարտութիւնը եւ բուն նպատակը: Առակին մասնաւոր պարագաներն իբրեւ այլաբանութեան զարդ նկատուելու են: Առակին ամէն մանր պարագան մեկնելու ջանալ, եւ հոգեւոր, այլաբանական իմաստ հանել անկէ, կրնայ մեծամեծ մոլորութեանց տանիլ»[1]:

Այսպիսով, առակավոր խոսքի կառուցվածքի առաջին աստիճանը ընկալելի է համընդհանուրի համար, մինչդեռ նույնը չի կարելի ասել 2-րդ եւ 3-րդ աստիճանների մասին, որոնք կրում են սուբյեկտիվ բնույթ: Ավելին, «այլաբանութեան զարդ» համարվող մասնավոր պարագաների մանրակրկիտ բացատրության ջանքերը կարող են տանել խրթին, բարդ եւ խճողված այլաբանության:

«Առակաւոր խօսքի» կիրառությունը հայ միջնադարում պարզաբանելու համար բերենք Սուրբ Գրքի «Առակաց» գլխի Համամ Արեւելցու, Ներսես Լամբրոնացու եւ Գրիգոր Տաթեւացու մեկնությունների զուգահեռը, երբ, մի կողմից, ունենք հենց V դ. շրջանառության մեջ դրված «առակավոր խօսքի» դասական օրինակ, ապա՝ տարբեր դարերում, մասնավորապես IX, XII և XIV դդ., դրան նորից անդրադարձած երեք հեղինակների մեկնությունները:

Համամ Արեւելցու «Առակաց մեկնութիւն»-ը կենդանի եւ աշխույժ ոճով գրված ոչ շատ ծավալուն մի աշխատություն է, որն սկսվում է «Առակաց գրքի» հանրահայտ, առաջին իսկ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զիրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ» տողի մեկնությամբ:

«Առակաց գիրքը», ինչպես արդեն նշեցինք, այլաբանական շերտերով հարուստ «առակաւոր խօսքի» դասական օրինակ է, եւ եթե Արեւելցին իր մեկնության մեջ գերազանցեր չափը, ապա արդյունքում մենք կունենայինք «Սուրբ Գրոց բառարանում» նշված մոլորության մեջ ընկած մի հեղինակի, մինչդեռ ուշադրության կենտրոնում պահելով Սուրբ Գրքի բարոյախոսությունը՝ Համամ Արեւելցին համեմատությունների, դարձվածների, փոխաբերական խոսքի դիպուկ կիրառություններով ստեղծում է բարոյախրատական, գեղարվեստական եւ այլաբանական շերտերի միահյուսմամբ մի մեկնություն: Շատ հաճախ փոխաբերության կամ այլաբանության դիմելիս Արեւելցին ինքն է ցույց տալիս անցումը ուղղակի իմաստից փոխաբերականին: Այսպես, համեմատելով անգործունյա մարդու աղքատանալը իր հոգեւոր բարիքների համար չանհանգստացող մարդու վիճակի հետ, Արեւելցին գրում է. «Մինչեւ յե՞րբ անկեալ կաս ով վատ... եւ հասանէ քեզ օր վախճանին իբրեւ զգառն ուղեւոր աղքատութեան, զոր օրինակ աղքատացն մերկութենէ անգործութիւնն, սոյնպէս եւ անգործն ի բարեացն աղքատանայ զվերջին աղքատութիւնն եւ մերկ ի մեծ ի ձմերանին լինի, ուր փախուստ ոչ գոյ»[2]:

Արդյունքում ունենք «անգործն ի բարեացն աղքատանայ» արտահայտությունը, որ համարժեք է ժամանակակից հայերենի «հոգով աղքատ» դարձվածին: Մեկ ուրիշ համեմատությամբ Արեւելցին շրջանառության մեջ է դնում «ծակ կարաս կրել» դարձվածը, որ դարձյալ ժամանակակից հայերենում զուգահեռ ունի. խոսքը «մաղով ջուր կրելու» մասին է, որով փաստվում է անօգուտ աշխատանք կատարելը: «Որ ունի գկին շուն, – գրում է Արեւելցին, – անմիտ է, քան զայն, որ ծակ կարաս կրէ կամ ի ջրհոր խոր ջուր կամ զգառն պտղոց մայրն տնկէ...»[3]:

Այս ճանապարհով, ահա, Արեւելցին ստեղծում է փոխաբերական խոսքի փայլուն օրինակներ: Խրատական բնույթի են Արեւելցու մեկնության ամփոփումները. «Մի՛ ձկտիր ի հանգանակս մսավաճառաց, զի ամենայն արբեցող եւ բոզաբոյծ[4] աղքատասցի»[5], «Ճրագ ամբարշտաց շիջցի»[6]:

Ներսես Լամբրոնացու աշխատությունը, ի տարբերություն նախորդի, ծավալուն է, գրված շուրջ 300 տարի հետո: Մեկնությունն ամբողջությամբ խոհափիլիսոփայական ընդգծված երանգով աստվածաբանական, միաժամանակ՝ գեղարվեստական բարձր շնչով գրված երկասիրություն է: Լամբրոնացին երբեմն պատմական բացատրությունների փորձ է կատարում, եւ այս իմաստով բառի բացատրությունը դառնում է նաեւ ինչ-որ առումով բառիմաստի պատմություն, որտեղ ուրվագծվում է նաեւ անցումը բառի ուղղակի իմաստից փոխաբերականին եւ այլաբանականին: Այս առումով հատկանշական է «իմաստասիրութիւն» բառի նրա կիրառությունն ու բացատրությունը: Նրա կարծիքով մարդը անցել է ճանաչողության մի շարք փուլեր՝ սկսած շրջապատող

աշխարհի երեւույթների ըմբռնումից մինչև գանազան գիտությունների եւ վերերկրային երեւույթների հասու դառնալը. «Արդ՝ իմաստութիւն էր հելլենացւոցն, որով ձկտեցան ի լուսաւորացս շաւիղս. յերկրային նիւթոց որոշմունք, ի բնութեանս տեղեկութիւն, յորս ներակրթութեամբ ստացան բազում իրաց կանխագիտութիւն: Իմաստութիւն է եւ զանազան արհեստից գիւտք, զի իմացող միտքն շարժէ զզգայարանս... ո՛ետ կանանց իմաստութիւն ոստայնանկութեան: Իմաստութիւն է եւ բանից ընդրութիւնք եւ բացատրութիւնք ստուգութեան ի ստութենէն... Իսկ տիրապէս եւ կատարեալ իմաստութիւն է մտացն հպելն յԱստուած եւ յիմացականսն»[7]:

Փոխաբերական եւ այլաբանական անցումների ժամանակ Լամբրոնացին հաճախ դիմում է «նման», «այսինքն», «իբր» մեկնող բառերին, որոնք արդեն իսկ հուշում են, որ դրանց հաջորդելու է մեկնություն կամ բացատրություն, ինչպես, օրինակ, հետեւյալ հատվածը, որ մեկնում է Առակաց գրքի «եկեսցէ իբրեւ զկարապետ աղքատութիւն քո» արտահայտությունը. «այսինքն աղքատութիւնդ յառաքինութենէ նախընթաց եւ աւետաւոր լինի քեզ»[8]:

Միանշանակ է, որ փոխաբերության կամ այլաբանության ճանապարհին հաստատագրված օղակը համեմատությունն է, որով կարելի է գնալ փոխաբերության կամ այլաբանության, անգամ մթագնած եզրերի բացատրությանը: Լամբրոնացու երկն ունի բազմաթիվ այդպիսի «հասունացած» համեմատություններ, որոնց հաջորդում է կամ կարող է հաջորդել փոխաբերություն: Փոխաբերական արժեք ունեն հետեւյալ հատվածները. «Հասուցանէ... ի կատարեալ պտուղ սրտին»[9], «Քրիստոսի իմաստնացեալն առ Աստուծոյ հայեցուածսն եւ վերին գիտութիւն»[10], «Որչափ մարմնոյ ննդութիւն ծանրանայ, իմաստութեան լոյս յիւր ակնկալութեան հասատ եւս պայծառանայ»[11], «Իսկ որ անզգամաց կցորդի, ոչ բաբչի այլ ապականեալ բարքն ի չար բանիցն, տա պտուղ դառնութեան»[12]:

Գալով *Գրիգոր Տաթեւացու «Լուծմունք առակացին»*, պետք է նշել, որ այն շարադրված է այդ հեղինակին հատուկ ոճով, այսինքն՝ ամփոփելով նախորդներից ստացած ժառանգության արդյունքները, նա միաժամանակ նոր խոսք է ասում այն բնագավառում, որը քննության նյութ է դարձնում: Նա այս մեկնության մեջ հարազատ է մնում մեկ այլ սկզբունքի եւս, այսինքն՝ նախ կատարում է տեսական հարցադրումներ, տալիս ընդհանրացված բնորոշումներ, ապա անցնում է նյութի քննությանը, բերում դրանց գործնական կիրառությունները: «Ի՞նչ է առակը եւ ինչո՞ւ են խոսում առակներով» հարցին Տաթեւացին տալիս է հետեւյալ պատասխանը. «Առակն այն է, որ այլով զայլ ինչ ուսուցանեն, որպէս առակ սերմանն եւ այլն: Եւ սա ի չորս բաժանի, այսինքն նոյնով զնոյն (սա յայտնի է). այլով զայլ (սա առակն է). նոյնով զայլ (սա բարառնութիւնն է), եւ այլով զնոյն (սա վկայութիւնն է)»[13]:

Ի տարբերություն օրինակի, որը, ըստ Տաթեւացու, առարկայական է (իրօք է), առակը՝ բանիւ է: Իսկ թե ինչու են խոսում առակներով, նա պարզաբանում է, որ «առակաւոր խօսքը» հաստատուն է ու լավ է մտապահվում եւ հեշտալուր լինելու պատճառով է ընտրվել իբրեւ մանկանց, այսինքն՝ երիտասարդներին խրատելու միջոց: Երկրորդ՝ «իմաստիւք լսեսցեն» եւ երրորդ՝ ներքին իմաստները ծածկված է պահում անարժաններից: Իսկ ընդհանրապես՝ առակը «ուսուցանէ մեզ զբարոյական առաքինութիւնս»[14]:

Ինչպես նշեցինք, տեսական հարցադրումներին Տաթեւացին հաճախ զուգորդում է դրանց հմուտ կիրառությունները: Թեւավոր խոսքի են վերածվում նրա ամփոփումները, ինչպես, օրինակ, «Աստուած յԱստուծոյ ծնանի, եւ մարդ ի մարդոյ»[15], «Մերկ ձեռն հրացեալ երկաթի ո՛չ օգնէ»[16]

Մեր կարծիքով, հետաքրքրությունից զերծ չէ նաեւ այն, որ «առակաւոր խօսքին» որեւէ հատվածում հաճախ պարփակված են նաեւ ժամանակի գիտելիքները այս կամ

այն բնագավառի վերաբերյալ: Այսպես, օրինակ, համեմատելով մարդկային միտքը և վերընթաց բարձրացող ջուրը, Տաթեւացին գրում է. «Ինպէս ջուր շուրջանակի խողովակաւ պնտեալ ի վեր ելանէ, միտք պնդեալ ժուժկալութեամբ ի վեր ի բարձունս ելանէ»[17]: Կամ՝ «Զփտեալ առամն հանեն, զի մի այլքն ապականեսցեն»[18], «Գայլն ի ծերութեան իւրում առաւել խորամանկէ», «Քար անկեալ ի ծով ոչ դադարի մինչեւ իջանէ յատակս նորա»[20]: Սրանք բոլորն էլ փոխաբերական նպատակ հետապնդող մտքեր են:

«Ամենայն պատուական իր ի բարձր տեղւոջ է»[21], – գրում է Տաթեւացին: Մեր հայրերի կողմից բառի նկատմամբ միշտ երկյուղած եւ հարգալից վերաբերմունք է եղել: Հավանաբար, ամենապատվական «բանը» նրանց համար իսկապես խոսքն է (իմա՝ բառը) եղել, որ դարձյալ կարիք ունի դրվելու ամենաբարձր տեղում:

Ծանոթագրություններ

1 Բառարան Սուրբ Գրոց, հանդերձ պատկերօք, աշխարհացուցօք եւ տախտակօք, Կ.Պոլիս, 1881, էջ 47:
2 Համամայ Արեւելցւոյ Մեկնութիւն առակաց, Մ.Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. 1151, էջ 13ա:
3 Անդ, էջ 40ա:
4 Այս բառը, ինչպես եւ հաջորդ հատվածում հիշատակված *բոզորտող* բառը արձանագրված չեն ոչ մի բառարանում, հետեւաբար կարելի է ենթադրել, որ դրանք հենց իր՝ Համամ Արեւելցու կերտած բառերն են:
5 Անդ, էջ 47բ:
6 Անդ, էջ 49ա:
7 Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն առակաց, Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. 1144, էջ 3բ:
8 Անդ, էջ 160 բ:
9 Անդ, էջ 2 բ:
10 Անդ, էջ 2ա:
11 Անդ, էջ 25բ:
12 Անդ, էջ 85բ:
13 Գրիգոր Տաթեւացի, Համառատ հատորումն յառակաց գրոցն Սողոմոնի, ի լուսաւոր բանից մեծին Ներսէսի Լուծմունք առակաց, Մ.Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. 5869, էջ 89ա:
14 Անդ, էջ 325ա:
15 Նոյնի՝ Գիրք հարցմանց, Կ.Պոլիս, 1729, էջ 272.
16 Նոյնի՝ Գիրք որ կոչի Ոսկէփորիկ, Կ.Պոլիս, 1746, էջ 19:
17 Նոյնի՝ Գիրք քարոզութեան, Ամարաս, Կ.Պոլիս, 1741, էջ 416:
18 Անդ, էջ 310:
19 Նոյնի՝ Գիրք քարոզութեան, Ջմեռան, Կ.Պոլիս, 1740, էջ 284:
20 Անդ, էջ 296:
21 Նոյնի՝ Գիրք հարցմանց, էջ 662:

Հասմիկ Մկրտչյան

ՀԱՅԵՐԻ ԵՎ ՄԵԼՔԻՏՆԵՐԻ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ

Հայ առաքելական եկեղեցու և քրիստոնյա-արաբական հին եկեղեցական հայմայրերի /մելքիտ, հակոբիկ, նեստորական, դպտի, մարոնի/ միջև փոխհարաբերությունների պատմությունը վաղ միջնադարից մինչև մեր օրերը, դեռևս առաձին, ամբողջական ուսումնասիրության նյութ չի դարձել, թեև նրա առաձին շրջաններին նվիրվել են որոշ ուսումնասիրություններ:

Սույն հոդվածի հիմնական նպատակը ոչ թե զուտ միջեկեղեցական կապերի կամ դավանաբանական խնդիրների, այլ, նախ և առաջ, այն մշակութային առնչությունների լուսաբանումն է, որոնք գոյություն են ունեցել հայերի և "քրիստոնյա արաբների" միջև: Սակայն քանի որ զուտ կրոնական, միջեկեղեցական հարաբերությունները միջին դարերում կարևոր դեր էին խաղում՝ նպաստելով կամ, ընդհակառակը, խոչընդոտելով մշակութային կապերի առաջացմանը, ապա առանց առաջինների ուսումնասիրության հնարավոր չէ ճիշտ պատկերացում կազմել վերջիններիս մասին:

Անհրաժեշտ է ճշտել նաև, թե ինչ նկատի ունենք "քրիստոնյա արաբներ" բնորոշմամբ: «Խոսքը վերաբերում է ոչ միայն նրանց, ովքեր արաբական ծագում ունեն, այլև բոլոր նրանց, ովքեր, լինելով արաբ կամ արաբացած, արամեացի կամ պարսիկ, ապրել և աշխատել են մահմեդական երկրներում՝ արաբական տիրապետության ներքո, ճիշտ այնպես, ինչպես, մեր օրերում, Սիբիայում կամ Իրաքում ապրող և այդ երկրների հպատակներ հանդիսացող հայերը կամ քաղդեացիները դիտվում են որպես արաբներ»[1]: Այսպիսին է իրենց՝ քրիստոնյա արաբների կարծիքն այդ մասին:

Հայերը և քրիստոնյա արաբները դարեր շարունակ ապրել են կողք-կողքի՝ պատմական Հայաստանում, Կիլիկիայի Հայկական թագավորությունում, Սիրիայում, Լիբանանում, Պաղեստինում, Իրաքում, Եգիպտոսում և մյուս արաբական երկրներում, ուր հնուց ի վեր գոյություն են ունեցել և առ այսօր գոյություն ունեն բազմաթիվ հայկական գաղթավայրեր: Նման երկարատև համագոյակցությունը հանգեցրել է նրան, որ նրանց պատմությունը, մշակույթը և ճակատագրերը, կարելի է ասել, մասամբ միահյուսվել են:

Ինչպես և պետք էր սպասել, հայագիտության մեջ համեմատաբար հանգամանորեն են ուսումնասիրված հայերի առնչությունները հակոբիկյանների հետ. դարեր շարունակ միաբնակ հայերը սերտ կապերի մեջ են եղել, նախ և առաջ, միաբնակ ասորիների, այսինքն՝ հակոբիկյանների հետ, և մշակութային արժեքների փոխանակում տեղի է ունեցել, ամենից հաճախ, նրանց հետ: Իսկ ինչ վերաբերում է մելքիտներին և նեստորականներին, այսինքն՝ երկաբնակներին, ապա Հայոց եկեղեցին նրանց հանդեպ ցուցաբերել է պակաս հանդուրժողականություն, որը թելադրված է եղել իր անկախությունը և ազգային ինքնությունը պահպանելու ձգտմամբ: Դա, իհարկե, խոչընդոտել է փոխադարձ մշակութային կապերի սերտացմանը, սակայն, այդուհանդերձ, չի կարելի ասել դրանց իսպառ բացակայության մասին:

Հայերի հետ սերտորեն առնչվել են նաև միաբնակ դպտիները, ինչպես նաև մարոնիները: Այլ կերպ ասած, մշակութային կապեր գոյություն են ունեցել փաստորեն բոլոր դավանանքներին պատկանող քրիստոնյա արաբների և հայերի միջև, սակայն դրանց պատմության շատ էջեր առ այսօր մնում են քիչ ուսումնասիրված կամ բոլորովին չուսումնասիրված:

Մելքիտ[2] եկեղեցու գոյության սկզբնական շրջանում Հայոց եկեղեցին, պիտի ենթադրել, անհանդուրժողական վերաբերմունք է ունեցել նրա նկատմամբ: Հայկական աղբյուրներում *մելքիտ* բառը չի հանդիպում, կարելի է գտնել միայն "քաղկեդոնականներ" անորոշ հորջորջումը[3], որով, ի դեպ, անվանվում են երկաբնակներն ընդհանրապես, առանց զանազանության՝ ըստ ազգային պատկանելության: Այդ իսկ պատճառով մելքիտներին վերաբերող տեղեկությունները հայկական աղբյուրներում հազվադեպ են ու կցկտուր, և երբեմն, երբ խոսվում է ընդհանրապես քաղկեդոնականների մասին, դժվար է որոշել, թե հատկապես ո՛ր քաղկեդոնականների մասին է խոսքը: Հայկական և օտար աղբյուրների տվյալների համադրումը թույլ է տալիս որոշ պատկերացում կազմել միջին դարերում հայերի և մելքիտների փոխհարաբերությունների վերաբերյալ:

Այսպես, ասորական աղբյուրների /Դիոնիսիոս Թելմահրացի, IX դ., և Միխայիլ Ասորի, XII դ./, ինչպես նաև XIII դ. հայ պատմագիրներ Վարդանի և Մխիթար Այրիվանեցու վկայությամբ, IX դ. սկզբին մելքիտները փորձ են կատարել Հայաստանում արմատավորելու քաղկեդոնականությունը, սակայն դիմադրության են հանդիպել ոչ միայն հայերի, այլև հակոբիկյան ասորիների կողմից, որոնք, միանալով հայերին, ձախողել են այդ փորձը: Դա տեղի է ունեցել հետևյալ կերպ: 812 թ. Երուսաղեմի մելքիտ պատրիարք Թովմասը /807-821 թթ./ հանձնարարել է Թեոդորոս Աբու Կուռային՝ քաղկեդոնականության եռանդուն ջատագովին, ուղերձ հղել միաբնակ հայերին, հորդորելով նրանց ընդունել քաղկեդոնականությունը: Հայոց իշխան Աշոտ Մսակեր Բագրատունին /մեռ. 826 թ./, ստանալով այդ ուղերձը, իր մոտ է հրավիրում Թեոդորոս Աբու Կուռային: Սակայն հայոց իշխանը միաժամանակ ճամակով դիմել էր նաև հակոբիկյան վարդապետ Հաբիբ իբն Խիդմա Աբու Ռայթային /ըստ հայկական աղբյուրների՝ Բուրէտ/, ցանկանալով իմանալ նրա կարծիքն այդ մասին: Աբու Ռայթան Աշոտ Բագրատունու մոտ է ուղարկում հակոբիկյան սարկավագապետ Նաևա Մծբինացուն, որը հաղթում է Թեոդորոս Աբու Կուռային կրոնական բնույթի "բանավեճ-մենամարտում" և դրանով իսկ "հայերին փրկում մոլորությունից": Եվ մելքիտ ջատագով Աբու Կուռան, ամոթահար եղած, ստիպված է լինում ձեռնունայն հեռանալ Հայաստանից:

Ն.Մառի կարծիքով, «Միջագետքյան քաղկեդոնականության հետ հայ քաղկեդոնականության ունեցած կապի մասին է վկայում Թեոդորոս Աբուկուռայի՝ Խառանի եպիսկոպոսի հայտնի առաքելական ուղերձը դեպի Հայաստան»[4]: Ըստ Վ.Հարությունովա-Ֆիդանյանի, «IX դ. քաղկեդոնականները, հաստատվելով Հյուսիսային Հայաստանում, փորձ արեցին հաղթանակի հասնել և կենտրոնականում», որի մասին է վկայում Թեոդորոս Աբու Կուռայի քարոզը՝ ուղղված Աշոտ Բագրատունուն[5]:

Եվս մեկ մելքիտ գործչի /կամ, հնարավոր է, մի քանի գործիչների/ Հայաստանում գտնվելու մասին են վկայում արաբական աղբյուրները /ինչպես քրիստոնյա-արաբական, այնպես էլ մահմեդական-արաբական/՝ Իբն ան-Նաղիմը /X դ./, Իբն ալ-Կիֆտին /XII դ./, Իբն Աբի Ուսայբիան /XII դ. վերջ-XIII դ./, Բար Հեբրեոսը /XIII դ./[6]: Նշված աղբյուրները հաղորդում են, որ մելքիտ հայտնի գիտնական, բարգմանիչ և բժիշկ Կոստա իբն Լուկա Բաալբեքցին[7] /820-912 կամ 913 թթ./ հրավիրվել է Հայաստան Սանհարիբի /այսինքն՝ Սենեքերիմի/ կողմից՝ գիտական-բարգմանական գործունեություն ծավալելու համար: Այստեղ նա մնացել է մինչև իր մահը և այստեղ էլ թաղվել: Ի նշան մեծարանքի, նրա գերեզմանի վրա կառուցվել է դամբարան՝ նման թագավորների և

հոգևոր առաջնորդների դամբարաններին: Արաբ պատմագիրները հաղորդում են նաև, որ Կոստա իբն Լուկան իր հետ Հայաստան է բերել բազմաթիվ գրքեր՝ տարբեր ածանց համար, որոնց թվում է եղել նաև ոմն Աբու-լ-Ֆիտրիֆ ալ-Բիտրիկ[8], այսինքն՝ Եվգենիոսի հայր Պատրիկը /Ֆիտրիֆ արաբերեն նշանակում է «ազնվազարմ», ինչպես և հունարեն Եվգենիոս անունը/: Արդյո՞ք այս Աբու-լ-Ֆիտրիֆ ալ-Բիտրիկը, եթե դատելու լինենք ըստ նրա «հունանման» անվան, նույնպես մելքիտ չի եղել: Եվ արդյո՞ք Կոստայի բերած գրքերի թվում չի եղել նաև կրոնական բնույթի, այսինքն՝ քաղկեդոնական գրականություն:

Հայկական աղբյուրներում այս ամենի մասին ոչինչ չի ասվում[9]: Նախքան հետագա դատողություններին անցնելը, անհրաժեշտ է ճշտել, թե ո՞վ է արաբական աղբյուրների հիշատակած Սեներերիմը: Ն.Մառը նրան նույնացնում է Վասպուրականի թագավոր Սենեքերիմի հետ, նշելով նրա կառավարման հետևյալ տարիները՝ 1003-1024 թթ.[10]: Միաժամանակ նա հղում է Ղ.Հովնանյանին, /որն, ի դեպ, առաջինն է ուշադրություն դարձրել Կոստայի՝ «հայ իշխանի մը մօտն եկած» լինելու փաստին/, տարակուսանք հայտնելով այն կապակցությամբ, որ, ըստ Ղ.Հովնանյանի, Կոստան վախճանվել է 923 թ.[11]: Վ.Վարդանյանը համաձայնվում է Ն.Մառի նույնացման հետ[12]: Ա.Տեր-Ղևոնդյանը գրում է. «Կոստա իբն Լուկան... այցելել է Հայաստան և վայելել Վասպուրականի Արծրունիների հովանավորությունը», չկոնկրետացնելով, սակայն, թե Արծրուններից հատկապես ո՞ւմ մասին է խոսքը[13]: Սակայն Սենեքերիմ Արծրունու իշխանության տարիները /ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների՝ 968-1021 թթ./ և Կոստայի կյանքի տարիները համեմատելիս ի հայտ է գալիս անհամապատասխանություն:

Ասորական աղբյուրները վկայում են, որ Կոստան եղել է արաբական նշանավոր փիլիսոփա, բժիշկ և մաթեմատիկոս ալ-Քինդիի ժամանակակիցը /որի մասին հայտնի է, որ նա ապրել է 805 և 873 թթ. միջև/ և ողջ է եղել նաև Աբբասյան խալիֆ ալ-Մուկթադիր Բիլլահի /908-932 թթ./ օրոք[14]: Այդպիսով, ակնհայտ է, որ կամ արաբական աղբյուրները ճիշտ չեն անվանում այն Արծրունու անունը, որը հովանավորել է Կոստային /ինչը քիչ հավանական է/, կամ էլ, բացի հիշյալ Սենեքերիմ Արծրունուց, գոյություն է ունեցել ևս մի Սենեքերիմ Արծրունի՝ առաջինի անվանակիցը և Կոստայի ժամանակակիցը[15]:

Հետաքրքիր է այն հանգամանքը, որ քրիստոնյա-արաբական բոլոր հինգ եկեղեցական համայնքներից հենց մելքիտներն են ամենամեծ հետաքրքրությունը ցուցաբերել Ագաթանգեղոսի "Պատմության" /ինչպես նրա ընդարձակ, այնպես էլ համառոտ խմբագրության՝ "Վարք Գրիգոր Լուսավորչի"/ նկատմամբ: Մելքիտական հայտնի Ս. Կատարինե վանքում /Եգիպտոս, Սինայ/ պահվում են այդ գրական հուշարձանի մի քանի արաբերեն ձեռագրեր: Ինչպես պարզել են ուսումնասիրողները՝ թե՛ ընդարձակ, թե՛ համառոտ խմբագրությունների արաբերեն թարգմանություններն արվել են հունարեն բնագրերից, որոնք էլ, իրենց հերթին, թարգմանված են հայերենից: Արաբերեն թարգմանություններն արվել են, ինչպես ենթադրվում է, IX-X դդ., մելքիտական միջավայրում[16]:

Կիլիկյան Հայաստանում մելքիտների և հայերի փոխհարաբերությունների մասին մեզ հասած տեղեկությունները նույնպես քիչ են: Երբեմն կարելի է անուղղակի տեղեկություններ քաղել ձեռագրերի հիշատակարաններից, ինչպես, օրինակ, կիլիկյան բժիշկ Ֆարաջ Ասորու "Բժշկարան ձիոյ" երկի հիշատակարանից: Այսպես, Ֆարաջը գրում է. «...Եւ եմ ազգաւ և հաւատով ասորի, աստուածապաշտութեամբ կատարեալ ուղղափառ: Եւ աշխատեցայ բարգմանել զբժշկական և զիմաստասիրական գիրքս ի մայրաքաղաքս Սիս», «...հրամանաւ քրիստոսասէր արքային հայոց Սմբատայ իմաստնո...»[17] /այսինքն՝ 1296-1298 թթ./:

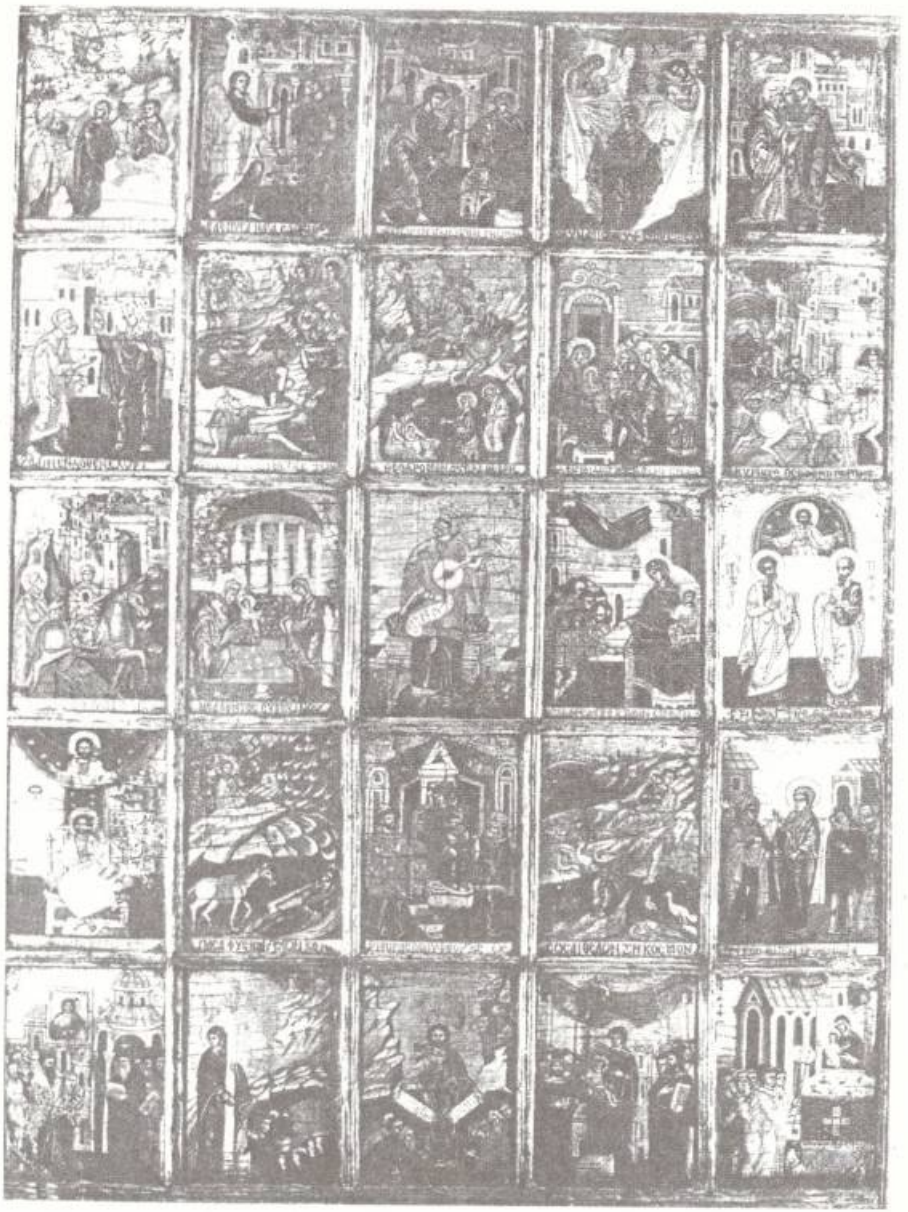
Այն, որ Ֆարաջն իրեն անվանում է «ազգաւ և հաւատով ասորի», հուշում է մեզ, որ «կատարեալ ուղղափառ» արտահայտությունը պետք է հասկանալ որպես «միաբնակ», այսինքն՝ հակոբիկյան: Ֆարաջի ծգտումը՝ ընդգծելու իր պատկանելությունը հակոբիկյան եկեղեցուն, հակադրելով իրեն՝ որպես «կատարեալ ուղղափառի», մյուս ուղղափառներին՝ քաղկեդոնականներին, խոսում է այն մասին, որ միաբնակ հայերի վերաբերմունքը մելքիտների նկատմամբ կիլիկյան շրջանում նս շարունակել է մնալ ոչ սերտ:

Սակայն Կիլիկիայի Հայկական թագավորության անկումից հետո /1375 թ./ իրադրությունը փոխվում է: Սկսվում է հայերի արտագաղթը Կիլիկիայից: Արտագաղթածների մի մասը հաստատվում է Սիրիայում, հատկապես Հալեպ քաղաքում, դրանով իսկ նպաստելով այստեղ ավելի վաղ հիմնված հայկական գաղթավայրի հայերի թվի աճին:

Ուշ միջնադարում հայ-մելքիտական մշակութային առնչությունների վառ արտահայտությունն է մի շարք հայ նկարիչների՝ Մուսաուվիրների ընտանիքի չորս սերնդի ներկայացուցիչների /XVII-XVIII դդ./, ինչպես նաև Հանինա Երուսաղեմցու /XVIII դ./ ստեղծագործությունը: Մուսաուվիրները դավանանքով եղել են մելքիտ և իրենց մեծ ավանդն են ներդրել մելքիտների մշակութային ժառանգության ստեղծման գործում: Մուսաուվիրների ընտանիքի ավագ ներկայացուցիչը Յուսուֆ ալ-Մուսաուվիրն[18] է /արաբերեն՝ "Հովսեփ-Նկարիչ"/: Նա ծնվել և ապրել է Հալեպում: Սերտորեն կապված է եղել մելքիտական հնուելկտուալ շարժման ներկայացուցիչների հետ, որի ղեկավարն էր Մելես Քարմեն /հետագայում՝ մելքիտ պատրիարք Եվթիմիոս II/, եղել է վերջինիս աշակերտը: Քարմեի մահից հետո Յուսուֆը դարձել է պատրիարք Մակարիոս III Հալեպցու «հոգևոր աշակերտը»: Եղել է բահանա, գերազանց տիրապետել հունարենին և արաբերենին: Հունարենից արաբերեն է թարգմանել մի շարք գրքեր: Լինելով հոյակապ գեղագիր և տաղանդավոր նկարիչ, ընդօրինակել և ծաղկել է մի շարք արաբերեն ձեռագրեր: Պատրիարք Մակարիոս Հալեպցու՝ դեպի Ռուսաստան կատարած հանրահայտ ճանապարհորդությունից հետո մելքիտ եկեղեցու առաջնորդը միտք է հղացել ստեղծել մելքիտական սրբապատկերներ, որոշ հետազոտողների կարծիքով, ռուսական սրբապատկերների ուժեղ ազդեցության տակ[19]: Հալեպ վերադառնալուց հետո պատրիարք Մակարիոսը Յուսուֆ ալ-Մուսաուվիրին հանձնարարել է նկարել առաջին մելքիտական սրբապատկերները: Այդպիսով, Յուսուֆը դարձել է մելքիտական սրբանկարչության և, մասնավորապես, վերջինիս Հալեպյան դպրոցի հիմնադիրը[20]: Նա վախճանվել է 1660 և 1667 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում: Նրա աշխատանքները պահվում են Սիրիայի որոշ մելքիտական եկեղեցիներում և մասնավոր անձանց հավաքածուներում /Հալեպ, Բեյրութ/:

Յուսուֆի որդին՝ Նեմեհը /կամ Նիմաթուլլահը/, նույնպես եղել է քահանա և նկարիչ: Նա ևս ծնվել և, հավանորեն, իր ողջ կյանքն անց է կացրել Հալեպում, սակայն նրա սրբապատկերները գրված են Սիրիայով մեկ: Նրա գործերը վերաբերում են 1694-1722 թթ.: Նրա ամենահայտնի գործերի թվին է պատկանում "Աիեղ դատաստանը", նկարված 1694 թ. /այժմ պահվում է մելքիտական Բալամանդի Աստվածամոր վանքում, Կյուրա, Լիբանան/, այնուհետև կրկնօրինակված իր որդու՝ Հանանիայի հետ միասին, Հալեպի Ս.Քառասուն մանկունք հայկական եկեղեցու համար /1708 թ./, ուր և գտնվում է առ այսօր[21]:

Հանանիան՝ Նեմեհի որդին, սովորել է, անկասկած, իր հոր մոտ, և նրանց նկարելաոճերը այնքան նման են իրար, որ թվում է, թե երբեմն նրանք աշխատել են միասին: Հանանիան եղել է սարկավագ: Նրա նկարները պահվում են Կյուրայում /Լիբանան, Բալամանդի Աստվածամոր վանք/ և Բեյրութում /Նիկոլա Սուրոկի բան-



Յուսուֆ ալ-Մուսաուվիր, Հիմն Սուրբ կույսի, մինչև 1667, Բեյրութ, Ացրի Ֆարաոնի հավաքածու



Նեմեհ, Աիեղ դատաստան (դրվագ) (1694 ?), Լիբանան, Կյուրա, Բալամանդի Աստվածամոր վանք

գաբան/: Նրա "Ս.Գևորգ" գործը պահվում է Հալեպի Ս.Քառասուն մանկունք հայկական եկեղեցում:

Ջիրջիսը՝ Հանանիայի որդին, սարկավագ է եղել: Դատելով ըստ նրա գործերի մեծ թվի, որոնք հասել են մեզ, նա շատ հայտնի նկարիչ է եղել XVIII դ. երկրորդ կեսին: Հաճախ նկարել է իր միևնույն սրբապատկերի երեք-չորս կրկնօրինակներ, որոնց պահանջարկը, անկասկած, մեծ է եղել: Հալեպի Ս.Քառասուն մանկունք եկեղեցում գտնվում է Ջիրջիսի "Աստվածամայրը մանկան հետ" նկարը /1720 թ., արաբերեն մակագրությամբ/, ինչպես նաև Աստվածամոր մեկ այլ պատկեր, որը պատկանում է հայ կագրությամբ/, ինչպես նաև Աստվածամոր մեկ այլ պատկեր, որը պատկանում է հայ նկարիչ Տեր-Մկրտչի վրձնին /1663 թ./, հայերեն մակագրությամբ այն մասին, որ 1752 թ. այն վերականգնել է /«կրկին նորոգեցաւ»/ Ջիրջիս Հանանիա նկարիչը[22]:

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Մուսաուվիրները սերտ կապի մեջ են եղել Հալեպի հայ համայնքի հետ: Ֆ.Թաութելի վկայությամբ, Յուսուֆ ալ-Մուսաուվիրը , «ամենայն հավանականությամբ, Հալեպի հայկական գաղութից էր»[23]:

Երբ և ի՞նչ հանգամանքներում է Մուսաուվիրների ընտանիքը հարել մելքիտ եկեղեցուն, և արդյոք չա՞տ են եղել այդպիսի հայ ընտանիքներ Հալեպում կամ Սիրիայում: Հետագա գիտական պրպտումներն այդ ուղղությամբ, և հատկապես մելքիտական աղբյուրների ուսումնասիրությունը կարող են նոր լույս սփռել հայ-մելքիտական փոխհարաբերությունների վրա: Ակնհայտ է այն, որ *մելքիտներ* կամ *քրիստոնյա արաբներ* անվան տակ Մերձավոր Արևելքի երկրներում, մասնավորապես Սիրիայում, գոյություն են ունեցել նաև հայ-քաղկեդոնականներ, որոնց պատմությունը և մշակութային ժառանգությունը հետագա լուրջ ուսումնասիրության կարիք են զգում:

Հայ-մելքիտները, ըստ էության, քաղկեդոնականների այն երրորդ, "ասորական" խմբի ներկայացուցիչներն են, որոնց մասին գրել է Ն.Մառը: Հայ քաղկեդոնականների մշակութային ժառանգության խնդիրը, որն առաջին անգամ առաջադրվել է Ն.Մառի կողմից և այնուհետև դիտարկվել մի շարք այլ ուսումնասիրողների կողմից, դեռևս կարիք է զգում հետագա ուսումնասիրության: Մինչև այժմ համեմատաբար լավ է ուսումնասիրված բյուզանդական և վրացական կողմնորոշման քաղկեդոնականների պատմությունը, մինչդեռ նրանց երրորդ խմբի՝ ասորական կողմնորոշման հայ քաղկեդոնականների պատմությունը և մշակութային ժառանգությունը դեռևս մնում են համարյա չուսումնասիրված: Ուստի Մուսաուվիր-նկարիչների ստեղծագործության ուսումնասիրությունն այդ տեսանկյունից կարող է առաջին քայլը հանդիսանալ հիշյալ ասպարեզում:



Նեմեհ, Քրիստոս, 1698, Լիբանան, Կյուրա, Բալամանդի Աստվածամոր վանք

Մուսաուվիր-նկարիչների, հատկապես՝ Յուսուֆի ստեղծագործությունները գրավել են մի շարք հետազոտողների ուշադրությունը, սակայն մինչև այժմ դրանք դիտվել են միայն հետևյալ, մի կողմից՝ մելքիտական սրբանկարչության ուսումնասիրության, մյուս կողմից՝ XVII-XVIII դդ. հայ կերպարվեստի հետազոտության տեսանկյուններից: Մինչդեռ ակնհայտ է, որ դրանց մասին առավել ամբողջական և ճիշտ պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել դրանք ևս երկու տեսանկյունից, մի կողմից՝ հայ-քաղկեդոնականների արվեստի, մյուս կողմից՝ հայերի և քրիստոնյա արաբների մշակութային առնչությունների ենթատեքստում:

Մելքիտական եկեղեցիների համար սրբապատկերներ է նկարել նաև մեկ հայ ազգի նկարիչ՝ Հաննա Երուսաղեմցին[24] /արաբերեն՝ Հաննա ալ-Արմանի ալ-Կուդսի, այսինքն՝ «Հայազգի Հովհաննես Երուսաղեմցի»/: Դատելով ըստ նրա անվան, ծնվել է Երուսաղեմում, սակայն նրա կտավները, որոնց գերակշռող մասը պահվում է Կահիրեի ղպտական եկեղեցիներում և ղպտական արվեստի թանգարանում, վկայում են այն ղպտական եկեղեցիներում և ղպտական արվեստի թանգարանում, վկայում են այն մասին, որ նա ապրել և աշխատել է հիմնականում Եգիպտոսում: Նրա կտավները վերաբերում են 1721-1784 թթ.: Հաննայի գործերից մի քանիսի ներկայությունը մելքիտական եկեղեցիներում վկայում է այն մասին, որ նա նկարել է նաև վերջիններիս համար: Այսպես, օրինակ, նրա սրբապատկերները պահվում են Տրիպոլիի մելքիտական Ս.Նիկողայոս եկեղեցում: Արվեստաբանները պարզել են, որ Հաննա Երուսաղեմցին բաջ ծանոթ է եղել Նեմեհ ալ-Մուսաուվիրի աշխատանքներին, ինչի մասին է վկայում նրա "Ս.Գևորգի մենամարտը" /1721 թ./ սրբապատկերը, որը, անշուշտ մանրամասների տարբերությամբ, կրկնում է Նեմեհի "Ս.Գևորգի նահատակությունը" /1701 թ., Լիբանան, Կյուրա, Բալամանդի Աստվածամոր վանք/: Մ.Հազարյանի կարծիքով, բացառված չէ, որ Հաննա Երուսաղեմցին եկած լինի Հալեպ և որոշ ժամանակ այստեղ աշխատած լինի, ուր և կարող էր տեսնել Նեմեհի աշխատանքները:

Ամփոփելով վերև ասվածը, կարելի է եզրակացնել, որ հայերի և մելքիտների փոխհարաբերությունների պատմության ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նորովի մեկնաբանել մի շարք արդեն հայտնի պատմական փաստեր, ինչպես նաև հայտնաբերել որոշ նոր մշակութային երևույթներ, որոնք կարիք են զգում հետագա ուսումնասիրության:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Կ.Հեյմեի նախաբանը՝ **L.Cheikho**, Les savants arabes chrétiens en Islam, Jounieh-Rome, 1983, p. 6, note 9.

2 Տե՛ս **R.Haddad**, L' Église melkite, "Icônes Melkites", Beyrouth, 1969, p. 85. "Մելքիտ" անվան ծագումը սովորաբար կապում են 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի հետ: Մարկիանոս կայսեր կողմից ժողովի որոշումների հրապարակումից հետո Անտիոքի պատրիարքության ներսում պառակտում տեղի ունեցավ՝ միաբնակ ասորիները, որոնք մերժել էին երկաբնակությունը, **Melkoyo** /բառացիորեն՝ "Կայսերականներ"/ անվանեցին նրանց, ովքեր ենթարկվել էին կայսեր կամքին և ընդունել երկաբնակությունը:

3 Ն.Մառը մատնանշում է «պատմութիւն թագաւորին» արտահայտության գործածության մի դեպք՝ հայկական մի աղբյուրում, մելքիտ դավանանքը բնորոշելու համար: Ինչպես նա ենթադրում է, "արքայում" բառը, որ հանդիպում է հայերեն մի շարք արձանագրություններում և հիշատակարաններում, նույնպես բնորոշում է մելքիտ դավանանքը, ինչը, սակայն, դեռևս կարիք է զգում լրացուցիչ փաստարկների /տե՛ս Н.Я.Марр, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, „Византийский временник", 1906, XII, 1-4, с. 62-63/.

4 Անդ, էջ 37:

5 В.Арутюнова-Фиданян. Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи, Ереван, 1980, с. 57.

6 Տե՛ս Իբն ան-Նադիմ, «ալ-Ֆիհրիսթ», հրատ. Ֆլյոգելի և Մյուլլերի, Լայպցիգ, 1871-1872, էջ 295 /արաբերեն/: Իբն ալ-Կիֆթի, «Թարիխ ալ-հուքամա», հրատ. Լիպերտի, Լայպցիգ, 1903, էջ 262-263 /արաբերեն/: Իբն Աբի Ուսայբիա, «Ույուն ալ-անբա ֆի տաբակաթ ալ-ուտտիբա», հրատ. Մյուլլերի, Քյոնիգսբերգ, 1884, 1, էջ 244 /արաբերեն/: Իբն ալ-Իբրի, «Թարիխ ադ-դուալ», Բեյրութ, 1958, էջ 149 /արաբերեն/:

7 Նրա մասին ավելի հանգամանորեն տե՛ս **C.Brockelmann**, Geschichte der arabischen Literatur, I Suppl. Bd., Leiden, 1937, SS. 365-366; **G.Graf**, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd.2, Vaticano, 1947, SS. 30-32; **D.Hill**, Kusta b. Luka al-Baalbakki, "The Ecyclopaedia of Islam", new ed., vol. V, Leiden, 1986, p. 529.

8 Այսպես, Իբն Աբի Ուսայբիան գրում է. «...Եվ Ուրայդալլան իբն Ջիրրահին ասաց, որ Սաճհարիբը Կոստային գրավից դեպի Հայաստան, և նա մնաց այնտեղ: Եվ այնտեղ էր նաև Աբու-լ-Ղիտրիֆ ալ-Բիտրիկը՝ գիտության մարդկանցից և գիտություններից, և Կոստան նրան տարավ շատ հոյակապ գրքեր զանազան գիտությունների վերաբերյալ, բացի այն գրքերից, որ նա տարել էր ուրիշներին, բացի

նրանից: Եվ նա վախճանվեց այնտեղ, և նրա գերեզմանի վրա Սանհարիբը կառուցեց դամբարան՝ ի պատիվ նրա, նման այն դամբարաններին, որ կառուցում են ի պատիվ թագավորների և հոգևոր առաջնորդների: ...Եվ նա վախճանվեց Հայաստանում, նրա թագավորներից մեկի մոտ... » /տե՛ս Իբն Աբի Ուսայբիա, էջ 244. թարգմանությունն իմն է՝ Հ.Մ./:

9 Ղ.Հովնանյանը մատնանշում է Կոստայի անվան առ այսօր հայտնի միակ հիշատակությունը հայ մատենագրության մեջ՝ Վիեննայի Մխիթարյանց 39 ձեռագրում, որտեղ, սակայն, ընդամենը մեջ է բերվում Կոստայի, որպես թժշկի, ասածը ինչ-որ հիվանդության վերաբերյալ /տե՛ս Հ. Ղևոնդ վ. Յովնաննես, Հետազոտութիւնք նախնեաց ռամկօրէնի վրայ, Վիեննա, 1897, էջ 122, 483-484:

10 Տե՛ս Н.Я.Марр, Ани, Л., 1934, с. 68.

11 Քանի որ Ղ.Հովնանյանը չի հիշատակում որևէ արաբական սկզբնաղբյուր, ակնհայտ է, որ նա Կոստայի մասին այդ տեղեկությունները քաղել է եվրոպական հետազոտողների երկերից արաբական բժշկության վերաբերյալ: Հմմտ. Ղ.Յովնաննեան, նշվ. աշխ., էջ 116, ծան. 1:

12 Տե՛ս Վ.Վարդանյան, Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորությունը, Երևան, 1969, էջ 201:

13 Ա.Տեր-Ղևոնդյան, Հայ և բրիստոնյա արաբական մատենագրական առնչությունների պատմությունից, «Էջմիածին», 1977, ԺԱ, էջ 58:

14 Հմմտ. Իբն ալ-Կիֆտի, նշվ. աշխ., էջ 262-263, ինչպես նաև՝ Իբն Աբի Ուսայբիա, նշվ. աշխ., էջ 244:

15 Հավանական է, որ դա եղած լինի հիշյալ Սենեքերիմ-Հովհաննես Արծրունու պալը, այսինքն՝ նրա անվանակից Սենեքերիմ Արծրունին, նույն ինքը՝ Գագիկ-Խաչիկ Արծրունին /իշխ. 908-943 թթ./ /տե՛ս Հ.Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ.4, Երևան, 1948, էջ 478, ինչպես նաև՝ Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, թարգմ., ներած. և ծանոթագր. Հ.Բարթիկյանի, Երևան, 1973, ծան. 44/: Ինչպես հայտնի է, Գագիկ-Խաչիկ Արծրունին սկսեց վարել կենտրոնախույս, անջատողական քաղաքականություն հայոց Սմբատ Ա Բագրատունի թագավորի հանդեպ, երբ վերջինս, Նախճավանը կորելով Վասպուրականից, միացրեց Սյունիքին: 908 թ. Գագիկը թագ և հայոց թագավորի տիտղոս ստացավ Աստրպատականի կառավարիչ Յուսուֆից և որոշ ժամանակ նույնիսկ մասնակցեց այն կռիվներին, որ Յուսուֆը մղում էր Սմբատ Ա-ի դեմ: Ուշագրավ է այն փաստը, որ Կոստայի Վասպուրականում գտնվելու ժամանակաշրջանը հստակեցվում է այն ժամանակահատվածի հետ, երբ Բագրատունյաց թագավորության և Վասպուրականի Արծրունիների միջև ոչ մի կապ գոյություն չուներ, այսինքն՝ 908-915 թթ.:

16 Տե՛ս Ա.Տեր-Ղևոնդյան, Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը, Երևան, 1968: Նույնի՝ Հայ և բրիստոնյա արաբական մատենագրական առնչությունների պատմությունից, էջ 59:

17 Բժշկարան ձիոյ եւ առհասարակ գրասենոյ (ԺԳ դար), աշխ. Բ.Չուգասզյանի, Երևան, 1980, էջ 163:

18 Նրա մասին ավելի մանրամասն տե՛ս՝ Каталог арабских рукописей Института народов Азии, вып.3,- А.И.Михайлова, История, М., 1965, с. 130-133; А.И.Михайлова, Литевая арабская рукопись перевода греческого Хронографа XVII в., "Палестинский сборник", вып. 15, М.-Л., 1966, с. 201-207; **S.Agémian**, Introduction a l'étude des icones melkites, "Icônes Melkites", pp. 106-107; **G.Graf**, op. cit., Bd.3, Vatican, 1977, S. 113; Մ.Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը XVII-XVIII դդ., Երևան, 1974, էջ 129-132; Մ.Ղազարյան, Ա.Ստեփանյան, Հալեպի հայոց գեղարվեստը, Երևան, 1997, էջ 44-47:

19 Տե՛ս **J.Leroy**, L'icône des Stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration, "Mélanges de l' Université St.-Joseph", t.XXXVIII, 1962, pp. 357-358. Հայտնվել է և մեկ այլ կարծիք, որի համաձայն նույնքան ուժեղ տպավորություն պատրիարք Մակարիոսի վրա կարող էին թողնել և ռուսինական /կամ մոլդավական և վալախական/ սրբապատկերները (տե՛ս **V.Cândea**, Messages de l' icône, "Icônes Melkites", p. 42):

20 Տե՛ս **S.Agémian**, op. cit., p. 113.

21 Այս նկարի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Մ.Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 125-128, 130-132: Մ.Ղազարյանը Նեմնիին է վերագրում նաև "Քառասուն մանկունք" կտավի հեղինակությունը, որը նույնպես պահվում է Հալեպի Ս.Քառասուն մանկունք հայկական եկեղեցում (տե՛ս նույն տեղում, էջ 131): Նեմնիի մասին տե՛ս նաև **S.Agemian**, op. cit., p. 107-110:

22 Տե՛ս **S.Agémian**, op. cit., pp. 111-113; Մ.Ղազարյան, Ա.Ստեփանյան, նշվ. աշխ., էջ 54:

23 **F.Taoutel**, Contribution à l'histoire d'Alep. Les documents maronites et leurs annexes depuis 1606 jusqu'à nos jours, t.1, Beyrouth, 1958, p. 47.

24 Տե՛ս Ղ.Միքայելյան, Նկարիչ Հովհաննես Երուսաղեմցին Եգիպտոսում, "Պատմա-բանասիրական հանդես", 1967, 2-3, էջ 267-268: Նույնի՝ Հովհաննես Երուսաղեմցու նկարների ցուցակը, նույն տեղում, 1968, 3, էջ 277-289: Մ.Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 122-127, 132-133:

Antonio Carile
(Bologna)

GRECI, ORIENTALI E ARMENI NELL'ALTO ADRIATICO

I membri del ceto dirigente bizantino nelle zone di permanenza dell'Impero in Italia, quali possiamo individuare dai monumenti dei secoli VI-IX, presentano caratteristiche uniformi: di estrazione militare, usano il greco come lingua franca e come lingua d'alta cultura segno della appartenenza alla *élite* politico-culturale; condividono la mentalità dell' evergetismo civico che li porta ad identificare la propria eccellenza nei segni di prestigio del decoro della città. Gli anni che vanno dalla guerra greco-gotica alla conquista longobarda di Ravenna segnarono altresì il diverso orientamento del ceto dirigente italico verso ipotesi di sviluppo più centrate sulle città della costa e sui loro rapporti di traffico internazionali, grazie alla immigrazione di importanti elementi legati alla finanza e all'esercito d'Oriente. I prestigiosi edifici di culto di Grado, di Parenzo e di Pesaro sottolineano questa tendenza. I pavimenti a mosaico con offerenti del VI secolo a Grado e a Parenzo; – il pavimento nella cultura e sensibilità biblica dei nuovi ceti dirigenti cristiani è più luogo di eccellenza che di umiltà: se infatti è il luogo geometrico della disperazione secondo il salmo 118,25: *adhaesit pavimento anima mea* e secondo Eccl. 20.20: *quasi qui in pavimentum cadens*; esso ricorre molto più frequentemente nei testi biblici come zona della reggia o del tempio carica di segni di eccellenza dal marmo prezioso e colorato all'oro[1], un segno civile in contrasto con la terra, ideologia che ricorre nella dedica di Elia a Grado nel 578: *squalida sub picto caelatur marmore tellus* –: il pavimento della cattedrale di Pesaro[2]; il sarcofago dell'esarco Isaacio a metà del VII secolo; la iscrizione trionfale di Turris Libisonis nel ducato di Sardegna ascrivibile a Constantino IV (668-685); il sarcofago del duca Teodoro di Napoli (719-729)[3], uno dei primi esempi di riuso di un sarcofago antico fra nostalgia e prestigio del decoro urbico classico[4] mostrano un ceto di alti ufficiali grecofoni, orgogliosi della propria origine orientale o armena nel contesto del lealismo imperiale, attenti al prestigio urbano che incrementano con i propri monumenti, in cui testo, immagine, e bellezza del segno grafico evocano i fasti della città antica.

La storicità del tessuto urbano nella sua capacità di testimonianza per accumulo di opere d'arte è un dato della mentalità che le nostre fonti testimoniano a partire da Procopio che assume ad indice di civiltà "dotare una città di opere d'arte", e ad indice di preminenza sociale da parte di uomini "che lasciano un segno della propria eccellenza per le genti future"[5]. Ma la stessa sensibilità civica troviamo in un documento di enfiteusi per il duca di Napoli Stefano II(755-767) databile al 762-765: "in hac exsplendidissima et a Christo dilecta civitate Neapolis"[6]. In questa continuità civile si colloca la fondazione del monastero di San Zaccaria a Venezia ad opera di Giustiniano *imperialis hypatos dux Venetiarum Provinciae*.

Il testamento del doge Giustiniano Particiaco, duca a Rialto insieme al padre *annis decem et septem*, cioè fin dalla elezione del doge Agnello e da solo *unius anni spacio*[7] dall'827 all'829, pone seri problemi di carattere testuale e di non agevole datazione.

Possiamo solo affermare che il testamento è teoricamente databile dal marzo 828 all'ottobre 829: resta dubbio se si siano combinati i dodici mesi effettivi di regno per la annualità dell'imperatore con la cronologia venetica, fatto che restringerebbe la datazione del documento al periodo 12 maggio – 2 ottobre 829, o con la cronologia bizantina, fatto che indicherebbe il periodo dal 25 dicembre 828 all'11 maggio 829. Nel *Breviarium* dei beni concessi al monastero di San Zaccaria si rilevano beni di origine militare. La legislazione imperiale vieterà esplicitamente di concedere beni militari a chiese e monasteri dalla novella del 934 fino a quella del 963/964[8]. Si tratta di "terre, vigne e campi" siti ad Equilo: in Prato appartenenti al tribuno Grausone figlio del tribuno Donato *cata Barbalata de Equilo*, del tribuno Dulciolo Pascalico *de suprascripto vico*, del tribuno Vitale Pascalico; e siti a Cittanova provenienti a titolo di *donacio* dall'asse ereditario *de Agathe, Christi famula, filia quidem domno Mauricio magistromiliti, qui fuit dux Venetiarum*; le vigne di Domenico figlio del tribuno Giovanni *cata Marcianico de Torcello*, un mulino con due ruote molitorie del tribuno Pietro genero del tribuno Rosaly[9]. Il fatto della donazione delle terre di Agata figlia di Maurizio *magister militum*, già *dux Venetiarum*, mi induce a pensare ad un vincolo familiare fra la famiglia ducale dei due Maurizi e la famiglia di Agnello e Giustiniano. La ampiezza del patrimonio donato da Agata, la onomastica greca delle due donne della famiglia ducale: *de Agathe* e Suria (pronuncia di Syria), che trova un singolare riscontro nel palazzo di pietra della famiglia Teofilatto di Torcello che Giustiniano ha nel suo patrimonio, ma non sappiamo a che titolo, sono indizi documentari che mi confermano nella mia opinione avanzata nel 1978, non condivisa dal Castagnetti, che i due gruppi ducali costituissero "uno dei maggiori clan tribunizi"[10], e che fossero almeno fino alla generazione di *Agathe* ellenofoni: ma i soggiorni costantinopolitani in pieno IX secolo fanno credere che Giustiniano e Giovanni parlassero anche il greco. Fra le *massaricias quindecim* del monastero di Sant'Ilario il doge Giustiniano annovera un quinto *loco qui dicitur Mamoniga*[11] in cui il toponimo sembra riferibile ad una registrazione catastale, in greco *Mamonikà*, riferibile alla matricola delle terre militari *in comitatu Tarvisiano* e quindi ad un soldato Mamun concessionario forse alla fine del VI secolo di beni militari consistenti, secondo esempi di trasferimenti di orientali, in questo caso un arabo, dallo scacchiere persiano all'alto Adriatico di cui ho citato come ulteriori esempi il *numerus Cadisianus* e il *numerus Tarvisianus*, accantonamenti militari della medesima area con attestazioni di orientali[12].

Il ruolo sociale del ricco e del potente determinato dal suo evergetismo, che da Aristotele a san Tomaso venne definito in rapporto alla nozione soggettiva di "magnificenza" *megaloprepeia*, la fierezza di compiere spese per opere collettive13, che nel IV secolo Ambrosio aveva subordinato eticamente al carattere disinteressato del dono: "nec illa perfecta est liberalitas si iactantiae causa magis quam misericordiae largiaris"[14]. Ma la formula evergetica cristianizzata "de dono Dei", implicante la circolazione di beni attraverso il passaggio gratuito di beni da Dio al donatore e dal donatore alla chiesa, – al di fuori dell'etica aristocratica del valore guerresco o dell'etica mercantile del guadagno come fonte di ricchezza – nell'ambito della solidarietà dell'amore divino e della imitazione della gratuita concessione divina che offre di che vivere a tutti anche ai malvagi, è tematica che riconduce all'etica precristiana della redistribuzione colta da Polanyi[15] come determinazione sociale di prestigio del potente. Siamo di fronte ad un atteggiamento sociale codificato che là dove la città persiste sovrappone alla antica etica del dono evergetico concesso alla città la nuova etica cristiana del dono caritatevole, su cui insiste più precisamente la Patlagean attenta alla consapevolezza ideologica delle fonti circa il rapporto fra povertà e ricchezza alla base dei nuovi rapporti sociali urbani e extraurbani[16].

La dedicazione della chiesa di Santa Eufemia a Grado il novembre 579, nel solenne dettato retorico del *varium decus*, della *longa vetustatis... aetas*, che appartiene alla *koinè* delle dediche in versi a partire dai *carmina* di papa Damaso nel IV secolo vede come protagonista il praesule Elia nel senso della promozione dell'opera *studio praestante*.

Il finanziamento proviene dal patrimonio privato del vescovo e dal quarto delle rendite episcopali che sappiamo destinato agli edifici di culto[17].

Concorrono prevalentemente i membri della società locale che a partire dalla fine del V secolo appartengono ai gradi più bassi del ceto dirigente mentre la aristocrazia concentra le sue offerte nelle chiese rurali o, come il *magister militum* Giovanni di Misia, in segnacoli urbani efficaci nella espressione del ruolo del donatore, quale la costruzione di una basilica a Pesaro, destinata a divenire in seguito la cattedrale.

Certamente in area esarcale il tessuto cosmopolitico e interregionale dell'impero risulta con tutta evidenza anche dalla sola onomastica: Paulakis nov. 639 *vir devotus miles* del *Numerus Arminiorum filius q. Stephani primicerii numeri Veronensium* (Tjäder 22; Marini 95); Theodorakis *vir devotus exscriba Numeri Arminiorum* (ibid.), Sergius *domesticus Numeri Arminiorum* (Tjäder 23; Marini 109) C. 700. Va comunque rilevato che la gran parte degli offerenti non presenta qualifiche e appartiene ad uno strato di possessori medio-piccoli, in grado di mantenersi del proprio, in quanto non dediti ai commerci o alle arti in parte della amministrazione ecclesiastia o imperiale. Una testimonianza della diffusione della proprietà medio-piccola nella società bizantina che fra VI e X secolo era stata attenta alla salvaguardia legale di questa classe, codificando nel marzo 947 la soglia di indigenza al possesso di un capitale inferiore ai 50 nomismata[18]. I diciotto anni della guerra gotica avevano aggravato la situazione economica dell'intera popolazione italica. Le lettere di papa Pelagio I (556-561) sottolineano il declino dell'agricoltura e la riduzione delle entrate dalla chiesa e sono in sintonia con la testimonianza drammatica di Procopio. Anche se le sue cifre possono essere esagerate, di certo i possessori medio-piccoli di terre uscirono fiaccati dalle prove subite dalla economia e dalla società: fra il 540 e il 600 i contratti di alienazione di terre riguardano appunto questo strato di possidenti mentre il latifondo ecclesiastico e signorile subì un incremento. L'afflusso nell'Esarcato di funzionari spesso di origine armena o siriana, della amministrazione imperiale pagati in oro, aveva stimolato il processo di vendita delle piccole proprietà difficile da gestire e riattare per chi non disponesse di capitali: i contratti di donazione o di vendita ci mostrano contadini, artigiani, liberti che cedono terre ai proprietari ricchi esponenti degli alti gradi della burocrazia e dell'esercito, immigrati di recente come mostrano i contratti con le loro firme in latino ma scritto a caratteri greci. Probabilmente gli offerenti dei nostri pavimenti, possessori fondiari medio-piccoli, sono in via di ridimensionamento sociale a vantaggio di altre forme di possesso.

A Santa Eufemia di Grado attorno al vescovo, cui la tradizione degli atti del sinodo di Grado del 579, in realtà una riaffermazione di fede tricapitolina del clero della metropoli ecclesiastica, attribuirà la traslazione della sede vescovile da Aquileia a Grado[19], sul pavimento di Santa Eufemia si adunano i membri eminenti della società locale: membri del clero e della amministrazione ecclesiastica come Lautus *actoarius*, Laurentius *diaconus*, Amara *lector*, Murgio *lector*, Gazeus *diaconus*, Iohannis *lector*, Victorinus *lector*, Martinus *lector*; accanto ad esponenti delle arti come Stefanus *nauclerus*, Maximus *nauclerus*, Domnicus *caligarius* compare la serie dei *notarii*, di cui è difficile indicare la collocazione ecclesiastica o civile o militare: Petrus, Iustinus, Irenianus, Thomas. Un luogo a parte spetta alla epigrafe funeraria a mosaico del vescovo Marciano "qui...peregrinatus est pro causa fidei annos XL" probabilmente un vescovo della seconda metà del VI secolo aderente allo scisma tricapito-

lino vigente nella *provintia Venetiarum* e perciò in essa rifugiato. Non risulta che la chiesa in questa fase sia la cattedrale ufficiale: lo diverrà di fatto quando compare nei documenti papali la menzione del *gradensis episcopus* a partire dal 603 come conseguenza della conquista longobarda di Terraferam. La traslazione della sede aquileiese a Grado non avviene con la rapidità che amano le fonti cronachistiche, ma piuttosto come consolidamento della reduplicazione del vescovato aquileiese: ancora nel 591 l'imperatore Maurizio spera che possa concludersi la "praesens rerum italicarum confusio" e che i vescovi della Venetia et Histria "ad pristinum ordinem redigantur"[20].

Si distinguono gli alti dignitari come Laurentius *vir clarissimus palatinus* che usa la formula dell'evergetismo cristiano: *de donum Dei*. Il titolo di *clarissimus* dal tempo di Valentiniano I spettava ai senatori di nascita o ai nuovi senatori cooptati che non avevano cariche imperiali ed erano preceduti da coloro che portavano il titolo di *illustris* e di *spectabilis*[21]. Ma nel nostro caso mostra di essere usato come titolo aulico in connessione con il titolo di funzione. La funzione di *palatinus* dovrebbe essere connessa con gli uffici fiscali dei *comitatus rei privatae* e *sacrarum largitionum* ed è probabilmente da ricondursi all'amministrazione militare solo dal momento del passaggio delle terre dei due *comitatus* imperiali a terre militari per le truppe dei vari *numeri*, fenomeno probabilmente non anteriore alla età di Eraclio. Ricorrono anche tre soldati: Iohannis *milis de numero equitum Persoiustiniani*, cioè un corpo di circa 300 cavalieri della Persarmenia trasferito nella *provincia Venetiarum* in occasione della pace cinquantennale con la Persia; Iohannis *miles de numero Cadisiano*: i Cadisiani erano una tribù nomade penetrata dall'Atropatene in Armenia fin dai tempi più remoti e collocata sui bordi del Mar Caspio e dell'Arasse che dette il nome ad un corpo militare trasferito assieme ai Persoiustiniani[22]. Ci troviamo cioè di fronte a caucasici, al pari dell'iberico Giovanni *basilikòs epinkernis* la cui lastra tombale del VI secolo nella basilica dei Santi Felice e Fortunato a Vicenza, lastra sospettata dal Guillou di reimpiego e di trasporto dall' Oriente. Ma bisogna ricordare che nel VI secolo il *referendarius* Gregorius interviene sotto Giustiniano per la costruzione del *martyrium* annesso ai SS. Felice e Fortunato di Vicenza[23]. Un terzo soldato è Laurentius *milis de numero Tarvisiano*. I due soldati offrono 25 piedi di mosaico mentre non attestata è la misura del cavaliere. Altri soldati del numero Tarvisiano, cioè dello stanziamento di 300 soldati facenti capo a Treviso, troviamo fra gli offerenti del pavimento musivo di Santa Maria delle Grazie della seconda metà del V secolo: Stefanus *milis numeri Tarbisiani turmae Iustini* e Zimarchus *primicerius nomeri Tarbisiani*. La *turma* mostra già di essere una ripartizione del numero, in ordine con la peculiarità delle fonti del territorio italiano che Oikonomides aveva rilevato come meno comune nei temi orientali dove peraltro nel IX-X secolo compare un tale alto numero di *turmae* minori, accanto alle maggiori, che non sembra possibile ipotizzare corpi superiori alla centuria[24].

La stessa composizione sociale troviamo negli offerenti dei pavimenti musivi di altre città della regione, ad esempio nella basilica suburbana della via Madonna del Mare di Trieste: oltre ad un personaggio elevato Apronianus *vir inlustris* probabilemente il *comes rei privatae* in carica a Ravenna nel 507-511[25], il Constantinos *presbyter* che sembra greco dal nome, Augustinus *diaconus*, Crysogonus *defensor sanctae ecclesiae Aquileienesis*, Maximus *notarius et defensor Sanctae Aquileiensis ecclesiae*, Bonosus *defensor sanctae ecclesiae Tergestinae* cioè un funzionario laico al servizio della cancelleria episcopale e addetto alle transazioni secolari. Ma compaiono orientali con funzioni commerciali di rilievo come Barsaina *primicerius pensorum* cioè capocorporazione dei pesatori addetti al peso del pesce[26] secondo la normativa tradizionale che imponeva il controllo quotidiano della quantità di pesce pescato e la fissazione del prezzo ad opera del governatore cittadino[27]. Ma compare

anche la funzione di *sarsor* (Iubianus *sarsor*) e di *custos* forse *custos ecclesiae* (Rufinus *custos*). La basilica del VII secolo di Equilium (Jesolo) ci tramanda la attestazione di un Georgius Olosericus cioè di un membro della corporazione dei *sericarii*[28] che vende abiti interamente di seta di cui alcuni colori e alcune confezioni saranno proibite al commercio comune nel X secolo ma solo riservate all'uso di corte.

Una società in cui sono presenti soldati, ufficiali e commercianti orientali, grecofoni, armeni e siriani. Il grande clipeo retto da quattro aquile all'ingresso del pavimento musivo della cattedrale di Pesaro, nella fascia del VI secolo, ci propone la figura di un, alta personalità militare: AUXILIANTE / DEO ET INTERCEDEN/TE BEATA MARIA IOH/ANNIS VIR GLORIOSUS / MAGISTROMILITUM / ET EXCONSUL PROVIN/CIAE MYSIAE NATUS / HANC BASILICAM / CUM OMNI DEVOTI/ONE ET DESIDERIUM / A FUNDAM I EN I TIS / CONSTRUX I IT I. Giovanni mativo di Mysia in Anatolia mostra il senso della propria origine come l'ibero Giovani e come altri personaggi orientali, ad esempio l'armeno Isaacio esarco d'Italia. È noto fra il 552 e il 575 come presente alla curia di Ravenna[29] e abbiamo una sua dedica di chiesa sotto forma di epigrafe non collocata geograficamente ma che è probabilmente da attribuire a Pesaro stessa.

Notes

1 *Ezech.* 40.17 *et pavimentun stratum lapide*; 3 *Reg.* 6.15 *Et texit pavimentum domus tabulis abiegnis*; 3 *Reg.* 6.30 *pavimentum domus texit auro intrinsecus*; 4 *Reg.* 16.17 *et posuit super pavimentum stratum lapide*; 2 *Par.* 3.6 *Stravit quoque pavimentum templi pretiosissimo marmore*, 2 *Par.* 7.3 *in terram super pavimentum stratum lapide*; *Esther* 42.3 *Super pavimentum smaragdino et pario stratum lapide, dispositi*; *Ezech.* 42.3 *Et contra pavimentum stratum lapide atrii.*

2 **A.Carile**, *I ceti dirigenti sui pavimenti delle chiese*, in "XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina", Ravenna, 1996, pp. 153-174.

3 **A. de Franciscis**, *Il sarcofago del duca Teodoro*, in "Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli", n.s., 1977, 52, pp. 147-158.

4 **L. de Lachenal**, *Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milano, 1995, pp. 18, 24 e *passim*.

5 "Dotare una città di opere d'arte, quando ancora non vi esistono, può essere solo un'impresa da persone avvedute, che sanno vivere civilmente... Ora di tutte le città esistenti sotto il sole per generale riconoscimento Roma è la più grande e la più famosa. E non è stata costruita per volontà di un solo uomo né è giunta a tale grandezza e a tale splendore nel giro di pochi anni, ma è stata una lunga serie di imperatori, sono state molte generazioni di uomini valenti, una innumerevole successione di anni e una straordinaria abbondanza di mezzi a rendere possibile che si adunassero in essa tutte le opere d'arte più belle del mondo e degli artisti più grandi. Essi hanno così a poco a poco costruita questa città, quale tu la vedi, lasciando un segno della propria eccellenza per le genti future, tanto che un insulto a questi monumenti apparirebbe senza dubbio un grave crimine ai danni degli uomini di ogni tempo: quelli passati, perché andrebbero distrutte le creazioni del loro ingegno, e quelli futuri, perché sarebbero defraudati della vista di simili capolavori" **Procopio**, *de bello goth.* III, 22; cfr. **Procopio di Cesarea**, *Le Guerre persiana vandalica gotica*, a cura di M.Craveri, Introduzione di F.M.Pontani, Torino, 1977, pp. 594-595.

6 **B.Capasso**, *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentia*, II, 2, Neapoli, 1892, p. 262, rr. 7-8. Il documento viene attribuito dal Capasso al 763 ma in realtà la datazione è controversa poiché non risulta dalla combinazione dell'anno XLV di Costantino V (coregnante dal 31 marzo 720 e perciò ricorrente nel 765 indizione 3) con l'anno XII di suo figlio Leone IV (coregnante dal 17 maggio 750 e perciò ricorrente nel 762 indizione 15) con l'indizione 1 (ricorrente negli anni 733, 748, 763). Poiché per fissare la data al 763 o ad un altro anno occorrerebbe intervenire con due correzioni ipotetiche, conviene lasciare la incertezza del testo attuale fra 762 e 765, date comunque ricorrenti entro la prima fase di governo del duca Stefano II che nel 767, alla morte del vescovo Paolo II, divenne vescovo di Napoli, cedendo il governo al figlio Gregorio II (767-794) e successivamente al genero Teofilatto II (794-801).

7 Johan. Diac. p. 109, 14-15 in *Cronache veneziane antichissime*, pubblicate a cura di G.Monticolo, Roma, 1890. Per la problematica del testamento cfr. **A.Carile**, *La fondazione del monastero di San Zaccaria nel testamento di Giustiniano Particiaco imperialis hypatos dux Venetiarum Provinciae* (829), in stampa.

8 **A.Carile**, *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1992, pp. 143-144; **N.Svoronos**, *Les nouvelles des empereus macédoniens concernant la terre et les stratiotes*. Introduction Edition Commentaires, Ed. posthume et index établis par P.Gounaridis, Athènes, 1994, p. 90, r. 177 - p. 91, r. 187 (934) e ibid., p. 157 (963/964).

9 **R.Cessi**, *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, I, *Secoli V-IX*, Padova, 1940, p. 95, righe 15-32, p. 96, righe 10-15. Il **Castagnetti**, *op. cit.*, pp. 68, 74, 77 adotta una singolare opinione di **G.Folena** *Gli antichi nomi di persona e la storia civile di Venezia*, in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti", 1970-1971, 129, p. 452 per cui *cata* sarebbe un patronimico invece che preposizione indicante locativo di giurisdizione cfr. **A.Carile**, *op. cit.*, p. 222. Si notino i patronimici dei due tribuni del medesimo *vicus*: il tribuno Grausone figlio del tribuno Donato *cata Barbalata de Equilo*, mentre il tribuno Dulciolo Pascalico (e non *cata Pascalico*), *de suprascripto vico*, dunque il semplice locativo introdotto da *de*, è riferito non ad Equilo, ma a Barbalata infatti la espressione *vicus* non viene mai attribuita dalle fonti più antiche ad Equilo, che viene indicata di solito nel catalogo delle "città e castelli", **A.Carile**, *La fondazione*, op. cit., pp. 198-207. Sia Grausone di Donato sia Dulciolo Pascalico vivono nel vicus di Barbalata, nel distretto di Equilo, ma Grausone, figlio del tribuno Donato, esercita la funzione di tribuno a Barbalata mentre il tribuno Dulciolo Pascalico tribuno di qualche altra circoscrizione tribunizia, cioè dell'ambito territoriale da cui si recluta e si alimenta il contingente di soldati del tribuno.

10 **A.Carile**, *La fondazione*, op. cit., p. 230; **Castagnetti**, *op. cit.*, p. 62.

11 Ibid., p. 97, riga 36 e p. 98 riga 7.

12 **J.P.Caillet**, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïques (IVe-VIIe s.)*, Rome, 1993, p. 425.

13 **D.J.Constantelos**, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, 1968, p. 23.

14 Ambr. *de officiis*, I, 30, 147 ed. M. Testard, Paris, 1984, p. 166; **J.P.Caillet**, *op. cit.*, p. 425, n. 114.

15 **K.Polanyi**, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, tr. it., Torino, 1980, ed. or. 1968.

16 **E. Patlagean**, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Paris La Haye, 1977, p. 183 s.

17 **A.Carile**, *Materiali di storia bizantina*, p. 146.

18 Gelasii *epistulae* 14, 27; 16, 1; 17, 2; **J.P.Caillet**, *op. cit.*, p. 422.

19 **R.Cessi**, op. cit., n. 9 p. 20 e n. 11 p. 21.

20 Ibid., p. 8.

21 **J.F.Haldon**, *Byzantium in the Seventh Century.The Transformation of a Culture*, Cambridge et alias, p. 161.

22 **N.Adontz**, *Armenia in the Period of Justinian. The political Conditions based on the Naxarar System*. Translated with partial Revisions. A bibliographical Note and Appendices by N.Garsoian, Lisbon, 1970, p. 324 e p. 495 n. 71.

23 **J.P.Caillet**, *op. cit.*, p. 425.

24 **N.Oikonomides**, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972, p. 346.

25 **J.P.Caillet**, *op. cit.*, p. 277.

26 Ibid., p. 284.

27 **A.Carile**, *Le corporazioni dei pescivendoli e dei pescatori a Costantinopoli nel X secolo*, in Ordine della Casa Matha Ravenna - Fishmongers' Company London, *Incontro Internazionale nel 1050x anniversario della Carta Piscatoria ravennate. International Meeting on the 1050th Anniversary of the Carta Piscatoria ravennate*, Ravenna, 1993.

28 *Liber praef.* cap. 8 p. 102 (ed. Koder).

29 Secondo i papiri Tjader 4-5 e 9 **S.Cosentino**, *Indagine prosopografica sull'Italia bizantina (493-804). Fonti documentarie, epigrafiche, sigillografiche*, Bologna, 1990, pp.150-151; Cfr. *Icur*, II, 14, **E.Diehl**, *Inscriptiones latinae christiane veteres*, I, Berolini, 1925, p. 231; **I.B. de Rossi**, *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, II, Romae, 1861, p. 8.

Maria Adélaide Lala Comneno
(Rome)

L'ARMÉNIE ET L'ASIE CENTRALE

L'Asie Centrale est une vaste région où de nombreuses communautés chrétiennes, devenues très prospères, furent fondées très tôt. Al-Biruni, un de plus grands savants musulmans, né en Asie Centrale, au sud de la Mer d'Aral[1], mentionne des Chrétiens à Merv, déjà au IIe siècle ap. J.-C. En effet, la Cisoxiane, la Transoxiane et, plus, tard même les régions les plus éloignées vers l'Est, furent évangélisées avec succès[2]. Mais le développement du Christianisme en Asie Centrale n'est pas très connu: plusieurs causes historiques, politiques et même climatiques ont quasiment détruit ses traces. Tout de même ces dernières années, l'intérêt pour ce sujet, dans les cinq Républiques de l'ex-Union Soviétique de la région, mais en Europe aussi, s'est réveillé, et la recherche dans ce domaine a connu un nouvel essor[3]. On envisage de considérer l'immense territoire de la Mer Caspienne à la Chine, connu jadis sous le nom de Turkestan, comme faisant partie du monde de l'archéologie paléochretienne[4]. En effet, on a maintenant un certain nombre de donnés historiques, de manuscrits à sujet chrétien, trouvés surtout dans la partie orientale de la Route de la Soie[5], d'objets de culte, des croix, des inscriptions, et quelques traces archéologiques de constructions religieuses[6].

L'Arménie et l'Asie Centrale ont eu des liens forts et durables pendant plusieurs siècles, voire millénaires. Régions périphériques de la même *koiné* culturelle iranienne, Arménie et Asie Centrale, ont vécu des destinées historiques différentes, bien qu'entrelacées. Aux premiers siècles de notre ère les Arméniens connaissaient fort bien les territoires au-delà de la mer Caspienne, d'où venaient la soie et les épices, et où, vivaient des communautés d'Arméniens. Les oeuvres des historiens arméniens restent une des sources importantes pour la connaissance des civilisations de l'Asie Centrale[7], étant donné que l'histoire de l'Arménie, le sujet le plus répandu pendant les premiers siècles, était souvent étudié parallèlement à l'histoire d'autres pays, proches comme la Géorgie, mais aussi lointains, comme c'est le cas de l'Asie Centrale. En ce qui concerne la diffusion du Christianisme parmi les populations païennes les textes arméniens nous renseignent, parfois avec beaucoup de détails[8]. Comme on le verra par la suite l'intérêt des Arméniens peut être expliqué, non seulement par la présence d'Arméniens là bas, mais aussi par leur participation au rayonnement missionnaire des premiers siècles.

Les rapports entre Arménie et Asie Centrale, suivant aussi les itinéraires commerciaux déjà établis à l'époque préislamique, ont continué pendant le Moyen Age, et ont même augmenté, à cause des liens multiples avec les Mongols[9].

Il faut ajouter que la forme du Christianisme qui a connu tant de succès en Asie Centrale était le Nestorianisme, église apostolique dont l'extraordinaire capacité d'expansion en avait fait une des religions dominantes du continent asiatique, répandue de la mer Méditerranée à la Chine. C'est donc dans le Nestorianisme qu'il faut aussi chercher, en particulier, les liens possibles entre Arménie et Asie Centrale chrétienne, liens entre commu-

nautés de la même religion, souvent communautés d'habiles commerçants, comme l'étaient les Sogdiens, eux aussi marchands dynamiques, établis de l'Iran au Tibet et en Chine, grands missionnaires nestoriens.

L'église mésopotamienne était présente en Arménie, comme en témoignent des documents, en 424[10], ou peut-être encore plus tôt[11]. Les nestoriens étaient très répandus dans les régions à l'est de l'Arménie, du Caucase à l'Iran. Les rapports entretenus avec Séleucie-Ctésiphon, siège apostolique et résidence patriarcale officielle, ensuite transféré à Baghdad, étaient suivis. La route de Ctésiphon vers le nord a toujours joué un rôle important; et Baghdad, la capitale abbaside bâtie en proximité de la vieille capitale sassanide, a continué et même augmenté les rapports avec l'Arménie, qui était un état vassal du Calife. Le patriarche Thimothée Ier (778-823), grand promoteur de l'expansion missionnaire en Asie, les Musulmans au pouvoir lui laissant la voie libre, constitua, entra autres, l'Arménie en province ecclésiastique.

L'école de Nisibe, ville autrefois capitale du règne d'Arménie sous les Archakouni, où continuait l'école d'Edesse, fermée en 489, centre prestigieux d'études de théologie, de philosophie et de médecine, avait parmi ses maîtres Narsaï, grand théologien au nom arménien[12].

Chez les Nestoriens, comme chez les Arméniens, l'activité des traducteurs a été très importante: les oeuvres de la théologie chrétienne, des sciences naturelles, de la médecine ont été traduit du grec en syriaque et, plus tard, en arabe.

Bien que l'Arménie eût son église nationale, les Nestoriens étaient, comme on l'a vu, présents dans le pays, surtout dans l'Arran. Plus tard des communautés, plus nombreuses, se trouvaient aussi dans l'ouest du pays[13], et autour du Lac d'Urmiah (aujourd'hui, République Islamique d'Iran)[14].

On doit à l'esprit de prosélytisme des Nestoriens le premier témoignage des rapports entre Nestoriens de l'Arran et le les régions à l'est de la Mer Caspienne.

"Aux environs de 525 un évêque de Arran, Qardutshat, partit avec sept prêtres pour évangéliser une tribu de Huns, probablement aussi en Cisoxiane, et ils traduisirent en hunnique un certain nombre de livres religieux. L'auteur, qui est monophysite, ne dit pas que Qardutshat fût nestorien, mais Arran bien que située à l'Ouest de de la mer Caspienne et au nord de l'Araxe, était dès 420 le siège d'un évêché dépendant de Séleucie-Ctésiphon"[15]. On a ajouté que l'évêque et les autres missionnaires ont vécus plusieurs années chez les Huns, auxquels ils auraient aussi enseigné les techniques de l'agriculture. Selon d'autres savants la mission était en Transoxiane, et le nom de l'évêque Macaire[16].

En tout cas la présence en Asie Centrale des Nestoriens venus de l'Arménie, à une époque si précoce, fondée des documents très anciens, nous permet d'avancer d'autres hypothèses. La vitalité des communautés, leur importance croissante, comme le démontre la position de la région au sein de l'organisation de l'église nestorienne, l'existence de nombreuses voies commerciales qui reliaient le Caucase et la Chine, et qui étaient les mêmes voies du prosélytisme, tout mène à la même conclusion: les Arméniens doivent avoir laissé des traces de leur activité, ou de leur présence en Asie Centrale.

A' Pjandzhikent, important centre commercial de la Sogdiane, où toutes les religions -bouddhisme, hindouisme, manichéisme, zoroastrianisme - étaient présentes, fleurissait entre les VIIe et VIIIe siècles une école de peinture, qui nous a laissé des spécimen qui attestent les différentes influences étrangères dans la ville[17]. Parmi les grandes compositions murales, dont la plupart des sujets reste inexplicable, il y en a une avec un détail qui a été remarqué et souligné par le grand spécialiste de la peinture de l'Asie Centrale, Mario Bussagli: "un rapprochement s'impose à propos d'une représentation de château (salle 13, secteur VI): ses éléments architecturaux s'inspirent, sans qu'on puisse en douter un instant, des constructions chrétiennes de l'Arménie - le portail d'entrée, par exemple, est très semblable à ceux d'Ani et d'Ereruk"[18]. Il s'agit d'une construction imposante, à plusieurs étages, ouverte dans sa base par une porte, couronnée par trois croix, et avec un portail en arc outrepassé, avec de décorations, peut-être un visage. Le savant italien ajoute: "Plusieurs sarcophages locaux présentent aussi d'autres reflets du monde chrétien occidental. La diffusion du nestorianisme en Sogdiane fut, en effet, si large et marqua si profondément le pays que des phénomènes de ce genre peuvent très bien s'expliquer historiquement"[19].

Mais, aujourd'hui, 35 années après la publication du texte de Bussagli, texte qui reste toujours la base pour chaque étude sur ce sujet, il faut ajouter quelque considérations. Le rapprochement avec les églises d'Ani et de Ereruk semble plutôt vague, car la Basilique de Ereruk est beaucoup plus ancienne (Ve-VIe siècle) que les bâtiments d'Ani, et en plus il n'y a rien de semblables dans les deux sites. Ani, capitale de 961, qui connut son épanouissement quand Pjandzhikent avait déjà été détruite, ne présente aucun monument semblable. Les portails sud de Ereruk ne sont comparables avec la peinture de Pjandzhikent, mais, celui de la façade, bien que plus imposant, avec la fenêtre en haut, axée sur le portail, pourrait être rapproché[20]. C'est plutôt l'ensemble de la façade qui est semblable, avec ses étages et ses fenêtres. En plus on pourrait penser que les meurtrières en forme de flèche, semblables à celles de la forteresse de Durnali, près de Merv, du Ier siècle ap. J.-C., sont à Pjandzhikent une représentation mal réussie des longues et étroites fenêtres des églises arméniennes. Dans ce cas là le rapprochement serait plus clair.

Bussagli ne parle pas de croix qu'on voit sur la peinture, élément qui pourrait, dans d'autre contexte, être considéré comme décoratif[21]. Ici les croix semblent être un symbole chrétien, dépourvu de toute fonction décorative[22]. Il faut encore ajouter que les fouilles des dernières années ont augmenté notre connaissance du Christianisme d'Asie Centrale et de la Sogdiane en particulier, là où les Nestoriens étaient assez répandus.

Et encore il faut discuter la définition de 'château' à propos du bâtiment de Pjandzhikent: l'ensemble de la peinture ne peut suggérer aucune définition: les personnages sur la droite sont complètement détachés, et à gauche aussi on ne voit pas de rapport avec l'édifice. L'ensemble, en tout cas, manifeste des influences multiples, et se présente comme le miroir d'une société cosmopolite[23]. Dans une ville aussi ouverte vers l'extérieur, comme l'était Pjandzhikent, même le souvenir, voire lointain et imprécis, d'une église arménienne pouvait être possible.

On a encore parlé d'influence de l'architecture arménienne sur une église du VIIIe siècle, fouillée par les archéologues soviétiques à Ak-Bechim[24]. Il s'agit d'un édifice très modeste en pisé, avec plan en croix, avec une toute petite chambre rectangulaire, ouverte vers l'extérieur, et une cour rectangulaire, beaucoup plus grande que la chapelle, devant la façade[25]. On ne peut pas juger des couvertures. L'église se trouve dans le *rabad*[26], comme le veut la position sociale des Nestoriens de l'époque.

Le plan a été rapproché, sans autres détails, des église d'Asie Mineure et d'Arménie[27]: mais il reste tout de même très difficile de trouver, parmi les nombreuses et très variées constructions arméniennes de premiers siècles, une église semblable.

Un exemple, très rare, d'église en croix avec trois absides rectangulaires est celui de S. Lazar à Sarnalbyur (région d'Ani), du VIe siècle, mais dont les dimensions sont beaucoup plus grandes (11,20mx9m)[28]. La chapelle de S. Sarkis à Bjni (région de Hrazdan), du VIIe siècle, à croix libre, a des dimensions semblables (5mx5,m), et les absides nord et sud

rectangulaires[29]. Pas de *gavit'* dans les églises arméniennes de cette époque là, desquelles on pourrait rapprocher la court rectangulaire. En plus en Arménie les églises étaient bâties en pierre, ce qui a déterminé, parfois, leur architecture et leur décoration. Mais, en tout cas, des chapelles en croix très petites, des premiers siècles de la christianisation, ont été utilisées comme sanctuaire d'une église plus grande bâtie plus tard.

Près de Merv, une grande ville ouverte à toutes les religions, une église, connue comme Xaroba kochouk, fouillée et publiée par les soviétiques, datée au Ve-VIe siècle[30], en pisé, présente une nef unique, avec six travées, abside demi-circulaire, creusée dans l'épaisseur du mur, et deux chambres latérales rectangulaires. Les proportions ne sont pas à rapprocher des églises mésopotamiennes, jamais aussi allongées; la partie absidale, assez recherchée, non plus. Ces différences portent à exclure le prototype des églises mésopotamiennes, prototype qui aurait dû être presque obligatoires pour les Nestoriens; on peut donc penser à des influences venues d'autres régions. L'abside de l'église de Merv semble sans doute plus proche des églises arméniennes[31], le nombre des travées n'est pas si loin de quelques églises d'Arménie[32], où on peut retrouver aussi les murs doublés par un autre mur[33].

On sait bien que les Nestoriens étaient assez nombreux dans l'Arran et il faudrait prêter attention aux bâtiments de cette région en cherchant des possibles prototypes pour les église nestoriennes d'Asie Centrale non influencées par l'architecture mésopotamienne. L'Arran, où l'architecture a connu un extraordinaire essor, a conservé plusiers monuments des premiers siècles, Beyuk-Emili sur le Kizildagh, Mamrukh, la basilique de Kum, l'église tétraconque à déambulatoire, mais aucun d'entre eux ne semble, en rien, comparable aux simples églises d'Asie Centrale. Au contraire, l'ensemble de Mingecaur, deux chapelles mononef, partiellement en pisé, datant du Ve-VIe siècle, apparaît trop humble, même dépouillé, pour avoir été choisi comme prototype.

Il faudrait donc immaginer, mais jusqu'à present en forme d'hypothèse, une filiation en Asie Centrale des modèles architectoniques de l'Arménie historique, filiation qui ne saurait dûe, dans ce cas là, à l'influence religieuse, mais plûtot à la réputation de ses maîtres bâtisseurs, ou à des rapports jusqu'à présent inconnus, mais, tout de même, possibles.

Notes

1 Né vers 973, mort en 1050 à Ghazna. De langue iranienne, il n'employa que l'arabe dans les 180 oeuvres qui lui sont attribuées. Son *Kitab al-athar al-bakiya*... Chronologie des peuples anciens... est toujours fondamental. Merv a eu son premier évêque en 334.

2 La bibliographie sur ce sujet est de jour en jour plus vaste.

3 *Из истории древних культов Средней Азии: Христианство*, ред. Г.А.Пугаченкова, Ю.Ф.Буряков, Ташкент, 1994, en est un des témoignages.

4 Comme le propose le grand archéologue allemand Deichmann, dans son oeuvre *Archeologia cristiana*, Roma, 1993, traduction italienne de *Einführung in die Christliche Archäologie*, Darmstadt, 1983, p. 23.

5 Actuelle Région Autonome du Xinjiang, République Populaire Chinoise.

6 **M.A.Lala Comneno**, Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: testimonianze archeologiche, *Orientalia Christiana Periodica*, 1995, LXI/2, pp. 495-535; traduction anglaise "Nestorianism in Central Asia during the First Millennium: Archaeological Evidence", *Journal of the Assyrian Academic Society*, 1997, XI, 1, pp. 20-67.

7 Л.Х.Тер-Мкртичян, *Армянские источники о Средней Азии V-VII вв.*, М., 1979.

8 On sait qu'ils y avaient des Chrétiens parmi les Kouchans au Ve siècle; en 498 parmi les Huns Ephtalites établis sur les bords de l'Oxus (Amou Darya); vers la moitié du VIIe siècle déjà il y avait vingt évêques nestoriens chez les Turcs.

9 **J.Dauvillier**, Les Arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen Age, *Mélanges offerts à M. Paul Demiéville*, Paris 1974, vol. II, pp. 1-17; Н.Я.Марр, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, "*Византийский временник*", 1906, XII, 1-2, с. 1-68. Pour les sources arméniennes de l'histoire des Mongols: **E.Delaurier**, Les Mongols d'après les historiens arméniens, *Journal Asiatique*, 1858, I, pp. 195-255, 426-473, 481-508; 1860, II, pp. 273-322; К.Патканов, *История монголов по армянским источникам*, в 2-х тт., СПб, 1873-1874. Il faut rappeler l'existence des communautés arméniennes en Asie Centrale, comme le démontre les inscriptions tombales en arménien (XIII-XIVe siècle) à 5 km. au sud-ouest d'Ak Bechim et près de Frunze dans des cimetières chrétiens; une autre inscription tombale en arménien a été trouvée près de Tokmak, aussi en Kirghizistan.

10 J.-B. Chabot (ed.), *Synodicon orientale ou Receuil des Synodes nestoriens*, Paris, 1902, pp. 285-298.

11 L'Arménie était le siège d'un évêché depuis 410, comme l'étaient Tiflis, Bardah, Salmas et Urmiah: cf. **E.Sachau**, Zur Ausbreitung des Christentums in Asiens, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften*, 1907, I, SS. 9-13. Les Nestoriens étaient connus sous les nom d'Aïssors ou Assoris, c'est à dire Assyriens.

12 Une autre école nestorienne de grande renommée avait son siège à Merv, en Asie Centrale (aujourd'hui Turkménistan).

13 Une église nestorienne, connue sous le nom d'Arab kilise, est accolée à S. Sarkis, Cathédrale de Manazkert (Malazgird, dans le *vilayet* de Mouch). La région d'Hakkari, au sud-est du Lac de Van, devint un refuge pour les Nestoriens venus de Perse, pendant les persécutions des XIVe-XVe siècles.

14 Le grand orientaliste italien Ugo Monneret de Villard en parle dans *Le leggende orientali sui Magi Evangelici*, Città del Vaticano, 1952, comme une de ces églises qui aurait conservé durant des siècles le tombeau des Rois Mages.

15 **E.Tisserant**, *L'Église nestorienne*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI/1, Paris, 1931, coll. 158-323, p. 207. Sur le même épisode, cf.'Chronique de Seert. Histoire nestorienne inédite par Mgr Addai Scher', Paris, 1907, 1909, dans *Patrologia Orientalis*, ed. Graffin et Nau éds., vol. IV, partie 3.

16 **G.Messina**, *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica*, Roma, 1947, p. 94, d'après qui les Huns étaient Heftalites, parle aussi d'un extraordinaire succès auprès des tribus voisines.

17 La ville, qui existait déjà au IVe siècle, détruite en 767, au Tadzhikistan, province de Leninabad, est fouillée depuis plusieurs années par les archéologues russes.

18 **M.Bussagli**, *La peinture de l'Asie Centrale*, Genève, 1963, p. 45. La peinture, que l'auteur ne présente pas en photo, est datée à la seconde moitié du VIIIe siècle, mais pourrait être plus ancienne. La peinture se trouve au Musée de l'Ermitage à St. Pétersbourg, et a été publiée par А.М.Беленицкий *Скульптура и живопись древнего Пянджикента*, М., 1959, табл. XI-XIII, et par Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель *Очерки искусства Средней Азии: Древность и средневековье*, М., 1982, фото с. 133.

19 **M.Bussagli,** *op. cit., ibid.*

20 Voir aussi Aparan S. Xac, Oschakan Tarkmancac', Oskepar S. Astvacacin, Tekor S. Sarkis, Elvard Basilique, Sverdlov S. Gevork, Mastara S. Hovhannes, Aruc S. Grigor.

21 Décorations en forme de croix qui se trouvent en Asie Centrale sur différents objets.

22 *Из истории древних культов Средней Азии: Христианство*, с. 66.

23 Un des personnage, devant un échiquier, est assis à la façon occidentale, chose très rare en Asie Centrale, signe encore de l'influence de l'Occident, même dans les représentations du Bouddha; parmi les autres personnages on voit un *sadhu* indien, et un iranien, richement habillé, avec la *kushti* derrière ses épaules.

24 Dans la vallée du fleuve Tchou, au sud-ouest de Tokmak, au Kirghisistan (ex-URSS). La datation n'est pas toujours la même selon les auteurs: des Ve-VIe jusqu'au Xe siècle. Л.Р.Кызласов, Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. ("*Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции*, т.2), М., 1959, с. 230-233; В.Д.Горячева, С.Я.Перегудова Памятники христианства на территории Киргизстана, "*Из истории древних культов Средней Азии: Христианство*", с. 84-87.

25 L'église mesure 5,30mx4,80m, la cour rectangulaire 27mx12m.

26 Les villes préislamiques d'Asie Centrale étaient divisées en trois quartiers: *arg* (citadelle), *shahristan* (quartier des nobles) et *rabad* (quartier des commerçants et des artisans).

27 Л.Р.Кызласов, ук. соч., с. 231.

28 **P.Cuneo**, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma, 1988, p. 238.

29 Ibid, pp. 158-159.

30 A' 15 km. de Mary, en Turkménistan. Г.А.Пугаченкова, Пути развития архитектуры южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма, ("*Трулы южно-туркменистанской археологической комплексной экспедиций*", т.6), М., 1958, с. 126-130, план с. 128. Sa destination n'est pas sûre, à cause de sa position, hors de la ville, et par manque de tout objet chrétien dans la zone.

31 Le plan de la partie absidale de S. Sarkis de Tekor pourrait servir de comparaison, **P.Cuneo**, *op. cit.*, p. 643. Les églises nestoriennes avaient souvent l'abside en forme de sanctuaire rectangulaire, ce qui serait un signe d'influence nestorienne en Arménie (Aragyul, chapelle Ve-VIIe siècle, Byurakan, Xe siècle). Traces d'une chapelle paléochrétienne semblable se trouvent à Punta de Stalettì, en Calabre (Italie du Sud).

32 Cinq travées et abside englobée à Pasvack', au sud-ouest du lac de Van, bâtie entre le Ve et le VIIe siècles, **P.Cuneo**, *op. cit.*, p. 548; et à S. Gevorg de Sverdlov, du VIe siècle, **Ibid.**; p. 273. Cinq travées aussi dans quelques églises basilicales (Cicernavank', du Ve siècle et Elvard, du VIIe siècle).

33 Ciranavor de P'arpi, église du Ve siècle, doublée avec un mur d'époque médiévale, Ciranavor d'Achtarak, du VIe siècle, avec un mur du Moyen Age. Parfois les églises avec murs doublés ont été transformées en forteresses (Arakeloc' de Getachen et la chapelle d'Asnak). L'église de Merv semble employée jusqu'au XIe-XIIe siècle, ce qui pourrait expliquer cette doublure.

Michel van Esbroeck
(München)

LE DIALOGUE FICTIF ENTRE LE PAPE CÉLESTIN ET BARSAUMA

H.Anasyan a surpris tout le monde lorsque sortait de presse le premier tome de sa *Bibliologie* en 1959 à Yerevan. Jamais on n'avait poussé si loin l'enquête à la fois sur les manuscrits, les éditions et les auteurs. Dans le second volume en 1976 figure le lemme "Արմատ հաւատոյ" ou *Racine de la Foi.* H.Anasyan y décrit quatre collections de diverses époques : (1) Le recueil "Հաւատարմաւոր" composé par Jean Mayragometsi au début du VIIe siècle et dont le signalement le plus ancien figure dans la *Narratio de rebus Armeniae* peu avant 691. (2) Le "Հաւատարմաւոր" d'Ananie de Narek entre 978 et 992, attesté par Oukhtanès, qui fut largement repris par Ananie de Sanahin. (3) Le "Հաւատարմաւոր" de Vardan Aygetsi en 1205, vaste compilation en 1205, préservé dans le ms.Matenadaran 3295 et celui de Jérusalem 2331. (4) Le "Արմատ հաւատոյ" composé en 1306 par Grégoire d'Anazarbe et connu de la cour papale d'Avignon[1].

Ensuite, H.Anasyan s'est intéressé à quelques personnages qui figurent dans la panoplie de l'Հաւատարմաւոր. En premier lieu, l'apollinariste Vitalios d'Antioche sous différents pseudonymes, ensuite Grégoire le Thaumaturge[2], Jacques de Saroug, Zénobe d'Édesse et Aytallaha[3], et enfin Célestin de Rome (422-432) et Barsauma d'Antioche, dont il a publié et commenté le Պատճառք ou *Dialogue de l'interrogatoire de Célestin patriarche de Rome à l'adresse de Barsauma évêque cacodoxe d'Antioche* dans «*Հանդէս ամսօրեայ*» en 1983[4].

Nous présentons ici au préalable les points majeurs du commentaire d'Anasyan, qui est d'une remarquable sûreté. C'est dans les chapitres 4 et 13 de l'Հաւատարմաւոր de Vardan Aygetsi qu'il avait trouvé d'abord des citations de ce dialogue. Ensuite, il en découvrit le texte complet dans les mss 1303 et 1001 de Jérusalem, et le publia en 1983. Dès l'abord, il remarque que cette source était connue au début du XIIe siècle par Jean Vanakan et Paul de Taron et au IXe par le catholicos Georges Loretsi (1069-1072). Ensuite, H.Anasyan constatait qu'il n'était pas possible de dater l'apparition de cet écrit avant le VIe siècle. Analysant les coordonnées du personnage de Barsauma, il observe avec beaucoup de justesse qu'il s'agit d'un personnage artificiel, composé avec deux personnes de même nom, dont les positions doctrinales étaient diamétralement opposées, l'un l'archimandrite Barsauma qui joua un rôle extrémiste parmi les Eutychiens lors du deuxième concile d'Éphèse en 449[5], et l'autre Barsauma de Nisibe, qui tenta de devenir catholicos du côté nestorien en 484[6]. Puis arrivant au contenu doctrinal de la discussion, il observe que le problème de l'incorruptibilité du Christ est au centre de cette controverse. Dès lors, celle-ci n'a pu être rédigée qu'au VIe siècle, car ce point doctrinal apparaît pour la première fois dans le premier quart du Vie siècle lors de la controverse entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse[7]. Enfin H.Anasyan juxtapose et analyse les citations d'Aygetsi au vu du Պատճառք récupéré.

Dans la communication présente, nous voudrions attirer l'attention sur quelques points dont H.Anasyan n'a pas eu le temps de faire l'analyse, et montrer par le fait même qu'il y a une haute probabilité que le Traité émane tout entier de Jean Mayragometsi au VIIe siècle. Une date ultérieure nous paraît exclue.

A prendre les 256 lignes de ce dialogue à vol d'oiseau, elles comportent 33 questions du pape Célestin (422-432) à Barsauma (les dates sont impossibles à fixer car le personnage est composite) sur l'incorruptibilité du Christ avant la résurrrection, et notamment sur l'eau, le sang et l'esprit du Christ sur la Croix, selon la première épître de Jean, 5, 8, et la portée sacramentelle de ces substances impliquant l'exclusion du levain dans le pain eucharistique, de l'eau dans le vin eucharistique, et du sel dans l'huile de l'onction baptismale et de la bénédiction dans l'Esprit. L'accusé majeur au centre du dialogue est Nestorius, auquel ici les corrupticoles sont directement associés. Le *Livre des lettres* a gardé en effet une lettre de Célestin à Nestorius[8], susceptible de conférer une vraisemblance au dialogue. De toute manière, le Pape du premier Concile d'Éphèse figure régulièrement parmi les autorités évoquées dans la littérature théologique arménienne.

A cet interrogatoire qui forme le noyau du Պատմաւոր s'adjoint une introduction et un épilogue où figurent plusieurs personnages secondaires qui aident à comprendre comment Barsauma a pu emprunter ses traits à deux personnages si différents.

Nous aborderons ici huit points qu'Anasyan a laissé en friche: (1) d'où vient qu'à Barsauma soient attribués par Théodose le siège d'Antioche à Antioche? [lignes 14-15] (2) D'où provient le diacre Sebianos qui est envoyé à Rome pour discuter le cas de Barsauma ? [lignes 61-65] (3) Qui est Athanase le corrupticole? [ligne 108] (4) Pourquoi Ibas est-il associé à Barsauma [lignes 21-22] (5) Quel est le synode d'Antioche où en fin de récit est envoyé Barsauma avant qu'on en réfère à l'empereur? [lignes 235-237] (6) D'où provient l'exil de Barsauma en Égypte associé à son influence en Mésopotamie? [lignes 240-246] (7) Pourquoi appelle-t-on "Jacobites" les nestoriens protégés par Léon de Rome et Juvénal de Jérusalem? [lignes 249-250] (8) Enfin quelle est la valeur des sources indiquées par le narrateur à la fin du récit? [lignes 253-255].

(1) H.Anasyan a bien vu que seul Domnos est le successeur légitime de Jean d'Antioche en 442, et que le nom de Barsauma ne figure dans aucune liste épiscopale d'Antioche. Une charge épiscopale attribuée à l'archimandrite Barsauma à Antioche n'est cependant pas entièrement dénué de parallèles. Dans la Vie syriaque de Barsauma l'Archimandrite, dans le long "Miracle 70", l'empereur Théodose II confère des pouvoirs extraordinaires à l'ascète de Cilicie pas moins de 12 ans d'épiscopat à Antioche[9]. Bien que l'occasion du premier voyage de Barsauma à Constantinople ne soit pas des plus claires, il ne fait aucun doute que Théodose II fut vivement impressionné par cet ascète desséchè par les jeûnes, dont le regard vif et la simplicité spirituelle exerçaient sur les forces de la nature une influence si visible. Théodose, nous dit la Vie, donna à Barsauma un blanc-seing sur toute l'administration politique et religieuse d'Antioche. Comme l'ascète n'acceptait rien, il lui donna finalement son sceau dont Barsauma ne perçut pas qu'il impliquait le pouvoir qu'il tentait de refuser. Comme Barsauma est décédé peu avant l'empereur Marcien en 457, les douze années de cet étrange épiscopat commencent en 445. Il est évident que le règne de Marcien ne lui conférait pas, au yeux du narrateur, une destitution de Barsauma. Or 445 est l'année du concile d'Antioche, où le patriarche Domnos eut à trancher un différent au sujet de l'Église de Perrhé, sous la juridiction de laquelle le couvent de Barsauma trouvait place. La mise en scène du dialogue se fonde sur un cadre géographique et chronologique très précis.

(2) le diacre Sebianos qui fait parvenir les lettres à Célestin de Rome est manifestement Sabinianos de Perrhé, qui est devenu évêque de cette ville lors du même concile d'Antioche en 445, qui fut déposé au deuxième concile d'Éphèse en 449, mais qui en 451 au concile de Chalcédoine entend reprendre ses droits, sans qu'on puisse déterminer exactement s'il y parvint ni quelle sorte de conflit l'opposait à son concurrent[10].

(3) parallèlement, "Athanase le corrupticole" qui figure aux lignes 108-109 et 254 du Պատմաւոր, est l'évêque de Perrhé partisan de Dioscore, lequel fait déposer Sabinianos au même second concile d'Éphèse en 449[11]. On ne sait pour quelle raisons, sans doute doctrinale, il fut convoqué par Domnos à Antioche en 445 où il ne se présenta pas. C'est à cette occasion que Sabinianos devint évêque à sa place. Le conflit entre les deux prétendants est évoqué dans la quatorzième session du Concile de Chalcédoine sans que la nature exacte du conflit, qui a visiblement des racines profondes, puisse être déterminée.

(4) Ibas d'Édesse (435-457) est donné pour compagnon de Barsauma, ce qui revient à montrer qu'ici il s'agit de Barsauma de Nisibe[12], dont les origines sont beaucoup moins connues que celles de son homonyme monophysite. Mais il ne fait pas de doute qu'au Concile de Beth Lapat en 484, l'attitude nestorienne de Barsauma, prêt à toutes les compromissions vis-à-vis du pouvoir sassanide, provoqua la réaction violente des antichalcédoniens particulièrement en Arménie[13].

(5) l'envoi final de Barsauma à Antioche avec l'annonce d'un synode auprès de l'empereur[14] semble désigner le synode de 448 qui condamna Eutychès, qui fut ensuite réhabilité au deuxième concile d'Éphèse en 449; on voit que doctrinalement Barsauma l'Archimandrite se rattache nettement à Dioscore, voire à Eutychès.

(6) l'exil de Barsauma en Égypte et l'influence de ses écrits dans toute la Mésopotamie[15] est calquée sur le destin légendaire de Nestorius; si Nestorius n'avait pas été mentionné d'emblée au début du Պատմաւոր avec Célestin, on ne comprendrait pas cette étonnante assimilation. Mais en fait, derrière ce calque de Nestorius, il y a toute la poussée de l'église Jacobite, qui prend effectivement sa source en Égypte où se sont réfugiés dès le début les adversaires du concile de Chalcédoine. Le lynchage de Proterius d'Alexandrie par la population d'Alexandrie est hautement prisé dans la Vie syriaque avec une mise en scène pathétique, où le moine dévoué à Barsauma va écrire un document justificatif sur le crâne de Jean-Baptiste à Émèse, culte dont Marcien précisément fut l'initiateur[16].

(7) enfin nous dit le Պատմաւոր, à la faveur du concile de Chalcédoine, Léon de Rome et Juvénal de Jérusalem acceptent les "Jacobites", c'est-à-dire ici les Nestoriens, lesquels afin de cacher le nom maudit de Barsauma, empruntent leur dénomination à Jacques de Nisibe[17], le porte-parole du concile de Nicée. Ce dernier point surtout montre que l'écrit tout entier est un traîté julianiste qui polémique contre les Jacobites en semblant ignorer le nom de Jacques Baradée, décédé en 578, ce qui peut à première vue requérir une datation au VIe siècle. Toutefois le créateur de ce document peut parfaitement avoir cherché à vieillir de cette manière son document, en laissant croire au lecteur qu'il s'agit d'une controverse authentique du Ve siècle. Il est en effet impensable qu'un lettré ait ignoré Jacques Baradée à la fin du VIe siècle. On ajoutera que le rôle de Jacques de Nisibe, particulièrement chez les Arméniens, a été promu à la hauteur de symbole de l'exclusive orthodoxie de Nicée[18].

(8) Tout à la fin du Պատմաւոր une source est évoquée: *"Tu trouveras tout cela dans le 4e livre contre Athanase le corrupticole, au dixième discours – tous les quatre sont à Alexandrie -, et dans les trois chapitres, livres de saint Dioscore auprès de saint Cyrille"*[19]. Vu l'intervention de la discussion au sujet d'Athanase dans la dixième session de Chalcédoine, ces sources ont beaucoup de chances de répondre à quelque réalité. Mais nul

doute que l'auteur du dialogue entend cautionner son récit en sachant que peu de gens seraient capables d'en vérifier la copie. On notera cependant encore un passage de la Vie de l'Archimandrite Barsauma, où l'on peut constater qu'au sein des partisans d'Eutychès dont Barsauma fait assurément partie, les problèmes de l'aphthartodocétisme, et en particulier celui du corps et du sang du Christ, avaient déjà cours dans les milieux de Perrhé. Le miracle 83 porte comme titre *De la diaconesse qui avait en elle un démon impie*. A travers elle, le démon fait la déclaration suivante: *"Cette vérité que j'abhorre, je la prêche par force. Si le corps de Jésus était semblable à celui des hommes, qui est l'homme qui dépeça son corps et le donna à ses compagnons come nourriture? Si le sang de Premier-né crucifié est comme le sang des fils d'Adam, quel est le sang des fils d'Adam qui rachète les péchés?" Et il ajouta encore: "Je ne suis pas le porte-parole des démons, mais de leur ennemi. C'est la force de la croix, qui sous le fouet, m'oblige à dire la vérité!"*[20] On observera certes, que dans le cadre du Պատմաբան, la question première est, face à Sévère d'Antioche, l'incorruptibilité du Christ dans la mort sur la Croix, et secondairement celle de la nature de l'Eucharistie. On admettra cependant , au vu de ce passage de la Vie de Barsauma, que le créateur du Պատմաբան ait eu quelque raison de prolonger des théories sur l'eucharistie dont il connaissait l'enjeu mieux que nous, et que ces positions ont dû figurer dans la violente opposition entre Sabinianos et Athanase de Perrhé dont nous ne connaissons pratiquement rien même par le 15ème Acte du Concile de Chalcédoine[21], le 31 octobre 451.

Si l'on jette un regard rétrospectif sur l'ensemble du Պատմաբան, on constate qu'en définitive ce pamphlet histrorique n'a pas gratuitement inventé tant de choses. Il a simplement confondu le premier concile d'Éphèse où figurent le pape Célestin et Nestorius avec le second en 449, et toute la problématique de région de Perrhé. De cette ville, nous dit la Vie, au miracle 97, Barsauma lors de sa dernière maladie, envoya un disciple en Arménie. Rien d'étonnant donc que quelque chose de cette tradition ait pu demeurer auprès des fervents aphthartodocètes qui construisirent depuis Nersès II une théologie sacramentelle d'une surprenante beauté.

Le moment où les Nestoriens viennent corrompre la liturgie des Arméniens avec leur fausse doctrine nous est excellement attesté par la lettre synodale de Nerses Ashtaraketsi le 21 mars 555[22]. Cette mise en garde contre les pratiques liturgiques nestoriennes a lieu dans le cadre de l'offensive doctinale du julianiste Abdicho de Sarepta. C'est là le point sensible à partir duquel notre Պատմաբան devient possible. Mais toute la discussion sur l'incorruptibilité du Christ avant sa résurrection est reportée ici alors que le concile de Chalcédoine n'a pas encore eu lieu. L'opposition entre Athanase et Sabinianos de Perrhé se place historiquement dans les années quarante du Ve siècle. L'astucieux rédacteur fait alors d'Athanase, partisan de Barsauma, un protégé de Dioscore, ce qui est historiquement exact, mais il attribue par le fait même à Dioscore, le pape d'Alexandrie, une position sévérienne avant la lettre, ici qualifiée de nestorienne, ce qui relève d'un paradoxe inouï, mais permet à la fin du Պատմաբան d'associer les jacobites aux nestoriens !

N'oublions pas que toute cette controverse dont la théologie reflète la discussion entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse se trouve placée ici avant 451, soit un bon demi-siècle trop tôt. Ceci n'a guère de sens avant les accords du Catholicos Ezra avec Héraclius en 633, où le concile de Chalcédoine est officiellement entériné par l'Église arménienne[23], non sans l'adoption du monothélisme et du monoénergisme. C'est à ce moment qu'il faut défendre la puissante originalité de la théologie arménienne indépendamment de ses implications vis-à-vis de Chalcédoine. La période pendant laquelle le concile de Chalcédoine est officiellement accepté s'étend au long de six mandats d'Esdras jusqu'à Jean Odznetsi[24]. Ce dernier refait la paix avec l'église syrienne dite "Jacobite" et

revient à un antichalcédonisme officiel. A ce moment il est impensable de revenir à la fiction violemment anti-jacobite de notre Պատմաբան, sinon dans le cadre de travaux d'érudition comme ceux de Jean Vanakan et de Paul de Taron. Mais alors, qui au VIIe siècle s'est appliqué à créér des dialogues fictifs de personnages connus, sinon Jean Mayragometsi?[25] On ajoutera que le style du dialogue évolue dans le sens du Գիրք Թղթոց, un autre monument fictif à la gloire des mêmes thèses, et dont les personnages ont été appelés à la plus grande célébrité, en particulier Moïse de Khorène. La thèse du Գիրք Թղթոց, n'est rien moins que l'admission par l'empereur Marcien, que le concile de Chalcédoine demeure ouvert pour les Arméniens[26]. Dans ce cadre, on peut évidemment accepter le concile. Enfin, il n'échappera à personne que le grand discours de Sahak III Dzoroporetsi reprend exactement les mêmes vues théologiques[27], qui du reste refont surface chez les érudits ultérieurs. Il faut attendre Jean Odznetsi pour retrouver une attaque directe contre le Concile de Chalcédoine, et tout autant contre les Phantasiastes et les incorruptcoles[28]. À ce moment, l'alliance avec les Jacobites et contre les Byzantins est consommée, car le pouvoir civil appartient de nouveau à l'est, non plus sassanide mais musulman.

Notes

1 Հ.Ս.Աճառյան, *Հայկական մատենագիտություն*, հ.2, Երևան, 1976, սս. 882-889.

2 Նույնի՝ "Արմատ հատտոյ"-ի աղբյուրներից. Բիտապիոս Ամոիորացի /I/ – Գրիգոր Սքաճչելագործ /2/, "*Էջմիածին*", 1977, ԺԲ, էջ 52-59:

3 Նույնի՝ "Արմատ հատտոյ"-ի աղբյուրներից /Գ/. Յակոբ Սրճեցի – Ջեմոր Եղեսացի – Դաւիթոս Եղեսացի, "*Հանդէս ամսօրեայ*", 1983, 1-6, սս. 83-92:

4 Նույնի՝ "Արմատ հատտոյ"-ի աղբյուրներից /Դ/. Կեղեստինոս Հռոմայեցի եւ Բարսումա Ամոիորացի, "*Հանդէս ամսօրեայ*", 1983, 7-12, սս. 257-304: Le texte du *Պատմաբան* (Պատմաբան Յաղագս հարցաքննութիւնն Կեղեստինոսի Հռոմայ Հայրապետի եւ Բարսումայի Չարափառի Ամոիորու Եպիսկոպոսի) comporte 256 lignes en pleine page numérotées des colonne 291/292 à 303/304.

5 **E.Honigmann**, *Le couvent de Barsauma et le Patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain, 1967. Cité ci-dessous, **E.Honigmann**, *Barsauma*.

6 **St.Gero**, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Louvain, 1981. Cité **St.Gero,** *Barsauma*.

7 **R.Draguet,** *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Christ*, Louvain, 1924.

8 *Գիրք թղթոց*. Թիֆլիս, 1901, էջ, 241-242.

9 La très longue Vie syriaque de Barsauma n'est accessible jusqu'a présent que par des extraits publiés par F.Nau, Résumé de monographies syriaques, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1914, t.29, pp. 278-289 et du même Deux épisode de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438) d'après la Vie de Barsauma le Syrien, dans *Revue des Études Juives*, 1927, t.83, pp.184-206. E.Honigmann semble avoir eu accès à un des mss syriaques de Londres. Nous avons réussi à avoir une copie de deux mss de Londres Additional 14732, du XIIIe siècle, fol.168-214. Et 14734 daté de 1085. La Vie est divisée en 100 "Miracles", sans que le contenu de ces titres ne correspondent toujours exactement à cette dénomination.

10 **E.Honigmann,** *Barsauma*, p. 34.

11 **A.van Lantschoot**, Athanase de Perrha, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t.4, Paris, 1912, col.1393-1394.

12 **St.Gero**, *Barsauma*, ne peut repérer une relation directe entre Barsauma de Nisibe et Ibas, mais il est évident qu'Ibas a été associé à Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr dans la querelle des III chapitres au VIe siècle.

13 **N.Garsoyan** et **J.-P.Mahé**, *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris, 1997, pp. 52-53.

14 *Պատմաբան*, սոս. 235-237.

15 *Պատմաբան*, սոս. 237-247.

16 Vie de Barsauma, Miracle 97 préparatoire a la mort de Marcien, d'après le ms. Add. 14734, daté de 1085 et ne contenant que la Vie de Barsauma.

17 *Պատմաբան*, սոս 247-270.

18 On n'en voudra pour preuve que le joli Traité anonyme *sur les Conciles*, conservé au fol.150-203 du ms.6617 du Matenadaran de Yerevan, et qui est sans doute un des premiers Traités à nouveau anti-chalcédoniens aut temps d'Odznetsi. Mais ce traité puise sûrement à des écrits antérieurs à l'époque d'Héraclius, et Jacques de Nisibe y est créé relateur du Concile de Nicée.

19 *Պատմաբ*, սուն. 254-256.

20 Vie de Barsauma, Miracle 83.

21 **E.Schwartz**, *Concilium Universale Chalcedonense* et Vol.1, pars tertia, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 64-69.

22 Գիրք թղթոց, էջ 55-58.

23 **J.P.Mahé,** L'Église Arménienne de 611 à 1066, dans J.-M.Mayeur et alii, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t.4: Évêques, moines et empereurs (610-1054), Paris, 1993, pp.469-471.

24 Cette assertion se retrouve dans bien des sources, notamment *Գիրք թղթոց*, էջ 220-233; Cf. **M. van Esbroeck**, Die sogenannte Konziliengeschichte des Johannes von Odzun (715-728), dans *Annuarium Historiae Conciliorum*, 1994, t.26, p.45.

25 **G.Garitte**, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Louvain, 1952, pp. 279-283.

26 **M.Van Esbroeck**, Movsēs Xorenac'i et le Girk' Ēakac', dans *Revue des études arméniennes*, 1994-1995, t.25, pp. 109-124.

27 **M.van Esbroeck,** Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens connexes au Quinisexte, dans G.Nedungatt et M.Featherstone, *The council in Trullo revisited*, Rome, 1995, pp. 323-454.

28 Մ.Ավգերեան, *Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Ամենցուն մատենագրութիւնք*, Վենետիկ, 1834, էջ 109-179: Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց կաթողիկոսի խոստովանութիւն ամշարժ յուսոյ մարմնոյս Բանին Քրիստոսի, եւ ընդդէմ դաւանողաց զմի Քրիստոս յերկուս բնութիւնս, "*Արարատ*", 1896, էջ 192-199:

Jean Richard
(Paris)

LES ARMÉNIENS DANS LES ÉTATS LATINS D'ORIENT: LES LENDEMAINS DE LA CROISADE

Nés de la Première Croisade, en ce qui concerne les quatre principautés implantées zen terre d'Asie, et des croisades suivantes pour ce qui regarde les autres établissements, les États francs d'Orient ont tous été amenés à faire place à un élément arménien souvent présent antérieurement au déclanchement de ces expéditions.

Il faut faire une place à part à deux formations politiques qui ont à cet égard un caractère particulier: la Cilicie, disputée entre les Byzantins et les princes d'Antioche jusqu'au temps de Jean Comnène, mais qui était aussi l'objet des convoitises de dynastes arméniens implantés dans le Taurus cilicien, Roupéniens et Héthoumiens. Les princes d'Antioche ont maintenu leurs prétentions sur cette contrée jusqu'en 1193, date à laquelle Bohémond III fut contraint à renoncer à sa suzeraineté, ce qui permit au "baron de la Montagne", Léon II, de se faire reconnaître le titre royal. Le comté d'Edesse (et celui de Marash qui apparaît comme son annexe) a dû son existence à ce que Baudouin de Boulogne et après lui son cousin Baudouin de Bourcq ont substitué leur domination, à la faveur d'unions matrimoniales et parfois de coups de force, aux personnages d'origine arménienne, souvent investis de titres byzantins, mais ayant dû dans la plupart des cas faire allégeance au sultan seljukide, qui gouvernaient les forteresses. L'aristocratie guerrière arménienne qui constituait l'armature de ces dominations s'est trouvée intégrée à la nouvelle structure féodale, tandis que les éléments grecs et syriens qui formaient le fond de la population restaient dans une position subordonnée (la coexistence de quatre cathédrales à Edesse jusqu'en 1144 témoigne de cette diversité ethnique). Il est inutile de s'étendre sur le cas de ces deux territoires, puisque la thèse de M. G.Dédéyan qui traite de l'établissement et du destin de ces dominations arméniennes, issues de la dispersion des cadres des anciens royaumes arméniens annexés par l'empire byzantin[1], doit bientôt être publiée.

C'est à elle encore que nous renverrons en ce qui concerne l'étrange aventure du duché d'Antioche, qui avait constitué une sorte de principauté arméno-byzantine au temps de Philarète Brachiamos, avant d'être occupé par les Seljukides. Les Francs ont trouvé là des éléments arméniens qui ont facilité leur implantation, mais sans avoir à les inclure dans l'armature de la nouvelle "princeé" normande. Ici Léon II a nourri un moment l'espoir de joindre la principauté tranque à son domaine cilicien, d'abord par une cession extorquée à Bohémond III en 1193 (mais la résistance de l'élément franc et grec de la population l'empêcha d'en tirer parti), puis par le mariage de son héritière avec le fils aîné de Bohémond, dont le fils, Raymond-Roupèn, aurait pu réunir les deux seigneuries si l'oncle du jeune prince, Bohémond IV, n'avait fait échec à ce projet. Reste que, du fait de la prépondérance arménienne dans l'Antiochène au temps de Philarète, la présence monastique des Arméniens dans la Montagne Noire (l'Amanus) a été particulièrement importante, permettant des

contacts dans le domaine religieux. Lors de la Cinquième Croisade, c'est là qu'Olivier de Paderborn est venu s'informer des usages et des croyances des communautés de rite oriental établies les unes aux côtés des autres dans ce massif montagneux. Et la conquête mamelouke, qui a cependant laissé subsister certains de ces monastères[2], a eu pour conséquence de provoquer le départ pour l'Occident d'une partie des moines qui sont allés fonder en Italie un ordre qu'on a appelé celui des "religieux arméniens de la Montagne Noire de l'ordre de saint Basile", appellation qu'on retrouve dans les bulles pontificales de 1307, 1308, 1309, accordées aux prieurés de Gênes, de Pérouse et d'autres villes italiennes. Ils semblent avoir été précédés par d'autres religieux arméniens qui avaient dès 1254 un hospice à Rimini, peut-être pour accueillir les pèlerins de leur nation allant visiter le tombeau des Apôtres[3]. Ces couvents ont accueilli des prélats qui ont, au XIVe siècle, causé quelques soucis à la hiérarchie épiscopale d'Italie[4].

D'autres éléments de population arménienne se retrouvent jusque dans le sud de la principauté: à Lattaquié, où en 1185 on cite deux forgerons, un boucher, un fournier (ou boulanger) et un menuisier arméniens. A Valénie (l'actuel Banyas), le pape Honorius III, accordant en 1225 sa protection à l'évêque latin de cette ville, étendait cette protection "aux églises des Grecs et des Arméniens qui ne disposent pas d'un évêque qui leur soit propre", ce qui paraît évoquer l'existence de petites communautés isolées dans cette contrée où la domination latine se réduisait à la châtellenie des Hospitaliers de Margat[5]. Toutefois, tout au long de la côte, il semble que l'on devine le passage des pèlerins se rendant à Jérusalem: il y a un hospice arménien à Tripoli et on apprend qu'en 1190 une maison d'Acre a été utilisée pour la fondation d'un autre hospice destiné aux pèlerins arméniens[6].

Le pèlerinage en Terre Sainte a attiré les Arméniens à Jérusalem bien avant les croisades. Un historien de la Première Croisade relève la présence d'Arméniens parmi les chrétiens qui s'étaient réfugiés au Saint-Sépulcre lors de la prise de la ville, et dont Tancrède fit assurer la protection par Ilger Bigot[7]. Leur monastère de Saint-Jacques existait déjà. Mathieu d'Edesse prétend que les Francs s'en étaient emparés en même temps que des autres monastères orientaux de la ville, ce qui aurait été la cause de la non-descente du feu sacré le samedi-saint 1101; mais son récit suscite des doutes. On le retrouve en tout cas entre les mains des Arméniens par la suite. Il nous est dit que le catholicos Grégoire III, venu à Jérusalem pour le concile de 1142 à l'invitation du légat du pape, aurait fait rebâtir la cathédrale arménienne et un hospice; selon Abu Salah, l'exarque arménien d'Egypte replié à Jérusalem serait le fondateur, en 1172, d'un monastère dédié à saint Serge. Les Arméniens ont une chapelle au Saint-Sépulcre, une autre au Mont-Sion, et si Héthoum Ier a donné en 1225 une porte sculptée à la basilique de Bethléem, c'est qu'ils y avaient sans doute un lieu à eux. On connaît enfin à Jérusalem une "rue des Ermins"[8].

Aussi n'est-il pas surprenant que l'occupation de la Ville Sainte par Saladin, en 1187, soit apparue comme une catastrophe au catholicos Grégoire IV qui la déplora dans une élégie. Mais la question des Arméniens qui y étaient établis se posa. Saladin, qui voulait éliminer les Latins, acceptait le maintien des chrétiens orientaux dans cette ville s'ils se soumettaient au paiement de la capitation, assimilée à une rançon. Or plusieurs des émirs de son entourage, qui gouvernaient des seigneuries en Grande Arménie, s'ingénièrent à faire passer certains bourgeois arméniens de la ville pour des sujets de leurs domaines venus en pèlerinage, afin de les faire échapper à ce paiement[9]. Et le conquérant leur laissa leurs églises.

Les Arméniens ont tenu une place à part dans la société civile du royaume latin. Les deux premiers rois francs avaient épousé des Arméniennes au temps de leur séjour à Edesse,

et la seconde, Morfia (dont le nom figure sous la forme *Eumorphia* dans la légende, en grec, de sa bulle de plomb), exerça une certaine influence. Son mari, Baudouin II, avait amené avec lui quelques fidèles appartenant à la nation arménienne: un Vartan l'Arménien avait reçu en fief la seigneurie de Cabor; il épousa une Franque et fit souche de sires de Cabor. Un Georges l'Arménien est vassal du sire de Césarée. Un Pierre l'Arménien, qualifié de chevalier, est présent à Jérusalem en 1163. Situation qui rappelle celle que l'on connaît à Edesse: des éléments arméniens ont pénétré dans la structure féodale[10].

Le régime de la personnalité des lois, qui est celui du royaume, interdit que l'on puisse user à l'encontre d'une personne du témoignage de quelqu'un qui soit étranger à sa confession: ainsi les Arméniens apparaissent comme une communauté au même titre que les Syriens, les Grecs ou les Jacobites, et on précise qu'ils ne doivent prêter serment que sur la croix et sur le livre des Evangiles écrit en leur langue[11].

Si l'on en croit la *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* (mais celle-ci a été écrite tardivement et a accueilli des légendes), lorsque Thoros II de la Montagne était venu en pèlerinage à Jérusalem - entre 1163 et 1167 -, il aurait voulu témoigner sa reconnaissance au roi Amaury qui l'avait reçu avec honneur en lui proposant l'envoi de 30.000 hommes de sa nation, avec leur famille, pour prendre la place des Musulmans vivant sous la domination franque et regardés comme peu sûrs. Ces Arméniens, susceptibles d'être mobilisés, auraient renforcé le potentiel militaire du royaume. Et ils auraient été soumis aux mêmes redevances que les Musulmans. Ce projet aurait échoué parce que les prélats latins auraient exigé qu'ils soient assujettis au paiement des dîmes.

En fait, les sujets musulmans échappaient à la dîme, celle-ci pesant sur les Francs détenteurs de terres franches et sur les seigneurs qui devaient la payer sur leurs revenus seigneuriaux. Si cette histoire a un fondement, et s'il ne s'agit pas d'une anecdote visant à stigmatiser la rapacité du clergé (thème assez courant dans la noblesse laïque), il faudrait admettre que le statut demandé pour ces colons arméniens n'aurait pas été celui des Musulmans, dont la condition était celle de serfs assujettis à la capitation en sus de redevances foncières, mais celle des paysans syriens de condition libre, ce qui aurait pu permettre de soumettre leurs tenures à la dîme en tant que terres franches, échappant au prélèvement seigneurial. La tradition rapportée par notre auteur reste donc sujette à plus ample examen; mais on peut en retenir que l'idée de renforcer la colonisation franque par un apport de population arménienne, aux qualités guerrières indéniables, a pu être caressée par certains esprits[12].

*

L'Orient latin a compris d'autres terres, à commencer par le royaume de Chypre. Celui-ci avait reçu des éléments de population arménienne bien avant les croisades. Dès le VIe siècle, les empereurs byzantins y avaient transplanté des captifs arméniens en les dispersant entre les villages. En 1136-1137, menant campagne en Cilicie, Jean Comnène avait déporté à Chypre les habitants de Til Hamdun. Isaac Comnène, duc de Cilicie avant de devenir despote de Chypre, avait incorporé dans son armée nombre d'Arméniens qui eurent à affronter les troupes de Richard Coeur de Lion en 1191, et Wilbrand d'Oldenbourg signale l'existence d'Arméniens dans l'île[13].

Cette présence se maintient sous les Lusignan. Etienne de Lusignan signale qu'au XVIe siècle trois villages appartenaient aux Arméniens (sans doute à l'Eglise arménienne). A Famagouste, qui avait des relations commerciales avec Layas, on connaît encore les restes d'une église arménienne; les registresdu pape Jean XXII citent de "pauvres clercs arméniens" qui paraissent avoir fondé le couvent de Sainte-Marie la Verte[14]. A Nicosie, au milieu du

XVe siècle, on connaît deux églises arméniennes, dont la "grande église" qui était la cathédrale, dédiée à la Sainte-Croix, de l'évêque des Arméniens et qui jouissait de rentes parmi lesquelles celles qu'avait assises sur les revenus de Piskopi un certain Grigor Ohanes[15]. Le quartier de la ville proche de la porte de Paphos était appelé *Armenia*. Et, lorsque les travaux de fortification des Vénitiens eurent entraîné la destruction de ces deux églises, les Arméniens qui habitaient ce quartier surent se taire attribuer par les Turcs l'église latine de Notre-Dame de Tortose, toute voisine[16]. En dehors de la ville, la communauté arménienne a aussi un monastère, celui de Surp Magar. Quant aux relations interconfessionnelles, elles paraissent avoir été assez harmonieuses.

Mais la question qui se pose est celte du statut des Arméniens de Chypre au temps des Lusignans. Comme à Jérusalem, le régime de la personnalité des lois est en vigueur, et les Arméniens relèvent donc sans doute de leur évêque pour ce qui ressort du droit canonique et de celui de la famille, comme les autres groupes nationaux de rite oriental. Mais on constate qu'ils constituent selon toute apparence une communauté privilégiée au regard de la population grecque. En 1426, on cite un "chevalier arménien" qui tomba aux mains de paysans révoltés, lesquels mirent sa femme à mal. En 1373, le chroniqueur Makhairas montre des Syriens et des Arméniens défendant contre les Génois la porte Saint-André de Nicosie; en 1368, il a rapporté l'arrestation de Jean Visconte en l'attribuant à "des Turcoples, des Arméniens et des gens du pays". En 1373, le connétable a sous ses ordres "de nombreux gens de pied du pays et des soudoyers arméniens, également gens de pied". Et lors de la campagne contre les Mamelouks, en 1425, le prince de Galilée commande à 2.000 gens de pied, "Syriens, Arméniens, hommes libres des villages et artisans"; le neveu de l'évêque arménien périt d'ailleurs dans la bataille[17]. Or nous savons que les "francomates" chypriotes, jouissant de la liberté personnelle, sont astreints au service de défense; les Syriens (qu'ils soient de rite maronite, nestorien, copte ou autre), se caractérisant par le fait d'être arabophones, jouissent d'un statut de franchise particulier. Les Arméniens paraissent donc avoir eux aussi constitué un groupe national doté de privilèges.

La question se pose d'ailleurs de savoir si un certain nombre d'entre eux n'avaient pas été recrutés en dehors de l'île, les qualités de combattants qu'on leur reconnaissait pouvant être appréciées des Francs. La qualification de "soudoyers" qu'on leur donne en 1373 irait en ce sens. Et nous aurions affaire à un appel des rois de Chypre à un recrutement d'hommes venant du continent et susceptibles de renforcer la défense de l'île, qui ferait penser à l'anecdote rapportée par Ernoul.

D'autres contrées placées sous la domination latine ont aussi connu un peuplement arménien. C'est d'abord la "Romanie génoise", pour retenir l'expression adoptée par M. Balard. La Crimée, tartare ou génoise, a attiré les Arméniens, parfois amenés de force comme les habitants d'Ani qui furent transplantés au Qiptchaq pour peupler la nouvelle capitale de ce khanat, Saraï. Dès la fin du XIIIe siècle, on les rencontre à Caffa, sans doute en raison de l'importance commerciale de ce port; mais c'est surtout par la suite que leurs effectifs s'étoffent. A la fin du XIVe, leur colonie, forte de cent chefs de famille, et qui compte de nombreux tisserands de soieries, dispose de trois églises. C'est à Saint-Nicolas de Caffa que se réfugient les religieux Uniteurs chassés de la vallée d'Ernjak par les violences des troupes de Tamerlan. Et la Crimée génoise sert de point de départ pour une expansion arménienne au long des voies commerciales qui se dirigent vers l'Ukraine et la Galicie[18].

La Romanie vénitienne, elle aussi, a attiré les Arméniens. Un archevêque arménien négocie en 1363 l'établissement de 2.000 de ses coreligionnaires à Candie, dans l'île de Crète, où existait déjà une vieille "église des Arméniens". Le sous-peuplement chronique de

l'île ne pouvait que disposer favorablement le gouvernement vénitien à les accueillir. Et, en 1414, c'est au tour de 80 familles arméniennes venues de Trébizonde de s'établir en Crète. Les Hospitaliers de Rhodes acceptent, en 1366, d'installer d'autres Arméniens venus de Caffa dans leurs terres, en leur accordant les moyens de cultiver celles-ci[19]. Ici les possessions franques ont surtout joué un rôle de refuge pour ceux qui fuyaient les ravages de la guerre et des rivalités entre les princes turcs.

Les Francs n'ont toutefois pas conçu une politique systématique tendant à attirer sur des terres sous-peuplées des populations arméniennes, à la différence de celle qu'avaient pratiquée les Byzantins. La seule opération d'ampleur qu'on puisse citer est celle dont le Pseudo-Ernoul attribue l'initiative à Thoros II. En fait, au temps où les Latins occupent la Syrie, les princes arméniens ont établi en Cilicie une Petite-Arménie qui peut avoir retenu les éléments de population en quête d'un nouvel établissement. Par contre, les princes francs ont été disposés à accueillir des hommes avec lesquels ils partageaient la même dévotion envers les Lieux Saints et qui étaient susceptibles de renforcer la défense de leurs territoires. Les qualités guerrières des Arméniens permettaient de les employer comme combattants et de les prendre à la solde des princes. Sur le plan religieux, on ne constate pas de conflits véritables: les controverses qui peuvent agiter certains cercles du clergé n'affectent guère la masse des populations, attachées à la vénération des mêmes sanctuaires. A Chypre, en particulier, le climat des relations interconfessionnelles paraît avoir été fort pacifique. Et il faut constater que la fidélité des Arméniens à l'égard de leurs princes francs n'a pas été mise en doute.

Notes

1 **G.Dédéyan**, *Les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient éditerranéen*. Nous renverrons aussi à l'article du même auteur ("Rôle politique et militaire des Arméniens dans les états croisés pendant le Moyen Age", dans *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft*, ed. H. Mayer, Munich, 1997, pp. 153-163).

2 **J.Mecerian,** *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale*, Beyrouth, 1964 *(Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XL, 1). L'auteur note que cette région montagneuse a vu sa population arménienne se renforcer postérieurement au Moyen Age Tous les monastères arméniens qui s'y trouvaient peuvent ne pas remonter au temps des croisés.

3 **J.Richard,** *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)*, 2e édition, Rome, 1998, pp. 197-199.

4 **Idem**, Les Arméniens à Avignon au XIVe siècle, *"Revue des études arméniennes"*, XXIII (Mémorial S. Der-Nersessian), 1992, pp. 253-264.

5 **R.Röhricht**, *Regesta regni hierosolymitani*, Innsbruck, 1893, n° 633 et 971.

6 Ibid., n° 695.

7 *Recueil des Historiens des Croisades, Hist. Occ.*, V, pp. 168-171.

8 **J.Prawer,** The "minorities" in the latin kingdom of Jerusalem, dans *History of the crusades*, ed. K.M.Setton, vol. V, p. 63 et suivantes.

9 *Le livre des Deux Jardins*, dans *Rec. Hist. Crois., Hist. Orientaux*, IV, pp. 330-331. Ces bourgeois abusivement assimilés à des pèlerins étaient-ils, comme le pense G.Dédéyan, les descendants de réfugiés qui auraient quitté la région d'Edesse lors de la chute de cette ville?

10 **J.Richard,** *The latin kingdom of Jerusalem*, traduction anglaise, Amsterdam, 1972, p. 41. La bulle de Morfia: Bibliothèque nationale de France, Monnaies et médailles, collection Seyrig.

11 *Rec. Hist. Croisades, Lois*, II, "Assises des Bourgeois", LXII et CCXLI.

12 *Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, éd. L.de Mas-Latrie, Paris, 1871, pp. 27-30 (Société del'Histoire de France); Cf. **G.Dédéyan**, Un projet de colonisation arménienne dans le royaume latin de Jérusalem sous Amaury 1er (1162-1174), dans *Le partage du monde. Echanges sur la colonisation dans la Méditerranée médiévale*, sous la direction de M.Balard et A.Ducellier, Paris, 1998, pp. 101-140 *(Byzantina Sorbonensia*, 17); Cf. aussi **J.Richard,** Le paiement des dîmes dans l'Orient latin, dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CL, 1992, pp. 71-83.

13 **G.Dédéyan**, Les Arméniens à Chypre au XIIe siècle, dans *Les lusignan et l'Outremer*, Poitiers, 1995, pp. 122-131.

14 **G.Mollat**, *Jean XXII, Lettres communes*, n°5022 (13 décembre 1317): attribution pour cinq ans d'une rente annuelle de 200 besants "pro clericis pauperibus armenis commorantibus in ecclesia Sancte Marie Viridis Famagustan". Le 27 septembre, le même pape avait accordé une indulgence aux visiteurs de l'église Saint-Léonard de Famagouste où résidaient des clercs arméniens (ibid., n°5647).

15 Dans son testament, Antoine Audeth faisait un legs à la "piccola gliexia" des Arméniens. La rente due à la grande église: cf. *Le livre des remembrances de la Secrète du royaume de Chypre pour l'année 1468-1469*, éd. J.Richard et Th.Papadopoullos, Nicosie, 1983, p.110.

16 Cf. **G.Hill**, *A history of Cyprus*, II, Oxford, 1948, p. 3, n. 6. La tradition rapporte que cette attribution aurait été faite pour récompenser les Arméniens de leur attitude favorable aux Turcs (qui aurait été la conséquence de leur inimitié à l'égard des Latins) pendant le siège de la ville par ceux-ci: en fait, cette attribution ne fut pas immédiate, et les Arméniens de Nicosie ont fort bien pu présenter la destruction de leurs églises (bien que les Vénitiens eussent demandé l'accord des clergés) comme une marque d'hostilité de leurs anciens maîtres pour obtenir un dédommagement.

17 **L.Makhairas**, *Recital of the sweet land of Cyprus entitled Chronicle*, éd. et trad. R.M.Dawkins, § 257, 377, 437, 654, 680, 681, 685, 696.

18 **M.Balard**, La *Romanie génoise (XIIe – début du XIVe siècle)*, t.I, Rome, 1978, p. 284. Une communication a été présentée le 22 février 1997 par M. Patrick Donabedian au séminaire de M.Balard ("La colonisation occidentale au moyen âge) sur "Les Arméniens à Caffa aux XIVe et XVe siècles".

19 **P.Topping**, Armenian and Greek refugees in Crete and the Aegean world (XIV-XV centuries), *"Pepragmena tou 5. Diethnous Kretologikou Synedriou"*, Heraklion, 1985, pp. 364-374 (texte signalé par M. Gilles Grivaud).

Zaza Alexidze
(Tbilisi)

NEW COLLECTION OF MOUNT SINAI AND ITS IMPORTANCE FOR THE HISTORY OF CHRISTIAN CAUCASUS

The discovery in St. Katherine's Monastery on the 26th of May, 1975 was instantly and righteously considered to be the discovery of the 20th century. St. George's chapel located in the northern portion of the Emperor Justinian's wall of St. Katherine's Monastery, that was painted on the donations of Georgian kings was caught in fire. After tidying the damaged area, a great amount of ancient manuscripts were discovered in chapel storeroom that had been filled with earth.

Archbishop Niciphoros Martalis built a special building for the library in St. Katherine's Monastery in 1734. He transformed the manuscripts there and set them in order. The manuscripts that came to be useless for practical means were apparently left in the storeroom. In 1761, pilgrim Donatti writes that besides the well cared manuscripts in the library of Niciphoros Martalis he had also seen some others that had been carelessly abandoned. Evidently, the existence of such manuscripts has been gradually forgotten and in 1975 these very manuscripts seem to have appeared in front of the astonished monks.

The new collection comprises 1100 manuscripts in all, and a great number of fragments. Most of them (800) are Greek, others are Arabic, Syriac, Ethiopian, Slavonic and Georgian, one is Latin and one Jewish. There are some 120 scrolls as well. Chronologically the new collection dates from the 4th through to the 18th cc. the catalogue of Arabic and Slavonic manuscripts and fragments of Syriac manuscripts are already published. The description of the Georgian manuscripts is ready for publication.

Institute of Manuscripts of Georgian Academy of Sciences has held three expeditions to Mt. Sinai to study Georgian Manuscripts of the new collection and to perform preliminary preventive works. The results according to the evaluations given by the members of the expedition are as follow.

140 Georgian Manuscripts were found in the new Georgian collection; a great majority or them are written books and ten of them are scrolls. Some of them are full, others are mostly not. An entire quantity of pages overwhelms 4000. Besides them there is a great number of fragments (1600) in view of single folios and the torn ones.

Some Georgian manuscripts of the new collection appeared to be the parts of the old collection (the earliest dated Georgian manuscript, well-known to the specialists from the point of view of its importance the Sinai Polycephalon 864 A.D. is the most outstanding one), but a great number of them are totally new.

The newly discovered manuscripts are mostly written on parchment and some of them – on the paper. All the texts are written in "Asomtavruli" and "Nuskhakhutsuri" (ecclesiastic majuscule and minuscule). Only some colophons of later times (13th-15th cc.) are made in secular alphabet "Mkhedruli".

A great number of Georgian manuscripts of the new collection date to the 10th-12th cc. (some of them have exact dates). The number of earlier (paleographically acknowledged as the 9th c.) and later manuscripts (13th -15th cc.) is relatively fewer.

The collection of Georgian manuscripts on Mt. Sinai (both old and new) is the result of one and the same creative life. The literary and liturgical works represented here correspond to the interests determining intellectual life of the monastery fraternity. Both, new and old collections enable to reproduce more encompassing outlook about the scales of literary and creative abilities in St. Katherine's Monastery throughout 9th -11th cc.

New collection is much represented with hymnographical and liturgical works.

The specialists are well aware of the great significance of Georgian manuscripts of the old Sinai collection in studying the liturgical monuments of ancient period (5th-10th cc.). This very collection has preserved best of all the most important and numerous collections of the mentioned written works. The manuscripts represent special importance from the point of view of studying Byzantine Himnography as there is no evidence of Greek texts of earlier stage.

The manuscripts of Athos period and the discovery of the works under the redaction of the 11th c. outstanding figure George the Athonite are to be mentioned separately. It indicates that during 11th-12th cc. Georgian monks on Mt. Sinai were actively engaged in adding up Georgian foundations of the Monastery with new collections comprising Constantinoplean liturgy. They had close contacts with the Georgian cultural centre on Mt. Athos.

The old Sinai collection comprised most important extract of the so called Jerusalem Lectionary rewritten by John-Zosimus himself but now the new collection has revealed a great amount of fragments of collated version of Jerusalem Lectionary.

The new collection mostly comprises the earliest redactions of Jacob's "Liturgy". They are important not only because of the oldness of the text but also because of the earliest additions as well.

Georgian scholars supposed that Basil the Great's and John Chrisostom's liturgies could have been translated into Georgian in the 10th c. already. But no such manuscripts existed. The new collection has revealed the manuscripts rewritten in the 10th. c.

The Mt. Sinai fraternity was much interested in ecclesiastical calendars. In about 950s John-Zosimus compiled an ecclesiastical calendar basing on four original ones. It is even more interesting that one more calendar that is quite different from John - Zosimus's calendar was discovered in the new collection.

Besides liturgical collections there are Four Gospels, Psalms, Acts of the Arostles, hagiographical collections, etc. The 10th c. (974 A.D.) manuscript the "Teachings and Miracles of the Holy Fathers of Mt. Sinai" must be singled out from the others. This is an original collection though some parts are given in Greek, Georgian and possibly in other languages as well. This work also attracts the attention of the specialists because an unknown "holy father Samuel the Georgian" is named as first narrator.

Two 10th c. manuscripts have proved to be of great importance in the new collection. One of them (N/Sin-48) preserves apart of the first Georgian historical work the "Conversion of Kartli (Georgia)".

The work consists of two parts: the so called "Chronicle" of the "Conversion of Kartli" dealing with the history of Georgia from the beginning till the 7th c. (with the list of its contemporary Principals called Erismtavars and the Catholici till the beginning of the 10th c.) and the life of St. Nino the Enlightener of Georgia. N/Sin-48 is not complete as it has only the part of narration dealing with the times of conversion of Kartli till the end of 6th

c. Up to nowadays we were aware of two redactions of "Conversion of Kartli" – one the 10 th c. so called "Shatberdi" redaction and the other 14th-15th cc "Tchelishi" recension. The new recension is similar to both of them and at the same time seriously differs from them. Evidently it derives from their common ancestor and chronologically its origin outstrips both above mentioned recension. This conclusion is very important determining the most difficult problem of the origin of the "Conversion of Kartli".

Another manuscript (N/Sin-50) that is a collection is even more important. The manuscript dates to the first half of the 10th c. according to its paleographical study and the realities described there. The collection comprises the afore mentioned "Conversion of Kartli" (as well as the "Chronicle" and the "Life of St. Nino") and "The Lives of 13 Syrian Fathers". The collection is incomplete at the beginning and the end. Amazingly enough, the text of the "Conversion of Kartli" in N/Sin-50 begins almost precisely from where it ends in NSin-48 although they are totally different manuscripts and recensions. At the same time concerning the text of the "Conversion of Kartli" from N/Sin-50 I am bound to repeat what I have said about Sin-48: It differs considerably from both Shatberdi and Tchelishi recensions showing at the same time some affinities with both of them.

The discovery of Sinai collection enables us to state that in the 10th c. there existed already four considerably different recensions of the "Conversion of Kartli" that would have been made within a wide span of time. It enables us to think that the work cannot have been written in the 9th c.

Of no lesser interest for Georgian studies and history of the Eastern Christianity generally are the "Lives of thirteen Syrian Fathers" in the manuscript N/Sin-50. It is the history of those Thirteen Syrian monks who came over to Georgia back in the 6th c. and established monastic life and practices in this country. It is probable that they have determined the religious affiliation of Georgia for many centuries. There is no doubt that the newly discovered text is much earlier than any other recension and that they are different not only according to their redactions but according to the narration as well. N/Sin-50 gives a totally different outlook on the history of text of "Thirteen Syrian Fathers".

The appendix of the "Lives of the Syrian Fathers" provide us with the most unique data about the most vague period of Georgian history and scanty information elucidating the times of the Principles ("Erismtavars") in the 6th-8th cc. First of all, we must mention that it is the first and the only occasion when the Rustavelis are mentioned in Georgian sources. They are located on the territory of historical Kakheti. It is very important that Georgian royal family of Bagratids are mentioned a century earlier (625s A.D.) than it was ascertained in the sources. The information about Georgian Bagratids derives from the epitaphs of the Erismtavars and their household buried in the Monastery of Cross in Mtskheta. This source does not raise any doubt about its authenticity. According to the appendix Georgian Bagratids originate from Guaram Kurapalat's granddaughter's Latavri, who was the sister of Adarnase the first. She died twenty years later than her brother and together with her son and daughter was buried in the Monastery of Cross in Mtskheta in St. Mary's chapel (this name is a novelty in regards to the Monastery of Cross in Mtskheta). It is evident that this information basically differs from the situations known to us from narrative sources and enables us to make considerable corrections to the genealogy of the Georgian Bagratids.

Information in N/Sin-50 about the Metskevnelis, who acts together with the Rustavelisin Kakheti and Kartli, will evidently draw the attention of the scholars engaged in Caucasian studies. I know that it had already been discussed in Armenian press. It is noteworthy that this family is mentioned only in Georgian sources.

Except the newly discovered account, it is the so called the "Annals" of Sumbat Davitisdze (Sumbat Son of David) that is one of the components of the "Life of Kartli". I would like to thank Prof. P.Muradian who reminded me that S.Eremian connected the Metskevnelis with "Mets Kuenk" of Artsakh and it is absolutely correct. As for localization of "Mets Kuenk", I consider that according to N/Sin-50, S.Eremian's supposition is more corrects. He considers it to be located in the north west of Artsakh, neighboring with historical Kakheti.

It is of great interest that the appendix provide descriptions of main churches and Abbeys in Georgia (Monastery of Cross, Zedazeni and David Gareja), about book depositories and treasury. The bibliographical data convey interesting information not only about the titles of the books but also about the quantity of each separate book. It is interesting that we have this kind information both in the old and new collections of Mt. Sinai. It was in 1902 when N.Marr discovered one folio of a palimpsest writing. Its lower text (10th c.) was a bibliographical reference with the indications about the quantity of books. The folios of the new collection N/Sin-2 also convey the same type of colophons, giving the list of books donated to Mt. Sinai with an exact indication of the quantity of books. According to N/Sin-50 appendix there were 54 books in Zedazeni, 42 – in the Monastery of Cross and 45 in David Gareja. It is interesting that among the books in the monastery of Cross there is mentioned one copy of St. Nine's life. Two important conclusions can be drawn from this account: 1. the book of St. Nine's life had already existed in the 9th c. at least and it existed independently from the "Conversion of Kartli". 2. it becomes possible to state documentary that in the 10th c. there were five different recensions of St. Nino's life indicating that the text is rather old.

The beginning of the "Acts of John of Zedazeni" deals with the miracles of his disciples Theodosios of Mrekha and Ezderios of Samtavisi as soon as they came to Kartli and appeared to be in possession of the Saviour's mandilion icon. The miracle ends with these words: "his (John of Zedazeni - Z.A.) book of miracles had been taken to Siunik by the mother of the queen Amaspo". The "History of Sisakan" by Stephanos Orbelian mentions Hamaspruh, the daughter of Babgen the First who was the Ishkhan of Siunik. She donated an huge garden, at the bank of the river Halis, and the village Hallis with the adjoining territory to the Tatev Monastery. I consider that the phonetical identification of Amaspo and Hamaspruh, the gueen of Siunik isnot difficult. It is evident that when N/Sin-50 or its original were being written, Amaspo-Hamaspruh is still alive. The Specialists consider her to be sixty years old by the year of 906. We suppose that her mother, about whom we have no other sources, lived in the middle of the 9th c. The fact that she took from Kartli the book about the miracles that had happened to John of Zedazeni and that presumably was written in Georgian, makes us think that she could have been Georgian by origin, married to the Ishkhan of Siunique.

Special interest should be paid to the colophones preserved in the manuscripts of the new collection as they first of all enlarge our knowledge about the Georgian monks on Mt. Sinai It specially concerns the 10th c. as a great number of the colophons have dates. One them (N/Sin-2) is most important for us. The colophone of the manuscript deals with the Georgians' building activities (guest - houses) in St. Katherine's Monastery on the adjoining territory to the church built by the Emperor Justinian in the 6th c.

Palimpsests found among the newly discovered Georgian manuscripts are sure to arise great interest of the specialists. Their amount is considerable. The lower text is often written in Greek, Ethiopian, Coptic, Syriac and Georgian. The usage of old manuscripts for creating new ones in the 10th c. on Mt. Sinai is dictated by the lack of the parchment. It is

also testified by the colophones given in the manuscripts. The new books in the new collection made from the culpieses of the old manuscripts also serve as a proof. In this paper it is very important for us to single out the lower texts of two manuscripts (N/Sin 13, 55) that reveal the texts written on the language of the lost Caucasian Albania. Both manuscripts are palimpsests and the upper texts of both of them are 10th c. Georgian Paterics given in alphabetical order.

The Albanian text (and may by texts) written in the same high standard as the similar and simultaneous texts in Armenian and Georgian languages. It is written in delicate Majuscule, bold and well-trained handwriting, in two columns. It has initial letters, titles and separation marks. There are some notes or Bible references written in small letters on the margin. The titles are written in bold letters as compared to the text itself. According to the above mentioned characteristics Albanian written language was no less inferior to its contemporary Armenian and Georgian written languages.

The text found on Mt. Sinai gives an evidence to state that Albanian script likewise Georgian and Armenian ones was oriented from left to right.

The Albanian letters graphically stand closer to the graphemes of the corpus of inscription than with the letters of Armenian manuscript and it is natural: the Armenian manuscript and its Albanian alphabet is seriously misspelt by the scribes.

It goes without saying that Albanian alphabet is created on the bases of existing Armenian and Georgian ones. In regards to the Georgian alphabet we can state that the oldest forms of alphabet that are known to us have served as its model. These are 5th-7th cc. capital graphemes.

The Albanian text must be an ecclesiastical work. Typologically, it does not differ from the similar Georgian and Armenian texts. According to common features, the palimpsest takes after the Georgian – Jewish palimpsest of the 6th-7th cc. kept in Bodleian Library in Oxford. According to the sources, the Albanians had translated the books of Prophets, Apostles and the Four Gospels. As far as the text has not been deciphered yet, I consider that Albanian text may likely be the Acts of the Apostles.

To say that Albanian texts had not yet been searched for among the palimpsests would be untrue. But the main mistake was that they were mainly searched for among Armenian manuscripts. But at that stage of studying the history of Christian Churches in Caucasus it could not have been otherwise. The prevailing idea among our scholars was that Georgian, Armenian and Albanian churches were Monophysite till the beginning of the 7th c. And it was only after the schism, that Georgian Church and temporarily Albanian Church as well have adopted Diophysite, Chalcedonian faith. Albanian Christian literature was being developing throughout the 5th-8th cc. or to be more exact the 6th-7th cc. until it is in close connection with Georgian Church. As we have already said, it is independent at this stage and at the beginning defends the doctrines of Zeno's Henoticon standing on the reconciling positions of the Diophysites and the Monophysites. Later on it opposes the Armenian Church as to the leader of Monophysite faith, and allies itself with Chalcedonian and Georgian Churches. From about 720s onwards it was strongly affected by the influence of Monophisite Armenian Church. The Monophysite Albania adopts the Armenian language and alphabet and is this dispersed. That is why the Diophysite world, and namely Georgia provided more chance for the survival of Albanian fragments. And as we see it happened so. The discovery of Albanian texts in Georgian literary world warrants the 6th-8th cc. Ecclesiastical situation in Caucasus introduced lately.

There are two possible ways for Albanian text to come to appear on Mt. Sinai.

1. The Albanian manuscript came into Georgia (presumably with its owner) by means of Chalcedonian Albanian after the Albanian Church became Monophysite. In the course of time it lost the reader and in the 10th c. the manuscript was washed away. A new Georgian text was rewritten on the previous ones and was donated to Mt. Sinai.

2. After the Albanian Church became Monophysite the text that had been made in the Chalcedonian Albanian circle in Palestine was brought to Mt. Sinai either via St. Saba or a Georgian monastery in Jerusalem; from here it was taken to Mt. Sinai. Georgians, (or even Albanians who had become Georgians and brought the manuscript as a relic to the Mt. Sinai) or the Georgian speaking readers could not understand the Albanian text. The shortage of parchment makes him wash away the text and write Georgian text anew.

But the importance of these two manuscripts from Mt. Sinai embrace not only this most intense discovery. It is interesting that the lower texts of these two manuscripts also convey Armenian texts. Thus, the manuscripts from new Georgian collection N/Sin–13 and N/Sin–55, actually embrace the entire Christian Caucasus. Only this sole fact would have a great historical and symbolic significance for demonstrating the unity of Christian Caucasus.

The Armenian text in N/Sin-55 is written in one column, in bold capital letters (Erkatagir), horizontally along Georgian text (conventionally we call it "Armenian 1") though there are some pages with Armenian text written in small letters, in one column, in Erkatagir writing and likewise Albanian it reads perpendicularly to Georgian text (conventionally we call it "Armenian 2"). This indicates that the Georgian scribe uses different Armenian manuscripts to create two Georgian manuscripts. At present I can only state that Armenian text in both manuscripts can be traced with the naked eye, only on 20 pages. Better reading of the text is yet impossible.

The question of correlation of the Armenian text with the Albanian is likely to arise immediately. Do we have three texts successively written on one another or is there no connection between Armenian and Albanian? At present I consider it difficult to give a decisive answer to this question. The whole text should be studied by ultraviolet filming and computer programs. At this stage it seems to me that Armenian and Albanian are presented by different manuscripts in the 10th c. Georgian manuscript. Though one open folio enables us to think that the "Armenian 2" could be written under Albanian or on top of it.

At this stage, I think the most correct conclusion is that the lower texts of N/Sin–13 and N/Sin–55 should be dated this way: "Armenian 1" should be regarded to be written between the 5th and the middle of the 6th cc., that is the times before the II Dvin Council, in the epoch of accord of Georgian, Armenian and Albanian Churches. The "Armenian 2" must be written at the end of the 7th and the beginning of the 8th cc. in the times of unity of Caucasian Churches on the Monothelite ground.

The new discoveries on Mt. Sinai evidence that despite the religious differences in Christian Caucasus the cultural, political and everyday life links had been the closest. We should take care of these links even nowadays.

Viada Harûtiounova-Fidanian
(Moscow)

THE CONTACT ZONE – THE TERM AND THE CONCEPTION

The recognition of the common ways of development of mankind lives in the widely used notions like Christian East, Countries of the Byzantine cultural area, etc. However these global notions can not always satisfy historians as they leave aside the problems connected with intersection of cultures in limitrophe territories, e.g. the efficacious interaction of cultures of Christian and Muslim East in the Caucasus. Thus, the necessity to study the processes in the areas, where different civilizations met, emerged. The introduction of the term the contact zone promotes not only and probably not so much the acquisition of new knowledge as the arrangement of the existing data. It allows to explain adequately the known facts, which are unexplainable in the context of the history of a single country and thus contribute significantly to the development of a theory of the evolution of mankind.

The phrase the contact zone needs specification as it has specific content not only in different disciplines, Balkan, Slavic. Scandinavian studies, but even in one and the same discipline it can not always be considered to be a term with a definite meaning.

First of all I'd like to define the content of the phrase the contact zone, mark its limits and thus introduce it as a strict term.

That is why the Armenian and Byzantine contact zone is to be considered as a paradigm of the "expanded'' contact zone, expanded both in space and in time. The Armenian and Byzantine contact zone emerged not in the conditions of long distance cultural influences, when states and peoples associate in the course of war and trade, through merchants, warriors and diplomats, but in tight ethnic and state intercourse.

The Byzantine and the Armenian written sources reflect two stages of the Armenian and Byzantine contact zone, the fifth to the seventh and the tenth to the eleventh centuries. This structure on its latter stage of development got reflected in the Byzantine terminology, this traditionally conservative sphere, and received the name chora.

The 5th – 7th cc. were remarkable in the history of the Eastern Roman Empire for the emerging of the "byzantinizm" as well as in the history of Armenia, which became a part of the Eastern Christian World and later of the Byzantine World too. Many peoples at the eastern borders of the Byzantium and especially Armenians contributed to formation of the concept of "byzantinizm". Their role in this process was determined by their geographical position and permanent migrations into the Empire.

According to the treaties between Bizantium and Iran, concluded in 387 and in 591, most of Armenia was included into Bizantium and there emerged two Armenias: Persian Armenia and Byzantine Armenia. The Byzantine Armenia of the 5th – 7th cc. was the territory, where we see the following features:

common space with the Empire
common state structures

interaction of two ethnoses
influence of the Chalcedonian church
integration of the cultures.

As a result there emerged synthetic phenomena in the socio-administrative, military, confessional and cultural spheres in this territory.

In spite of the fall of the Armenian Kingdom the naxarar system still existed and coexisted with the Byzantine governors, a Chalcedonian catholicosate in Avan was established so as to balance its monophysite counterpart in Dvin, the chalcedonian community in Armenia increased and the "hellenophlic" school came into being etc.

In the 10th - 11th cc. the territories from Taron in the west to the kingdom of the Shirak Bagratids in the east, from South Taik in the north to Vaspurakan in the south were incorporated by Byzantium.

The consequent enlargement of this zone by lands in Mesopotamia, Syria and Cilicia is associated with the arrival there of Armenian settlers due to whom the ethnic, social-economic, confessional and cultural outlook of these provinces converged to some extent with that of the lands of Great Armenia.

The specific character of existence of these territories was determined by contacts between the states (the Byzantine empire and the Armenian kingdoms and princedoms); between the two types of social-economic relations with their specific synthesis and the two corresponding ethnoses, by the integration of culture (which took place mainly on the level of the Orthodox section of Armenian population) and by the changes in mentality of medieval Armenian and Byzantine society.

All crucial social-economic and spiritual processes which took place in the contact zone were determined by the synthesis of Armenian and Byzantine social, political and economic institutes and forms of ideology.

Transformation of these institutes led to the acquisition by them of ascertain new quality.

The unit of economic and political life in Armenia – the patrimonial estate, which formed the base of the Armenian Kingdom, remained intact in the course of the conquest – became the economic substratum of the contact zone. The Armenian princes within the Byzantine administration and the imperial officials existed similarly in the dual status of the Toparchs. The new territories turned to be the yeast of social tendencies influencing on the development of the feudal institutions of the Empire.

There were no themes – in the classical meaning of the word – in the contact zone, but a complex social-administrative structure, flexible and therefore viable came into beeing. It had genetic roots in the social-administrative system of the federal Armenian state-formation, in the territories of which its emergence had started.

Though it was born spontaneously, it was apparently authorized by the central authorities and thus was reflected in the Byzantine terminology ("chora").

The Byzantine Empire did not try to romanize (hellenize) its new eastern provinces, but was active in supporting confessional Romanization. In the contact zone influence of the orthodox Armenian community grew significantly. The orthodox Armenias preserved their native tongue and culture, while mastering of two more languages, predetermined by their confession, made them responsive to the cultural influence of Byzantium and Georgia. It also explain their confessional tolerance at the state level, when the representatives of the Armeno-Chalcedonian nobility played the leading role in the Byzantine administration of the contact zone (domestikoi, dukai, strategoi etc).

The Armenian-Chalcedonians organically merged with the world of the East-Christian Orthodoxy, which resulted in their wide-spread international relations, in the solidarity with the Byzantine universalism.

Culture of the Armenian-Chalcedonians with its synthesis of three traditions-Armenian, Greek and Georgian on the Armenian national soil was a type of open culture-rare in the middle Ages. That period was characterized by the emergence of the essential trend of Armenian-Chalcedonian ideology, that is the unity of the Christian confessions in the process of which the Armenian-Chalcedonians could play the role of mediators. In other words, this group has expressed some of the present ideas of ecumenical religious tolerance as early as the Middle ages.

The "image of Byzantium" in Armenian historiography of the 10th - 12th cc. represents a complex result of interaction between Armenian social-political thought and Byzantine ideological stereotypes as well as that of the real historical contacts between two countries.

Armenian medieval historiographers, scholars-monks (vardapets), who belonged to the intellectual elite of Armenian society, were closely linked with the ruling houses and the top clergy of the country. They were the creators of the ideas concerning the Byzantine Empire. Their aspiration to introduce the lands of Armenia into the sphere of the Byzantine political influence was logically interlaced in their doctrine with the introduction of Byzantine ideological values into Armenian social-political thought. All these factors determined the creation of a positive image of Byzantium as a legal suzerain of the Armenian Kingdom and only supporter of the Armenians in their struggle against the Muslim World. So they purposefully diminished the influence of two major "instruments of alienation", which divided Byzantium and Armenian in the field of political order and confession (they were relatively tolerant towards the Chalcedonians).

The Armenian historiography of this period also accepted such crucial for Byzantine political thought ideas and concepts as the divine origin of the emperor's power, "political orthodoxy", "order", and correlation of the Kingdom of Heaven and the Kingdom of Earth. Their works signifies a new stage of Armenian historiography also from the point of view of an adequate perception of the Byzantine ethnic-political terminology (capital of the Romans-Constantinopole – is a spiritual center of the Byzantine Empire, and the latter – the successor of the Roman Empire, which has suzerain rights for numerous peoples and tribes).

The complex of Byzantine politico-ideological concepts has exerted serious influence on the social-political theory of the Armenians and vice versa.

Evolution of the positive image of Byzantium relates to the genesis and functioning of the contact zone, while its negative modification, which has spread over to contemporary Armenian historiography, – with its collapse.

At attempt of typological isolation of a special contact zone on the eastern frontiers of Byzantium and the subsequent development of methods for its studies, has all chances to be fruitful both for the investigation of history of this region and for the research of processes which took place in the other limitroph territories.

Contrary to the common interpretation of the term, the contact zone is not just a limitrophe, or an area with multiethnic population, or lands captured as a result of military or diplomatic actions with consequent assimilation of the population and with imposed or voluntary accepted social, economic, and political institutions. At the same time it is obvious, that all the above mentioned conditions should take place, i.e. the limitrophity, multieth-

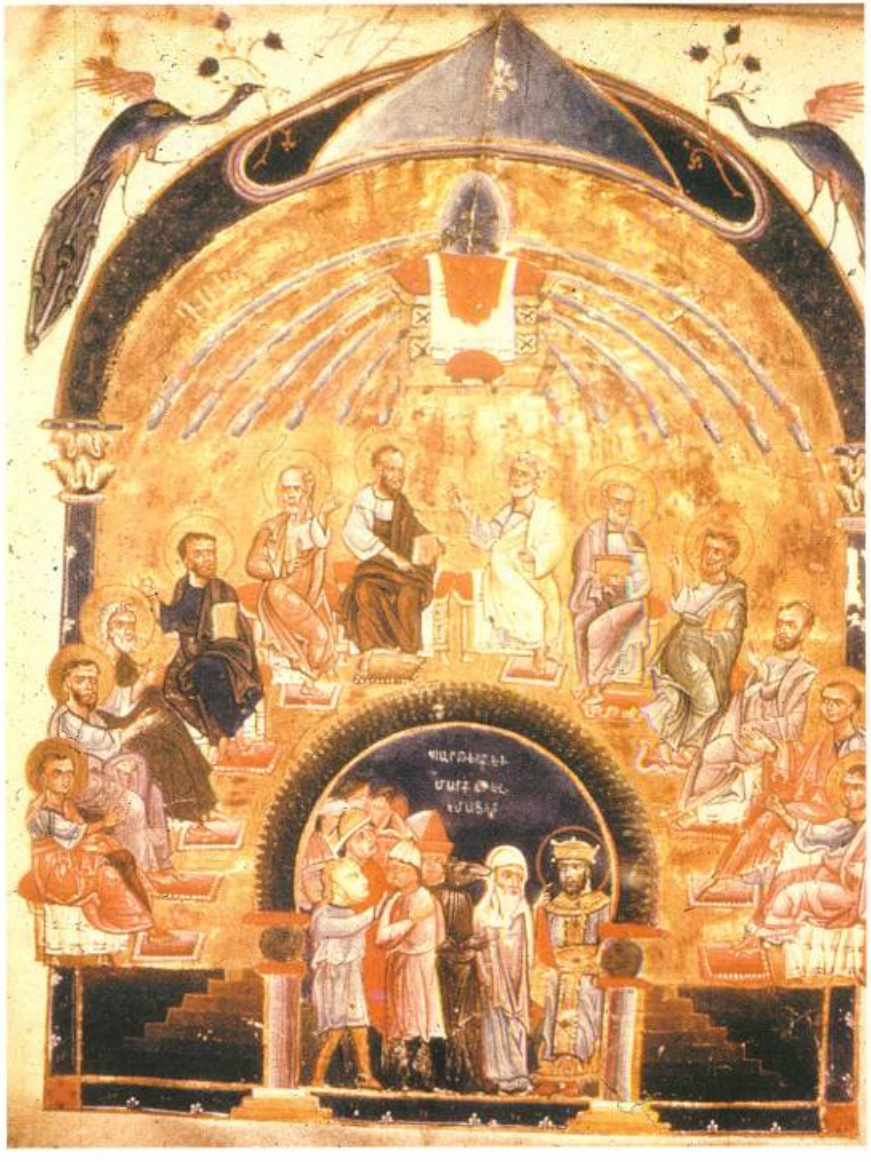
nicity, military or peaceful penetration, ethnical and cultural interaction are conditions necessary for the emergence, but insufficient for the existence of the contact zone.

I understand the contact zone not as a mere territory, where coexist without mingling ethnoses and their cultural systems, not as enclaves with autonomous development, but an organic and vital structure with laws of its own and with specific culture. As a rule, the emergence of such structures is tightly connected with the presence and activities of carriers of open cultures, who secured the equilibrium of evolution.

In other words, the.contact zone is not the zone of contact, but the area where there emerge phenomena as a result not of the coexistence, but of the interaction of cultures, i.e. the synthesis phenomena.

Thus the genesis and functioning of the contact zone need the existence of common space and common time, several decades or even centuries could pass before the synthetic phenomena could arise. So the factor of time is vital for the formation of the contact zone.

ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏ



Թորոս Ռոսլին, Հոգեգալուստ, Ավետարան 1262 թ.
(Բալթիմոր, Ուոլթերի արվեստի թանգարան, ձեռ. 539):

Համլետ Պետրոսյան

ԽԱՉԵԼԻՈՒԹՅԱՆ ԱՅԳԱՅԻՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄՆ ՈՒ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Հայաստանի վաղմիջնադարյան քանդակների շարքում զգալի տեղ են գրավում խաղողի որթի ու ողկույզների, նռան թփերի և պտուղների պատկերումներով կազմվող հորինվածքները, որոնք ավանդաբար դիտարկվել են որպես դեկորատիվ կամ զուտ կենցաղային տարրեր: Ներկա քննության՝ նպատակն է հիմնավորել, որ առաջին հայ վարդապետները քրիստոնեության գաղափարները քարոզելիս լայնորեն օգտվել են ժողովրդական աշխարհընկալման համակարգից, որում կարևոր տեղ էին գրավում նաև այգային ընկալումները: Նման մոտեցման հետևանքով Հայաստանում մշակվել և լայն տարածում է գտել խաչելության այգային ընկալումն ու պատկերագրությունը, որն էլ իր հերթին դարձել է խաչքարի ձևավորման հիմքերից մեկը:

Հայաստանում քրիստոնեության ընդունմանը հաջորդած առաջին երեք դարերը աչքի են ընկնում նոր գաղափարախոսության ակտիվ քարոզչությամբ, որում կարևորվում էր ինչպես բանավոր և գրավոր խոսքը, այնպես էլ «պատկերը»: Վերջինս, ի մասնավորի, ուղղված էր համայնականին և կոչված էր նրա համար խաղալ այն նույն դերը, ինչ որ ուսյալի համար՝ գիրքը: Վաղմիջնադարյան տաճարների, դամբարանների և հատկապես մեծաթիվ կոթողների բազմաբնույթ քանդակային հորինվածքների հիմնական նպատակը Աստվածային պատմությունն ու կարգը զանազան պատկերագրական թեմաների, կերպարների և սիմվոլների միջոցով ներկայացնելն էր: Խիստ ուշագրավ են հատկապես այսպես կոչվող բառակող կոթողները, որոնց վրա քանդակների բառակող տեղադրումը ենթադրում էր շրջանաձև պտույտ կոթողի շուրջ: Այս կոթողների լայն կենցաղավարումը IV-VII դդ. և շրջանաձև տաճարի ձևավորումը այս շրջանի վերջում ցուցում են այն զիջումները, որ արվում էին ժողովրդական-հեթանոսական ավանդույթին՝ հանուն քրիստոնեության հիմնական գաղափարների արմատավորման:

Ընդհանրապես նկատելի է, որ Հայաստանում քրիստոնեական և, մասնավորապես, քրիստոսաբանական շատ գաղափարների արմատավորում-ժողովրդականացումն ընթացել է ավանդական աշխարհընկալման համալիրների լայն օգտագործմամբ: Այդ համալիրներից մեկն էլ կենսատարածքի ու կենսընթացի այգային ընկալումն էր, որն աղյուսը էր դարավոր երկրագործական և, ի մասնավորի, այգեգործական տնտեսածևի ու ավանդույթների: Հատկապես ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ միջնադարյան բազմաթիվ նկարագրություններում իդեալական հայաշխարհը պատկերվում է որպես խաղողուտ, արքան՝ որպես բարի այգեպան, գինին՝ որպես անմահական-աստվածային հեղուկ[1]: Այս ընկալումը պայմանավորել է այն առանձնահատուկ ուշադրությունը, որ տածել են հայ քարոզիչները, վարդապետները, պատմիչները, քանդակագործներն ու բանաստեղծները դեպի աստվածաշնչյան թեմաներն ու եզրաբանությունը: Դա նախ վերաբերում է Եդեմի դրախտին (Ծննդ. Բ 8-15) և Նոյի տնկած այգուն (Ծննդ. Թ 20,21), որոնք տեղայնացման մեծ հնարավորություններ ունեին Հայաստա-

նում, որ ավանդական ոռոգովի այգեգործությունը տնտեսա-մշակութային մեծ արժեք ուներ, և որտեղից սկիզբ էին առնում դրախտային գետերից գոնե երկուսը՝ Եփրատը և Տիգրիսը[2]:



Հուշակոթող, VII դ., Աղիտու

Այգային պատկերացումների արտահայտման լայն դաշտ էին ստեղծում նաև նորկտակարանային մի շարք այլաբանություններ. Քրիստոսը որպես ճշմարիտ որթատունկ (''Ես եմ որթն ճշմարիտ... Ես եմ որթ՝ և դուք ոտ...'', Յովհ. ԺԵ 1,5), գինին որպես աստվածային արյուն (''Եւ առեալ բաժակ գոհացաւ՝ ետ նոցա և ասէ. արբեք ի դմանէ ամենեքին. զի այդ է արիւն իմ նորո ուխտի...'', Մատթ. ԻՋ 27,28), արդար դատաստանը որպես հոգի-ոռկույզների հավաքում և ճզմում աստվածային հնձանում, Աստված որպես վերին (և վերջին) այգեպան (''կթեա՝ զոռկոյզս յայգւոյ երկրէ, զի հասեալ է խաղողդ ի դմա: Եւ արկ հրեշտակն զգերանդի իւր յերկիր, և կթէր զխաղող նորա, և արկաներ ի հնձանն Աստուծոյ ի մեծ: Եւ կոխեցաւ հնձանն արտաքոյ քաղաքին, և ելանէր ի հնձանէն արիւն մինչև ի սանձս ձիոյն. և երկայնութիւն նորա հազար և վեց հարիւր ասպարես'', Յովհ. Հայտն ԺԴ 18-20):

Քրիստոսի հետևությամբ խաղողի որթի և հնձանում ճմլվող խաղողի են նմանեցվում սրբերն ու մարտիրոսները: Այսպես, հայերի դարձի առասպելում Հռիփսիմյան կույսերն ապրում են Վաղարշապատից դուրս գտնվող հնձանահարկերում, նրանցից

մեկը նահատակվում է հենց հնձանում, որը Գրիգորը դարձնում է իր օթևանը և որի տեղում, հետևելով իր տեսիլքին, արնագույն-կարմիր խարիսխ ունեցող խաչասյուն է կանգնեցնում[3]: Որ այս ամենը կրում էր որոշակի գաղափարական բեռնվածություն, լավագույնս վկայում է Կոմիտաս կաթողիկոսի ''Անձինք նուիրեալք'' շարականը, ուր կույսերը բնութագրվում են որպես ճշմարիտ որթ-Քրիստոսի ճյուղեր, հնձանում կոխսնոտվող խաղող և այլն.

''Ճշմարիտ որթոյն Քրիստոսի շառաւիղք.
և ողկոյզք ճմլեալք երկնաւոր մշակին.
կոխեցայք ճգնութեամբ ի հնձանս ձեր.
զի ուրախ լինիջիք անմահական բաժակաւն''[4]:

Ուշագրավ է, որ երբեմն այգիական եզրաբանությամբ էր ներկայացվում հոգևոր գործունեությունն ընդհանրապես: ''Եւ բազում տունկք պտղաբերք և շայեկանք և օգտակարք ի հոգևոր դրախտին ի նոցա մշակութեանն աջոյն տնկեսցին և ընկալցին զօրինութիւն յԱստուծոյ'' – այսպես է նկարագրում Բուզանդը հայ առաջին քարոզիչների ջանքերը[5]: Ու ինչը խիստ կարևոր է մեր քննության առումով, Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող ճառերից մեկում փորձ է արվում այգիական լեզվով բացատրել հենց փրկագործության գաղափարը. ''Զի այգի իւր անուանեաց զհաւատացեալսս. մշակ զՀայրն երկնաւոր այլ և զառաքեալսն մշակս, որով սրբին և ժողովին ի հնձանսն յաւիտենից''[6]:

Հայաստանում քրիստոնեության մուտքի հենց սկզբից, դատելով Ագաթանգեղոսի պատմության տվյալներով, Քրիստոսի փրկագործական խաչելության գաղափարի տարածումը, այդ թվում և պատկերագրական ճանապարհով, քարոզչության առաջնային խնդիրներից էր: Չնայած Գրիգոր Լուսավորչի աղոթքում խաչյալ Քրիստոսի պատկերումը հիմնավորվում է հենց որպես տուրք միաբրիստոնեական-ժողովրդական ավանդույթին (''վասն զի սիրեցին մարդիկ պաշտել զպատկերս մարդադէմս փայտագործս ճարտարագործս հիւսանց՝ եղև ինքն պատկեր մարդկան... Եւ վասն զի սովոր էին մարդիկ երկիր պագանել անշունչ պատկերաց մեռելոց՝ եղև ինքն մեռեալ պատկեր ի վերայ խաչին. և մեռաւ և անշնչացաւ, զի ընդելականաւն զնոսա արագարագ հնազանդեցուսցէ իւրում պատկերին...զկաւչ իւր կանգնեաց ի մէջ տիեզերաց, զի որ սովորն իցեն երկիր պագանել փայտի՝ սովորականաւ ընդելականաւն հաւանեսցին երկիր պագանել խաչին փայտի և որ ի վերայ նորա պատկերն և մարդադէմն իցէ''[7]), փրկագործական խաչելության ներկայացումը պատկերման առումով զգալի դժվարություններ էր հարուցում: Հին և «հզոր» աստվածներից դեռ վերջնականապես չհրաժարված նորընծա հավատացյալին հազիվ թե հատուկ ներշնչանք կարողանար հաղորդել «խաչված աստծո» կերպարը: Բնութագրական է, որ IV-VII դդ. այդքան բազմազան քանդակներում Քրիստոսի խաչելության տեսարանն ընդհանրապես բացակայում է[8]: Վաղ քրիստոնեությունն ըստ ամենայնի խուսափում էր խաչելության ներկայացումից՝ այն փոխարինելով, օրինակ, Աբրահամի զոհաբերության տեսարանով, Քրիստոսի դիմապատկերը կրող խաչով կամ էլ խաչավոր լուսապսակ ունեցող դիմապատկերով: Բայց, որպես սկզբունք, այս գաղափարը ժողովրդականացնելու համար հայ եկեղեցին ընտրեց ոչ թե *կերպարը*, այլ *ճշմարը*: ''Ես զՔրիստոս կենդանի պատկեր միշտ ի խաչին խոստովանիմ''[9] – Անանիա Սանահնեցու այս ձևակերպումը՝ տրված XI դ., ըստ էության, ոչ միայն արդյունքի, այլև դարեր առաջ ձևավորված սկզբունքի հստակ ձևակերպումն է: Սակայն նշանն էլ զուտ տեսողականորեն շատ բան չէր կարող ասել *գաղափարի* մասին: Տեսիլքում ճառագող նրա լույսը չէր կարող երևալ դեռևս անհավատ համայնականին: Ահա թե ինչպես է ներկայացնում Մովսես Խորենացին ժողովրդի անտարբերությունը, երբ Վրաստանում քրիստոնեություն տարածող Նունեն՝

մեկը Հռիփսիմյան կույսերից, խաչ է կանգնեցնում. "Բայց յորժամ ելեալ ի քարւն տեսին փայտ կոփեալ, ոչ ճարտարաց ինչ գործ՝ յոլովք քան զսակաւս արհամարհեցին, իբր թէ այնպիսեաւ լի իցէ ամենայն անտառն նոցա, և թողեալ ի բաց գնացին"[10]:



Քասաղ, կոթողի պատվանդան, V դ.



Քասաղ, կոթողի պատվանդան, V դ.

Խաչելության փրկագործական հեռանկարը անհրաժեշտ էր դարձնել տեսանելի և հասկանալի համայնականին: Եվ ահա փիլիսոփա-վարդապետը նույնացնում է խաչը որթի հետ, որը հանդես է գալիս որպես ողջ տիեզերքը կազմակերպող կենացծառ, իսկ Քրիստոսին էլ՝ ողջ տիեզերքը լցնող նրա ողկույզ-պտուղների հետ: "Օրհնեալ ես, քրիստոսապսակեալ փայտ սուրբ, – գրում է Դավիթ Անհաղթը, – որ յերկրի բուսանելով՝ գերագոյն երկնից կամարացն ծայր արձակեալ բարձրացար, զանտանելին ի քեզ բարձեալ բերելով պտուղ. զերկինն իսկ միանգամայն և զմիջոցս լցեր զերկնի և զերկրի"[11]: Իրոք, դժվար է խաղողից բացի մի այլ տնկի պատկերացնել, որն, աճելով երկրից, պատի կամարածև երկինքը և երկինքն ու երկիրը նրանց միջակայքը լցնի իր պտուղներով: Նման ընկալման պատկերագրական առաջին կատարումներից մեկը տեսնում ենք Դվինից հայտնաբերված V դ. հայտնի քարավորի վրա[12], որ քանդակված խաչի ստորին թևից աճում են խաղողի հսկա ոստեր՝ ողկույզներով ծանրաբեռնված, այնքան հսկա, որ խաղող հավաքողները քայլում են նրանց ճյուղերի վրայով:



Քասաղ, տաճարի բարավորը,V դ.

Մի այլ դեպքում խաչն ընկալվում և նկարագրվում է որպես սրբազան մի հնձաան, որի վրա "ճգմվում" է Քրիստոս-խաղողը: Այս առումով հատկապես բնութագրական կարելի է համարել նույն Դավթի հետևյալ բնորոշումը. "Օրհնեալ ես, փայտ սուրբ, իմաանալի հնձաան, քանզի ի քեզ ի նոյնում վերայ երկնայինն այն ճմլեցաւ ողկոյզ՝ բաւական յուրախութիւն երկնայնոցն և երկրայնոցս"[13]: Պատահական չէ, որ վաղմիջնադարյան մի շարք քանդակներում խաղողի "այգու" կենտրոնում պատկերվում է խաչը կամ էլ խաչը շրջապատվում է խաղողի ոստերով և ողկույզներով: Այսպես, Քասաղի բազիլիկայի բարավորի քանդակում, որն ամենայն հավանականությամբ ԽԲ սաղմոսի վերարտադրությունն է ("որպէս փափագէ եղջերու յաղբերս ջրոց՝ այնպէս փափագէ անձն իմ առ ի քեզ Աստուած"), եղջերուները պատկերված են խաղողի այգում, իսկ աղբյուր-ավազանին փոխարինում է խաչհնձանը: Սրան կարող ենք գումարել Աղցի արքայական դամբարանի այգային հորինվածքները[14], վաղմիջնադարյան այն կոթող-մահարձանները, որոնք պսակվում են խաղողի ողկույզներով կամ նոան քանդակներով՝ դիտելով այս ամենը որպես նահատակության այլաբանություններ՝ իմաստաբանորեն համեմատելի Գրիգորի կանգնեցրած արնագույն խարիսխների հետ: Նման մոտեցման դեպքում լրիվ հասկանալի և մեկնաբանելի է դառնում նաև խաչքարային հորինվածքի հիմնական հատկանիշներից մեկը, երբ խաչը ներառող խորանի անկյուններից դեպի խաչահատումն են իջնում խաղողի ողկույզներ կամ նոան պտուղներ: Բոլոր հիմքերը կան պնդելու, որ այն խորհրդանշում է Քրիստոս-ողկույզի "ճգմումը" խաչ-հնձանում:



Խաչքար, Մեծ Մասրիկ, IX դ.

Կարելի է եզրակացնել, որ խաչելիության փրկագործական հեռանկարի մատչելի բացատրության համար հայ վարդապետները լայնորեն օգտագործեցին երկրագործ հանրույթին լավ ծանոթ այլաբանությունը. ինչպես որ խաղողն է հնձանում ճզմվելով վեր ածվում "անմահական" հեղուկի, այնպես էլ Քրիստոս-աստվածը խաչի վրա թափեց իր արյունը՝ ի փրկություն մեղսագործ մարդկության:

Նման համադրությունը թույլ էր տալիս և՛ ընդհանրացնել-ժողովրդականացնել, և՛ մասնավորացնել-անհատականացնել Քրիստոսի խաչելության փրկագործական հեռանկարը: Որպես արդյունք՝ խաչելության այգիական հորինվածքները տեղադրվում են թե՛ հանրության համար նախատեսվող տաճարների պատերին, թե՛ անհատական մահարձանների ու դամբարանների վրա: Նման մոտեցումը խթանեց խաչային հորինվածքների լայն տարածումը Հայաստանում և մի քանի այլ գործոնների հետ միասին ծնունդ տվեց ինքնության ամենաբնորոշ խորհրդանիշերից մեկի՝ խաչքարի առաջացմանը, որի հորինվածքը շարունակեց պահպանել խաչելության՝ V-VII դդ. մշակված այգային գաղափարաբանությունն ու պատկերագրությունը:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ.Պետրոսյան, Էթնատարածքի միջնադարյան ընկալումը և նրա մերօրյա դրսևորումները, «Ար», 1993, թիվ 10: **H.Petrosyan**, The medieval perception of ethnic territory, "Fatherland" and the home of Torgom, "Synopsis", Yerevan, 1994, N 3, pp. 84-91:

2 Տե՛ս Հ.Պետրոսյան, Հայ միջնադարյան պատկերացումները իդեալական կենսատարածքի և կենսընթացի մասին. աշխարհը որպես այգի, «Ինքնություն», 2 (հանձնված է հրատարակության):

3 Տե՛ս Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ.Տէր-Մկրտչեան եւՍտ.Կանայեանց, Թիֆլիս, 1914, էջ 84, 107, 117, 376, 386:

4 Շարական հոգևոր երգոց սուրբ և ուղղափառ եկեղեցւոյս Հայաստանեայց, Կ.Պոլիս, 1834, էջ 217: 17 Հմմտ. նաև Ներսես Շնորհալու՝ Հռիփսիմեին տված բնորոշումը.

"Մրտառոր մարտիրոս մըրցական,
Էական Բանիւն Հոր զօրութեան,
Լիակոխ քաջութեամբ ըզհրճձաճ,
Հրեշտակ հրաշագեղ Հռիփսիմէ"

(Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և գանձեր, աշխ. Ա.Քյոշկերյանի, Երևան, 1987, էջ 364):

5 Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Ք.Պատկանյանի, թարգմ. և ծանոթագր. Ստ.Մալխասյանցի, Երևան, 1987, էջ 22:

6 Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք և աղօթք, Վենետիկ, 1838, էջ 12-13:

7 Ագաթանգեղոս, էջ 49-50:

8 Տե՛ս Գ.Հովսեփյան, Հավուց Թառի ամենափրկիչը և նույնանում հուշարձաններ հայ արվեստի մեջ, Գ.Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, Բ, Երևան, 1987, էջ 52: Լ.Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975, էջ 72-73:

9 Հղվում է ըստ՝ Գ.Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 53:

10 Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Մ.Աբեղեան եւ Ս.Յարութիւնեան, Տփղիս 1913, II, ՁՋ, էջ 233:

11 Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Ներբողեան ի Սուրբ խաչն Աստուածընկալ, «Դաւթի անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք եւ Թուղթ Գիտաւ Կաթողիկոսի առ Դաւիթ», Վենետիկ, 1932, էջ 18:

12 Տե՛ս Բ.Առաքելյան, Հայկական պատկերաբանդակը IV-VII դարերում, Երևան, 1949, նկ. 52:

13 Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրութիւնք..., էջ 23: Ուշագրավ է, որ "առագաստ" բառը, որ եկեղեցական գործածությամբ նշանակում է Քրիստոս-փեսայի տեղը, փոխադրվեց նաև հնձանի վրա՝ նշանակելու նրա այն բաժանմունքը, որ ճզմվում է խաղողը:

14 Տե՛ս Բ.Առաքելյան, նշվ. աշխ., նկ. 61, 62:

Մուրադ Հասրաթյան

ԽԱՉՔԱՐԱՅԻՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ՋՈՒՂԱՅԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԸ

Հայաստանում XV-XVI դդ. խաչքարերը փաստորեն այն միակ ստեղծագործություններն էին, որոնց շնորհիվ, նյութական և քաղաքական չափազանց անբարենպաստ պայմաններում, չինարարական քիչ թե շատ նշանակալից նախաձեռնությունների իրականացման հնարավորությունից զուրկ, անկախությունը կորցրած երկրում հայ քարգործ վարպետները կարողացան շարունակել ճարտարապետության և քանդակագործության դարավոր ավանդները: Նրանց «...մնում էր համեմատաբար փոքր, կարճ ժամանակ և նյութական մեծ միջոցների հետ չկապված բնագավառ, որտեղ նրանք կարող էին իրենց արվեստով զբաղվել: Դա խաչքարերի արվեստն էր, և այդ փոքրիկ հուշարձանները դառնում են ...մեծ արվեստի կոթողներ...»[1]:

XV դ. խաչքարեր քիչ են կանգնեցվել՝ մասնավանդ Հայաստանի լեռնային վայրերում: Խաչքարերի արվեստը վերածնունդ է ապահովում փաստորեն հաջորդ՝ XVI դ., ծաղկում՝ XVII դ., երբ Արևելյան Հայաստանում համեմատաբար խաղաղություն է հաստատվում, ու աստիճանաբար մարում XVIII դ.՝ որպես հուշաքար իր տեղը զիջելով օրորոցաձև տապանաքարերին: XV-XVIII դդ. խաչքարերի տարածման մասին կարելի է պատկերացում կազմել նրանց հեղինակների պահպանված անունների քանակի հիման վրա. այսպես, եթե XV դ. հայտնի է 8 վարպետի անուն, ապա XVI դ. այն արդեն 41 է, XVII դ.՝ 30, իսկ XVIII դ.՝ ընդամենը 16[2]: Ուշ միջնադարում նրանք հիմնականում կոչվում էին «կազմող» և հազվագյուտ դեպքերում՝ «գծող», «գործող», «նկարող», «գրիչ», «քարգործ», «վարպետ», «ուստա»[3]:

XV-XVI դդ. վարպետները լայնորեն օգտագործում էին թե՛ խաչքարերի ավանդական հորինվածքները, թե՛ ավանդական զարդաբանդակները: Բայց իրենց ավանդական բնույթով հանդերձ, այդ ժամանակաշրջանի հուշարձաններն ինքնատիպությունից բնավ զուրկ չէին[4]: XV-XVI դդ. հանդիպում են X-XIV դդ. մշակված բոլոր տիպերը, սակայն կազմողները հին հորինվածքներին հետևում էին միայն ձևականորեն, զգալի հեռանում նրանցից[5]:

Ուշ միջնադարյան Հայաստանում կարելի է առանձնացնել խաչքարային արվեստի երկու հիմնական ստեղծագործական դպրոց՝ Գեղարքունյաց (ամենախոշորը և հզորը, որն իր ազդեցությունն ուներ երկրի պատմական այլ շրջանների վրա) և Ջուղայի (ամենահինքնատիպը, որը, սակայն, զուտ տեղական բնույթ ուներ և այլ վայրերում տարածում չգտավ):

Արաքսի ափին, երեք բլրի վրա փռված Հին Ջուղայի գերեզմանոցում, այս դարասկզբին տասնյակ հազարի հասնող խաչքարերից այսօր միայն մի փոքր մասն է մնացել. շատերը բարբարոսաբար ոչնչացվեցին հենց դարասկզբին՝ երկաթուղու անցկացման ժամանակ, երբ արվեստի այդ բարձրարժեք ստեղծագործություններն օգտագործվեցին որպես երկաթգծի հենաքար, մի զգալի մասն էլ ավերեցին 1990-1998 թթ. հարևան աղրբեջանաբնակ գյուղի բնակիչները:

Ջուղայի գերեզմանոցի խաչքարերը կերտողները թեպետ օգտագործում էին

հին, ավանդական, առավել հայտնի զարդաքանդակները, սակայն՝ արմատապես վերամշակելով դրանք: Փոխվում է քանդակի ընկարվածքը ոչ միայն դասական՝ XIII-XIV դդ. խաչքարերի, այլ նաև ուշ միջնադարի հայկական այլ ստեղծագործական դպրոցների խաչքարերի համեմատությամբ: Քանդակներն առավել ոճավորված են և ցցուն, ավելի հստակ ու խիստ: Այս հատկանիշները Ջուղայի խաչքարերի հորինվածքին որոշ չորություն են հաղորդել, բայց միաժամանակ և ինքնատիպ են դարձրել, որը հնարավորություն է տվել դրանք առանձնացնել որպես հատուկ քանդակագործական դպրոցի ստեղծագործություններ:

Ջուղայի խաչքարերի ճակատային մշակման ամենաբնորոշ տարրը ձգված, ցռուկաձև վերջավորությամբ խորշն է, որի մեջ քանդակված է ստորին, արտակարգ երկար թևով խաչը: Խորշի հիմքը՝ խաչի շուրջը ծածկված է զարդաքանդակով, հետևաբար խաչքարի հարդարանքը երկու հարթությամբ է իրականացված: Խորշն ունենում է և մի այլ վերջավորություն՝ պայտաձև կամարիկի և ցռուկի զուգակցումով: Ըստ բարձրության՝ խաչքարի մակերեսը բաժանվում է մի շարք գոտիների. վերին՝ ծովորը մշակված է կամարիկներով (որոնց մեջ խաչեր կամ պատկերաքանդակներ են տեղադրված), միջին՝ հիմնական խաչով խորշն է, նրանից ներքև՝ ոլորաձև, քանդակազարդ ցցուն շրջանը, իսկ ստորին գոտին հատկացված է արձանագրությանը և պատկերաքանդակներին:

Ջուղայի խաչքարերը զուտ քանդակագործական արվեստի գործեր են և էապես տարբերվում են ինչպես իրենց ժամանակակից Գեղարքունիքի դպրոցի, այնպես էլ X-XIV դդ. խաչքարերից, և միաժամանակ նաև ճարտարապետական փոքր ձևեր են: Այսպես, օրինակ, Ջուղայի խաչքարերը, առանց բացառության, չունեն պատվանդան և քիվ: Նրանք սոսկ քարե ուղղանկյուն սալեր են, անմիջականորեն հողի մեջ խրված: Կառուցողական տեսակետից դա անհաջող ձև է, որովհետև դարերի ընթացքում անձրևներից և խոնավությունից, հողի մեջ տարալուծված աղերի ազդեցությունից խաչքարերի ստորին մասն առանց պատվանդանի քայքայվում է, որի հետևանքով շատերի արձանագրություններն ու պատկերաքանդակները չեն պահպանվում:

Մեծ մասամբ Ջուղայի մոտ երկու մետր բարձրություն ունեցող խաչքարերի մյուս բնորոշ գիծը խիստ ձգված, ուղղածիգ համաչափություններն են: Այսպես, եթե ուշ միջնադարի (նաև ավելի վաղ՝ XIII-XIV դդ.) խաչքարերի լայնության և բարձրության հարաբերությունը հիմնականում 1:2,1 – 1:2,4 է, ապա Ջուղայի խաչքարերում այն մեծ մասամբ 1:3,2 է: Այսպիսի համաչափությունները Ջուղայի խաչքարերին տալիս են բավական յուրօրինակ ուրվագիծ՝ խիստ տարբեր խաչքարային մյուս դպրոցների կոթողներից:

Հարդարանքի հիմնական տարրերի և նրանց զուգակցման տարբերակների արտակարգ բազմազանությունը Ջուղայի վարպետների ստեղծագործական տաղանդի դրսևորումն է, որը յուրաքանչյուր խաչքարին անհատական կերպար է հաղորդում: Ջուղայի դպրոցին բնորոշ և ինքնատիպ լուծումներից է հիմնական մեկ խոշոր խաչի փոխարեն զույգ՝ միմյանց կողքի քանդակված խորշերի մեջ երկու խաչ տեղադրելը: Խորշերը մեծամասամբ ունեն պայտաձև կամար, ինչպես նշվեց՝ ցռուկաձև գագաթով: Այդ խաչքարերի լավագույն օրինակներն են Մանուկ Պետրոսի (1596 թ.), Ղալամի և նրա կին Դշխուհու (1598 թ.), Հովհաննեսի (1600 թ.) հիշատակին կանգնեցվածները[6]:

Եզակի է Հակոբին նվիրված (1601 թ.) խաչքարը (այժմ Էջմիածնում): Այստեղ կենտրոնական մեծ խաչը ներառված է խաչաձև խորշի մեջ, իսկ ուղղանկյուն շրջանակի միջև ստացվող անկյունային չորս տարածությունը մշակված է ավելի փոքր խաչերի քանդակների խորշերով: Խաչքարերը տարբերակվում են նաև վերին գոտու՝ ծովորի կամարակապ փոքրիկ խորշերի քանակով. այն տատանվում է երեքից մինչև յոթը: Խորշերը հիմնականում ունեն պայտաձև կամար՝ ցռուկաձև գագաթով, և նրանց մեջ փոքրիկ խաչեր են քանդակված:

Խաչքարերի շարքում ճոխությամբ առանձնանում է քաղաքագլուխ Խոջա Խաչիկի խաչքարը (1604 թ.), որը ժամանակագրական առումով Ջուղայի վերջին կոթողներից է: Նրա ծովորն ունի յոթ կամարակապ խորշ և վերջիններիս քանակով այն եզակի է: Կամարաշարը տարբերվում է նաև իր ձևով (միջին խորշը կրկնակի լայն է) և քանդակներով: Ավանդական խաչերի փոխարեն կենտրոնում Քրիստոսի պատկերաքանդակն է գահի վրա, շուրջը չորս ավետարանիչների խորհրդանշաններով, իսկ երկու կողմի երեքական խորշերում ծնկաչոք հրեշտակների քանդակներն են[7]:



Ջուղա: Վարպետ Գրիգորի կերտած խաչքարը (1602 թ.):

Ջուղայում պատկերաքանդակներով քիվ սակավ է հանդիպում, ընդ որում՝ հիմնականում XVI դ. վերջի և XVII դ. սկզբի խաչքարերում (այդ տիպին է պատկանում, օրինակ, 1602 թ. վարպետ Գրիգորի կերտած խաչքարը): Պետք է կարծել, որ դա Ջուղայի դպրոցում ձևավորվող նոր ուղղություն էր, որը, սակայն, վերահաս տեղահանման և քաղաքի ավերման պատճառով չհասցրեց իր ավարտուն տեսքն ստանալ: Պատկերաքանդակները գրավում են վերևի ողջ գոտին՝ առանց խորշերի բաժանման: Քանդակվում են «Համբարձման» տեսարանը, «Քրիստոսը գահի վրա», գերադասված թեմա է ընդհանուր գլխով զույգ գրիֆոնների պատկերը: Ավելի բազմաթիվ են ստորին մասում պատկերաքանդակներ ունեցող խաչքարերը: Այստեղ ևս կա գերադասված թեմա՝ հեծյալը խաչը ձեռքին (հանդիպում են նաև հոգևորականներ), կան խնջույքի տեսարանի քանդակներ:

Ուշագրավ է, որ կատարման ձևով խաչքարերի վերին և ստորին մասերի պատկերաքանդակները զգալիորեն տարբերվում են՝ վերևում բարձրաքանդակ են, ցցուն, մշակված մանրամասերով, իսկ ներքևում հարթաքանդակ են, ընդհանրացված ձևերով, ընդ որում հեծյալի «տիպարային» քանդակը կրկնված է խաչքարերի մեծ մասում:

Ջուղայի խաչքարերը, չունենալով ճարտարապետական կառույցին բնորոշ ծավալային ջլատումներ, օժտված են, սակայն, նրանց փոխարինող (ինարկե, տեսողականորեն միայն) ճակատի հարկածև լուծումով: Այսպես, խաչքարերի մի մեծ խումբ հիմնական խաչի փոխարեն ունի չորս, կրկնակի անգամ փոքր խաչեր՝ տեղադրված երկու զույգով (մեկը մյուսի վրա) խոր, ցռուկածև կամարով չորս խորշում: Խորշերը բավականին խոր են փորված. նրանց լույս ու ստվերի ուժեղ խաղը մանրակերտ հարկաբաժինների պատրանք է ստեղծում: Տվյալ ենթախմբին պատկանող բազմաթիվ խաչքարերից իրենց նրբագեղությամբ և զարդաքան-

դակների ճոխությամբ աչքի են ընկնում պարոն Մկրտչի, Ծատուրի, Նազարի (1587 թ.) հիշատակին կանգնեցվածները[8]: Այս հորինվածքի տարբերակն է յուրաքանչյուր բաժանումում երեքական խորշ տեղադրելը: Խաչքարի լայնությունը չի փոխվում, որի հետևանքով խորշերը զգալի նեղ և սլացիկ են դառնում, ավարտվելով արդեն ավանդական ցռուկածև գագաթով պայտաձև կամարով: Նրանց միջի խաչերն էլ համապատասխանաբար ավելի ձգված են ստացվում: Այս լուծումն ունի, օրինակ, Մահդասի Ղալամի (1596 թ.) հիշատակին կերտված խաչքարը, որի վերին մասի՝ ծովորի հնգական կամարիկները խաչքարի հորինվածքին տալիս են ներքևից դեպի վեր թեթևացման պատրանք:

Ջուղայի վարպետները նաև փորձել են ավելացնել ուղղածիգ բաժանումների թիվը՝ կամարակապ խորշերը երեք շարքով տեղադրելով: Այս հորինվածքը, սակայն, տարածում չստացավ: Նրա բնորոշ օրինակն է ուստա Հայրապետի՝ 1572 թ. Գրիգորի հիշատակին կերտած խաչքարը: Այստեղ ծովորն ունի վեց փոքր կամարիկ, այնուհետև երկու շարք երկուական խորշերն են խաչերով, որոնցից ներքև ավանդական բանդակազարդ շրջանն է, իսկ ստորին գոտին նույնպես զույգ, ցռուկածև կամարով խորշեր են, որոնց մեջ, սակայն, խաչերի փոխարեն տեղադրված է արձանագրությունը: Ստացվում է, փաստորեն, ըստ բարձրության խորշերի չորս հարկ, որը ստեղծում է բարդ և կոթողային հորինվածքի տպավորություն, և խաչքարի ճարտարապետական կազմությունն այդ ձևով նորից իր արտահայտությունն է գտնում Հայաստանի ուշ միջնադարյան արվեստում:

Ջուղայի գերեզմանաքարերի մյուս տիպը խոյածև տապանաքարերն են, կողերին արձանագրություններով և հանգուցյալի արհեստը պատկերող քանդակներով:

Ջուղայի խաչքարերը եղան հայ միջնադարյան արվեստի այդ ինքնատիպ բնագավառի հազարամյա զարգացման եզրափակիչ փուլը, զգալիորեն հարստացնելով Հայաստանում ստեղծված և միայն հայ գեղարվեստական մշակույթին հատուկ այս հուշակոթողների ավանդական հորինվածքները:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Ս.Բարխուդարյան, Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Երևան, 1963, էջ 137:
2 Տե՛ս անդ, էջ 184: Ընդուշտ կամ Ս.Բարխուդարյանի ցանկից դուրս մնացած ոչ քիչ անուններ:
3 Անդ:
4 Տե՛ս А.Л.Якобсон, Армянские хачкары, Ереван, 1986, с. 68.
5 Տե՛ս անդ, էջ 73-74:
6 Տե՛ս А.Айвазян, Джута, Ереван, 1990, табл. 132, 164, 184.
7 Տե՛ս անդ, նկ. 179:
8 Տե՛ս անդ, նկ. 116, 158, 163:

Վիգեն Ղազարյան

ՄԻՋԱՎԱՅՐԸ ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐՈՒՄ

Իբրև պատկերման սկզբունք՝ Թեոֆիլոս լատին քահանան (մոտ XII դ.) առաջադրում էր. "Նկարչության արվեստի համար հիմնականը գույների կոմպոզիցիան է՝ ուշադրություն դարձնելով նրանց խառնուրդին: Ուշադիր եղեք դրա համար և ճիշտ եղեք սահմաններն ընդգծելիս, որպեսզի ձեր նկարածը լինի ազատ զարդարված և ազատական ստեղծված"[1]: Էականը համարվում է գույների խառնուրդը "ուրվագծերի" մեջ, այնպես որ՝ ներգործությունը լինի օրնամենտալ, ազատ, ասես ծաղկազարդված:

Մենք դեռևս վաղուց ուշադրություն էինք հրավիրել Սարգիս Պիծակի մի հիշատակարանում "տնօրինական զարդ" արտահայտության վրա, ցույց տալով, որ վերջինս "օրնամենտ","ձև","լույս", "պայծառագունություն", նույնիսկ "կարգ", "տիեզերք" (միջնադարյան-պլատոնական աստվածաբանության ըմբռնումով) հասկացությունների համադրություն է[2]: Ընդունելով միջնադարյան, հատկապես հայկական մանրանկարչության երկչափ օրնամենտալ բնույթը՝ մենք մարդկանց և առարկաների պատկերումները զատում ենք ոչ միայն ֆոնից, այլև միմյանցից: Ֆոնից ֆիգուրի տարբերությունն այն է, որ ֆոնը համեմատաբար տարբերակված չէ, գտնվում է ֆիգուրի ուրվագծից դուրս, որը սահմանազատում է ֆիգուրը... սուբյեկտիվ տեղայնացման հետևանքով ֆիգուրը ավելի մոտ է թվում, քան ֆոնը[3]:

Ֆոնի և ֆիգուրների հարաբերությունը մենք պայմանականորեն կարող ենք անվանել հեռանկարի համակարգ: Դա այն պատկերատարածքն է, որի մեջ ընդգրկված են ներկայացված գործող անձինք: Իսկ միմյանց հետ գործողությամբ կամ իմաստով կապված մարդկային կերպարանքները գործում են ճարտարապետական կոլիսների (այդ թվում՝ նաև կահկարասու, կահույքի, քանի որ այն հաճախ կրկնվում է գրեթե նույն երկրաչափական բանաձևերով, ինչ ճարտարապետական կոլիսները) և բնապատկերի միջավայրում: Մ.Շ.Բունիմը առաջարկում է ֆիգուրները և օբյեկտները ներկայացնելու երկու հիմնական դասակարգում՝ կոնցեպտուալ (հղացքային) և օպտիկական, ընդ որում կոնցեպտուալը շեշտում է առարկայի ընդհանրացված շոշափելի կամ "ռեալ" ձևը, իսկ "օպտիկականը"՝ նրա տեսանելի (վիզուալ) ձևը: Երկրորդ դեպքում նշվում է խորքային՝ երրորդ չափումը[4]:

Միջնադարյան (այդ թվում կիլիկյան) մանրանկարչության մեջ մարդը այդ երկչափ (առանց խորքի կամ երրորդ չափման նշման) տարածքում հաճախ մեծ տեղ է գրավում ճարտարապետական աքսեսուարի համեմատությամբ: Իբրև ելակետ պետք է ընդունել, որ հայկական (նկատի ունենք հատկապես կիլիկյան) մանրանկարում բյուզանդահելլենիստական որոշակի ազդեցությամբ նկարված ֆիգուրները գործում են ոչ թե պատրանքային կամ գծային-տոնային հեռանկարի (լինի դա ուղիղ թե հակադարձ հեռանկար, այսինքն՝ հեռացող թե մոտեցող), այլ, եթե կարելի է ասել, "սիմվոլիկ" կամ "սխեմատիկ" տարածքում, որը մոտ է "տնօրինական զարդի" ըմբռնմանը (Արևմտյան Եվրոպայի տարածքում մինչև XII-XIII դդ. դա հատուկ էր հատկապես իռլանդական ազդեցությամբ կամ հենց իռլանդական մանրանկարչությանը, որը հակադրվում էր

բյուզանդահելլենիստական ազդեցություններին)[5]: Իսկ ավետարանիչներին կամ ավետարանական կերպարներին (Հիսուսի գլխավորությամբ) շրջապատող միջավայրը՝ ճարտարապետական թե բնապատկերային, հազիվ թե մերձավոր-արևելյան ծագում ունենա: "Սիմվոլիկ" կամ "սխեմատիկ" ասելով՝ նկատի ունենք ոչ թե նկարված երկթեք տանիքներով շենքերի, բուրգերի, լեռնային ու արահետային բնապատկերների, բեմատարածքների (պրոսցենիում) ուշ անտիկ ծագումնաբանությունը, այլ դրանց ենթարկումը Կիլիկիայում մոգական մի սիմվոլիզմի, որը, բացի գեղարվեստական դեկորատիվ պատկերատարածքից (թեև դրանք երբեմն հասնում են էմալային ցոլքերի), չի ճանաչում հեռանկարի այլ ձև՝ ուղիղ, հակադարձ, խորքային կամ մթնոլորտային[6]: Կան դրանց բոլոր արտահայտությունները տարբեր ցայտունությամբ, բայց հիմնական պատկերային հատկանիշը գունային "սիմվոլն" է կամ "սխեման" (այլաբանությունը): Նա առարկաներին նույնքան ուժ է հաղորդում, որքան գործող անձանց, և կիլիկյան վարպետները ձգտել են դարերի միջով մեզ հասցնել հենց գույնի այդ հնչեղությունը (նկատի ունենք գույնը դնելուց առաջ նախապատրաստական մեծ աշխատանքը, որ թույլ չէր տալիս ոչ միայն մանրէներին, այլ նաև խոնավությանը (իհարկե, որոշ աստիճանի) քայքայել ներկանյութը):

Երբ խոսում ենք գույնի ու պատկերատարածքի մոգական ուժի մասին, մենք նկատի չունենք հին արևելյան, պարսկական մոգությունը: Նույնիսկ նկատի չունենք հուռութքները, հմայիլները, գուշակությունները, կախարդանքները, որոնք մինչև այսօր էլ ապրում են իբրև մնացուկային երևույթ ժողովրդի զանազան խավերի գիտակցության մեջ: Մենք գերմանացի արվեստաբան Վ.Վորրինգերի օրինակով նկատի ունենք բնության և ճարտարապետության վերացարկումը՝ գեղանկարչական ավանդույթի և նկարչի երևակայության միջոցով: Այստեղ, հասկանալի է, խոսք չի կարող լինել բնության ուղղակի վերացարկման և ուղղակի վերարտադրության մասին. այստեղ խոսքը վերաբերում է անտիկ ավանդույթի վերացարկմանը բյուզանդական ավանդույթում (մանրանկարչության մեջ և խճանկարում) XI-XII դդ. և բյուզանդական ավանդույթի վերացարկմանը կիլիկյան ավանդույթում, որն իր գագաթնակետին է հասնում Սարգիս Պիծակի մանրանկարչության մեջ:

Վ.Վորրինգերն ուսումնասիրել է Եգիպտոսի, Բյուզանդիայի և Իրանի արվեստները, այսինքն՝ արվեստներ, որոնք "օրգանական բնությունը, ներառյալ նաև մարդուն, հանգեցնում են գծային-երկրաչափական ձևերի և հաճախ լիովին հեռանում օրգանական աշխարհից՝ հօգուտ մաքուր գծերի, ձևերի, գույների": "Օրնամենտը զատվում է այժմ... իբրև այնպիսի մի բան, որը չի հետևում կյանքի ընթացքին, այլ հաստատորեն կանգնում է կյանքին դեմ-հանդիման": Ապա՝ "օրնամենտը... ժամանակից դուրս վերցված ինչ-որ բան է. նա մաքուր տարածականություն է, հաստատուն և կայուն":

Նույն մոգականության (զարդաճևային կայունության) արտահայտությունն ենք տեսնում հայ միջնադարյան պոեզիայի (հատկապես XII-XIV դդ.) մի շարք նմուշներում, նորագույն ժամանակներում՝ իռլանդացի մեծագույն պոետ Յեյթսի "Բյուզանդիա" և "Նավարկում դեպի Բյուզանդիա" բանաստեղծություններում, որոնցում զգացվում է բյուզանդական էպոսի՝ "Վասիլ Դիգենիս Ակրիտասի", Ուայլդի հեքիաթների և Վ.Վորրինգերի ազդեցությունը[7]:

Թեև խորագիտակ մարդու համար ընկալելի է, բայց չի ուսումնասիրվել այն հարցը, որ հայ մանրանկարչության "բյուզանդամետ" նմուշները կամ արհեստակրատական նմուշների մի մասը տարբեր ժամանակներում օգտվել են տարբեր աղբյուրներից և նմուշներից, որոնք ժամանակային և տարածական լայն սանդղակ են գրավում: Կիլիկյան մանրանկարչության պարագայում կողմնորոշումը դեպի XI-XII դդ. բյուզանդական մանրանկարչությունն է, որի շատ օրինակներ քաղաքական, հոգևոր, դինաս-



Մատթեոս Ավետարանիչ , Ավետարան, XIII դ. (Մատենադարան, ձեռ. 2629):



Մանկանց կոտորածը, Ուռ մանրանկարիչների Ավետարան, XIII-XIV դդ.
(Մատենադարան, ձեռ. 7651):

տիական, ազնվական և այլ առնչությունների շնորհիվ կարող էին հայտնվել Կիլիկիայում (որտեղ հայտնվել էր նաև Մեծ Հայքի արիստոկրատիայի, այսինքն՝ նախարարության ծաղիկը): Այսպիսի մի օրինակ է Ֆլորենցիայի Լաուրենցիանա գրադարանի VI. 23 ձեռագիրը, որն ամենայն հավանականությամբ եղել է Կիլիկիայում (“Ուռ մանրանկարիչների Ավետարանի” 17 մանրանկարներ ուղղակի ընդօրինակված են այդ ձեռագրից, մի շարք մանրանկարներ էլ այնտեղից վերցվել են՝ փոխակերպվելով անճանաչելիության աստիճանի): Բյուզանդական այդ ճշգրտավոր մատյանն ունի հայերեն էջահամարներ (երևի՝ ըստ պրակների)[8]:

Եթե XIII դ. գոթական մանրանկարները գունային դաշնակումներով կողմնորոշված են դեպի վիտրաժները, կապույտի և կարմրի պեսպիսություններով[9], ապա կիլիկյան մանրանկարչությունը կողմնորոշված է դեպի ակնեղենը և ծաղիկների գույները (ինչպես բյուզանդական էմալը): Այդ պատճառով կիլիկյան մանրանկարներում ոսկին ավելի հնչուն է, քան գոթական և մահմեդական արվեստում, և հնչում է ավելի բազմաձայն կերպով: Ուրեմն, ոսկին, շենքերը, կահկարասին և բնապատկերը կազմում են այն միջավայրը, որտեղ գործում են կերպարները: Կիլիկյան մանրանկարչության մոգականության մի հայտանիշն էլ այդ ամենի վրա դրված հիմք գույների և նրանց ներսում դաշնակվող լրացնող գույների կայունությունն է: Կարմիրը՝ իր ոչ շատ երանգներով, կապույտը և կանաչը մեծ մակերեսներում՝ նույնպես իրենց քիչ երանգներով: Կարմիրի և կանաչի մեջ դաշնակող դեր խաղում է հիմնականում դեղինը՝ իրրև կամ մաքուր դեղին, կամ կարմիրի ու կանաչի հետ խառնուրդով զգույշ երանգավորում: Սպիտակը նույնպիսի դաշնակող դեր է խաղում կապույտի մեջ՝ կապույտի հետ նուրբ երանգավորումով: Վարդագույնը և մանուշակագույնը իրենց ներսում ուղեկցվում են սպիտակ երանգավորումով: Այդ ամենը ոսկու հետ ստեղծում են մոգական այն մթնոլորտը, որի մասին ակնարկեցինք սկզբում: Կան նաև այլ գույներ՝ դեմքերի, մարմինների մերկ մասերի, դրանց ուրվագծումների, որոշ, համեմատաբար ավելի ճանաչելի և նատուրալիստորեն պատկերվող առարկաների գույները, որոնք ամբողջ պատկերատարածքում գերակշռող չեն, շեշտում են մոգական-այլաբանական պարագաների գոյությունը (վազեր, մկրտության ավազան, սեղան, աթոռ, պահարան, թանաքաման, գրիչ, դանակ, օխրայաոսկեման պարեգոտ և այլն):

Մյուս հարցը գույների պլաստիկական կերպավորումն է, որը կապված է գունաթների ուղղորդվածության հետ, իսկ վերջինս էլ տարբեր է ծալազարդման դեպքում, դիմագծերի, դիմախաղի և ձեռածության դեպքում, ճարտարապետական և բնապատկերային դեկորներում: Այդ կերպավորումն ավելի մեղմ ու նրբագեղ է գոթական պլաստիկական կերպավորման համեմատ և ավելի դինամիկ՝ X-XII դդ. բյուզանդական մանրանկարչության համեմատ (պալեոլոգյան շրջանի մասին չենք խոսում, որովհետև նրա ծաղկումը համընկնում է կիլիկյան մանրանկարչության ավարտին կամ չգոյությանը): Ոսկին և գունային այդ համակարգը խոսում են աստվածային ներկայության մասին (լույսը ոչ միայն ոսկու շողն է, այլև ծիածանային կամ ակնեղենի մաքուր գույները)[10]:

Հաջորդ կարևոր հարցը միջավայրի պայմանականության և միջավայրի ու գործող անձանց կապվածության հարցն է գրական սյուժեի միջոցով: Դա միջնադարյան արվեստի համար կարևոր հարց է, որն արծարծել ենք ժամանակին “Ուռ մանրանկարիչների Ավետարանի” մանրանկարներում արտահայտված սյուժետային գծի առիթով[11]: Դրա պարզ և ուղղակի պատմողական ձևերը տեսնում ենք անտիկ վազանկարչության մեջ և պապիրուսե գտածոներից մի քանիսում, որոնք ներկայացնում են Հոմերոսին և անտիկ ողբերգակներին: Նրանցում սխեման պարզ է. ճարտարապետական դեկորը (պարզագույն պորտիկ, ֆրոնտոնով) անջատում է գործողությունները[12]: Քրիստոնեական արվեստում դրա տարբերակները շատ ավելի հարուստ են և բազմա-

զան. սիմվոլիկ սյուժետային բազմազանությունը հանգեցնում է նաև գեղարվեստական բազմազանության և սյուժեն ներկայացնելու ավելի մեծ հնարամտության, որի տարբերակները փորձել ենք ցույց տալ "Ութ մանրանկարիչների Ավետարանում", որտեղ, շնորհիվ նկարչական տարբեր եղանակների, զարմանալի չափով հաղթահարված է Ֆլորենցիայի Լաուրենցիանա գրադարանի VI. 23 ձեռագրի մանրանկարների համաչափ-դասական միապաղաղությունը:

Այս տիպի սյուժետային գիծ ունեցող մանրանկարները տարբեր են Վերածննդի շրջանի մեծապես իլյուստրատիվ (Բերնսոն) նկարներից, որի դեմ ընդվզեցին իմպրեսիոնիստները և Սեզանը[13]: Այս տիպի նկարներում մեծ դեր են խաղում ուրվագիծը և նկարչի հնարամտությունը: Նոր շրջանում, անտիկ վազանկարչության և Վինկելմանի գրքերի ազդեցությամբ, նման նկարներ ստեղծում էր անգլիացի նկարիչ Ֆլաքսմանը, որը գծանկարի իր ուրվագծային մաներայով մեծապես դրական ազդեցություն ունեցավ Էնգրի նրբագեղ, կատարյալ նոր-դասական գծանկարի վրա[14]:

Հայ նորագույն արվեստում սյուժետային գծի ուղղակի և այլաբանական ներկայացման արտակարգ հնարամտությամբ էր օժտված Հակոբ Կոջոյանը:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Հղվում է ըստ՝ **L.Venturi**, History of Art Criticism, New York, 1936, p. 69.
2 Տե՛ս Վ.Ղազարյան, Սարգիս Պիծակ, Երևան, 1980 (տե՛ս "Ներածությունը" և "Հետևությունները"): Նույնի՝ Միջնադարյան պատկերըմրոնողության մասին, "Գարուն", 1982, 7, էջ 80-84:
3 Տե՛ս P.Francse, Восприятие формы и объектов, "Экспериментальная психология", ред.-сост. П.Фресс и Ж.Пиаже, вып. VI, М., 1978, с. 248-249.
4 Տե՛ս **M.Sch.Bunim**, Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective, N.Y., 1940, pp. 4-5.
5 Կարոլինգյան, իռլանդական, նորմանդական և օթթոնյան պատկերատաբաժնքների մասին տե՛ս **O.Pacht**, Buchmalere: das Mittelalters, München, 1984, S. 173 և այլն:
6 Տե՛ս **Б.В.Раушенбах**, Пространственные построения в живописи, М., 1983 (այս ուշագրավ գիրքը պետք է զգույշ կարդալ. գիտական մոտեցումը գերակշռում է արվեստագիտականին):
7 Տե՛ս **W.Worringer**, Abstraktion und Eifuhlung, Berlin, 1908. Տե՛ս նաև **R.Wellerk** and **A.Warren**, Theory of Literature, N.Y, 1956, pp. 194-196.
8 Տե՛ս **T.Velmans**, Le Tetraévangile de la Laurentienne, Florence, Laur. VI.23, Paris, 1971.
9 Տե՛ս **И.П.Мокрецова, В.Л.Романова**, Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях. 1200-1270, М., 1983, с. 23.
10 Գույների սրբազան նշանակության մասին տե՛ս Խորանների մեկնություններ, աշխ. Վ.Ղազարյան, Երևան, 1995: Նաև՝ Վ.Ղազարյան, Սարգիս Պիծակ («Հետևություններ»):
11 Տե՛ս Վ.Ղազարյան, Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում (XIII դ. վերջ - XIV դ. սկիզբ), Երևան, 1984:
12 Տե՛ս **K.Weitzman**, Illustrations in Rûll and Codex, A Study of the Origin and Method of Text Illustration, Princeton, 1970.
13 Տե՛ս Պոլ Սեզան, Նամակներ, գրույցներ, Երևան, 1996:
14 Տե՛ս **K.Clark**, The Romantic Rebellion. Romantic versus Classic Art, N.Y, Evanston, San Francisco, London, 1973, p. 97 etc.

Աննա Արևշատյան

ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ «ՋԱՅՆԻՑ» ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՄՈՎՍԵՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ «ՅԱՂԱԳԱՍ ԿԱՐԳԱՑ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ» ԳՐՎԱԾՔԸ

Հայկական միջնադարյան երաժշտական տեսական-գեղագիտական միտքն ունի դեռևս չուսումնասիրված էջեր: Դրանցից են այսպես կոչված «ձայնից» մեկնությունները՝ եկեղեցու կողմից հաստատագրված համապարտադիր ութ ձայնեղանակների գլուխին ու մեկնությանը նվիրված մի շարք ինքնուրույն և բանաքաղված գրվածքները:

Մեր հոգևոր երաժշտության զարգացման կարևոր հանգրվաններից են VII-VIII դարերը: Այդ շրջանում մի շարք նշանակալի տեղաշարժեր են կատարվում շարականերգության մեջ նոր երաժշտա-բանաստեղծական տեսակների ներմուծման, պաշտոներգության հետագա բարեկարգման ուղղությամբ, հարստանում և նոր որակ է ձեռք բերում երաժշտական տեսական-գեղագիտական միտքը: Ահա այս շրջանի արգասիք է հայտնի քերական, աստվածաբան և ծիսագետ Մովսես Սյունեցու (Քերթողի) «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» երկասիրությունը, որը հայոց եկեղեցական ձայնեղանակներին նվիրված ամենավաղ գրավոր աղբյուրներից է: Նրանում առաջին անգամ տրված է հայկական *Ութձայն* համակարգի նորովի իմաստավորված ամբողջական նկարագրությունը և գեղագիտական մեկնությունը:

Առաջին անգամ այն հրատարակել է Հ.Քյուրտյանը «Անահիտ» հանդեսում, 1935 թ., իրեն պատկանող ձեռագրի հիման վրա, որն, ըստ Հ.Քյուրտյանի նկարագրության, ամենայն հավանականությամբ, Ժողովածոյ տիպի մատյան է, գրված Հովհաննես Դ. Անթէպցի Կիլիկիոյ կաթողիկոսի համար, 1605 թ., Աղանայի Ս.Աստուածածին եկեղեցում՝ գրիչ Գրիգոր երեցի կողմից[1]:

Երկրորդ անգամ մեզ հետաքրքրող բնագրին անդրադարձել է Ն.Թահմիզյանը «Մովսես Սյունեցին և նրա «Յաղագս կարգաց» գրվածքը» հոդվածում, ուր կազմել և գետեղել է նաև Մովսես Սյունեցու երկի քննական բնագիրը[2]:

Բնագիրն ուշագրավ է մի քանի տեսակետից.

ա) Ի տարբերություն նախորդ շրջանի հեթանոս աշխարհիկ երաժշտական տեսության և գեղագիտության մնացուկներ պարունակող տարաբնույթ գրվածքների, շատ ավելի միատարր է և ամբողջական՝ իր շարադրանքով, ներկայացնելով արդեն զուտ եկեղեցական երաժշտական տեսության և գեղագիտության մի նմուշ, որակապես մի նոր երևույթ:

բ) Հեթանոսական առասպելախառն պատկերացումներն այստեղ փոխարինվում են քրիստոսաբանական, վախճանաբանական մեկնություններով, որոնք սերում են մեկ կողմից՝ Հովհաննես ավետարանչի Հայտնության[3] և Ս.Աստվածածնի պարականոն տեսիլի[4], իսկ մյուս կողմից՝ արեոպագիտյան գրականության ավանդույթներից:

Լեզուն բարդ է, ուշ հունաբան դպրոցին բնորոշ: Ինչպես «Անահիտ» հանդեսի խմբագրությունն է նշել Հ.Քյուրտյանի ուղարկած նյութը տպագրելիս՝ «մեր Շարակա-

նին (ավելի ճիշտ՝ Սաղմոսարան-Ժամագրքին – Ա.Ա.) երաժշտական հորինվածքին աստվածաբանական, արվեստագիտական և պատմաբանական մեկնությունն է, բավական խորհրդավոր ու խրթին ոճով շարադրված»[5]:

Մովսես Սյունեցու երկասիրությունը, որն ազդանշում է հայկական Ութձայնի տեսական-գեղագիտական իմաստավորման երկրորդ փուլը, հստակորեն տարանջատվում է երկու հատվածի: Առաջինում զատորոշվում են *չորս բուն, չորս կողմ և երկու ստեղի* եղանակները, բնորոշվում նրանց զգայական-էթիկական բնույթը, նշվում ժամերգության մեջ կատարվող հանրածանոթ երգասացությունների պատկանելիությունը այս կամ այն ձայնեղանակին: Հեղինակը ձգտում է իր մեկնությամբ հիմնավորել ձայնեղանակների ծագման աստվածաշնչային կոնցեպցիան, այսպես. «Եւ արդ, քանզի նախկին հնչեաց բարբառն աստուածային՝ թէ Ո՞ւր ես Ադամ[6]. եւ երկրորդ՝ թէ Ո՞ւր է Աբել եղբայր քո[7]. եւ երրորդ՝ թէ Ո՞ւր է Սառա կին քո[8]. արդ այս ամենայն ձայնքս հաւրազատք են առաջի ձայնին, որոց՝ սրբոց Սրովբէիցն հնչումն յերկրիս՝ երկրորդ յօրինեցաւ փառաբանութեան երգըն: Քանզի յառաջին փառաւորչացն, յառաջին հրաշափառական ձայնիւ հնչեաց բարբառն յասելն՝ եթէ Փառք ի բարձունս Աստուծոյ եւ յերկիր խաղաղութիւն[9]: Իսկ կողմն նորին՝ գողոքական մաղթանս ունի, եւ գերկրաւձգական աղաւթսն՝ երգ Մովսէսեան յերկրորդում խորանին վկայութեան[10], ըստ որում համաձայնի աւրհներգութիւն Մարիամայ՝ քեռն Ահարովնի՝ յերգելն ի Կարմիր ծովուն, թէ Աւրհնեսցուք զՏէր զի փառաւք է փառաւորեալ[11]» և այլն:

Ըստ Մովսես Սյունեցու, «երկրորդ ձայնն՝ զխմբական աղաչողութիւն ունի /.../, որպէս ասի յերկրորդ ձայնիւ երգեալ՝ յերկրորդ ժամու աւուրն: Իսկ կողմն նորին՝ ողբերգական ձայն. սովաւ յաւրինեցան Սաղմոսք ի սուրբ ի պահս քառասնորդացն եւ Քրիստոսի չարչարանաց աւուրն, ըստ երկրորդի զղջման ապաշխարողացն, զառաջին զբարեզարդութիւնն ոչ ունելով»[12]: Այնուհետև երրորդ ձայնը բնորոշվում է որպես իգական աղաչողություն ունեցող, իսկ նրա կողմ եղանակը որպես «գերկրալից ձայն, որ եւ վառ իսկ կոչի, այսինքն է՝ խիստ ձայն: Սովաւ յաւրինեցան Սաղմոսք աւուրն Արմաւենեաց, ի մտանելն Յիսուսի յԵրուսաղէմ, որոց եւ համաձայնի աւրհներգութիւն տղայոցն, յասելն եթէ Աւրհնեալ եկեալ անուամբ Տեառն[13]: Իսկ չորրորդ ձայն. զընդհանուր զբարոգութիւնն յայտնէ ըստ չորս անկիւնս աշխարհի, ըստ չորից ժողովոցս եւ ըստ չորից բաղկացութեան մարդոյս: Իսկ կողմն նորին՝ ուրախալից ձայն. սովաւ շարագրեցան ստողոգիականքն Սաղմոսք ի սուրբ Պասեքին, ի Յարութեանն Քրիստոսի, ի մի պարունակութիւն երկնայնոցն եւ երկրաւորացս, ըստ առաջին բաղկացութեանն»[14]:

Սրան հետևող մեկնությունն ունի վառ արտահայտված վախճանաբանական բնույթ, որը լեցնում է Հովհաննես Ավետարանչի հայտնության և Աստվածածնի տեսիլքի մի շարք տարբերությունների հետ ունեցած ուղղակի աղերսներով: Տվյալ մեկնությանը որոշ հապավումներով կամ հավելումներով կարելի է հանդիպել հետագայի գրեթե բոլոր «ձայնից» մեկնություններում, ուստի մեջ բերենք այն ամբողջությամբ. «Իսկ յապառնի ժամանակին՝ առաջին ձայնիւ հնչեցեալ լինի փողն Գաբրիէլեան, եւ գերեզմանք բանան, եւ մեռեալք յառնեն: Երկրորդ ձայնիւ լսի բարբառ՝ եթէ Փեսայ գայ, արիք ելէք ընդառաջ նորա[15]: Երրորդ ձայնիւ մարգարէքն վառին որպէս սպառազէնս առաջի նորա. եւ կողմն արդարոցն վերաբերի՝ հանապազ ընդ Տեառն լինելով: Չորրորդ ձայնիւ կարգի ատեանն ահագին, եւ նստի դատաւորն յաթոռն՝ դատել զաշխարհս արդարութեամբ: Իսկ կողմն առաջին՝ լալումն եւ կոծումն մեղաւորաց ի դժոխս: Իսկ երկրորդի կողմն՝ գեղ հրոյ յորդեալ ելանէ առաջի նորա: Իսկ երրորդի կողմն՝ նովաւ լսին բարբառք դիմադարձացն եւ անհաւատիցն՝ եթէ երթայք, անիծեալք, ի հուրն յաւիտենից, որ պատրաստեալն է սատանայի եւ հրեշտակաց նորա[16]: Իսկ չորրորդի կողմն՝ ուրախալից ձայն. նովաւ կոչին արդարքն՝ եթէ եկայք աւրհնեալք Հաւր իմոյ, ժառանգեցէք

զարքայութիւնն, պատրաստեալ ձեզ ի սկզբանէ աշխարհի[17]: Իսկ երկրորդի ստեղն՝ զորս գտեալ հրոյն, ճարակ եւ կերակուր իւր առնէ զամենեսեան: Իսկ վերջին ստեղն՝ պատրաստէ սիրելեաց իւրոց բաժակ փրկութեան եւ անմահութեան յարքայութեանն երկնից: Այս է պատճառ ձայնից երաժշտականաց»: Այսպես ավարտվում է Մովսես Սյունեցու մեկնության առաջին հատվածը[18]:

VII-VIII դդ. Ութձայնի պաշտոնապես վավերացված համակարգը կապված էր դեռևս միակ կանոնական ժողովածուի՝ հայկական հնագույն Սաղմոսարան-Ժամագրքի հետ: Եղանակները «բուն ձայների» և «կողմերի» զատորոշելը արտացոլում էր Ութձայնի չորս հիմնական և չորս օժանդակ /οι κύριοι καὶ πλάγιοι ἦχοι/ բաղադրամասերի բաժանելու համաքրիստոնեական սովորույթը, որի հիմքում ընկած էր հին հունական հնչյունաշարերի կամ ձայնեղանակների վերահիմաստավորված դասակարգումը[19]: Հայ միջնադարյան մտածողներին քաջ հայտնի էին ինչպես պյութագորյան, պլատոնական, այնպես էլ՝ ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչների երաժշտության հետ առնչվող տեսական-գեղագիտական հայացքները, ինչը վկայված է ոչ միայն բարձրարժեք հայերեն հնագույն բարգմանություններում, այլ նաև Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու և այլոց երկերում: Մեծ տարածում էին ստացել նաև Դիոնիսիոս Արեոպագացու /կամ նրա անվան տակ հանդես եկող հեղինակի/ երկերը: Հատկապես «Յաղագս երկնային քահանայապետութեանցն» աշխատության մեջ, ելնելով Եզեկիելի և Եսայիի մարգարեություններից, վերահիմաստավորվում է երաժշտության երկնային ծագման հեթանոսական գաղափարը և զարգացվում այն միտքը, թե, մասնավորապես, եկեղեցական երաժշտարվեստը երկրորդումն է կամ ընդօրինակումը սերովբեների և քերովբեների երգեցողության, որոնք երկնքում անդադար Աստծուն են փառաբանում[20], ասելով. «Սո՛րբ, սո՛րբ, սո՛րբ Տէր զօրութեանց, լի՛ է երկիր փառօք նորա»[21]: Այս դրույթով սկիզբ է դրվում աստվածային լույսը, շնորհը և գեղեցկությունը գովերգող գեղագիտական մի ողջ ուղղության համաքրիստոնեական երգարվեստում, որը տարբեր եկեղեցիներում ստանում է կալոֆոնիկ երգեցողություն՝ καλοφωνία, прекрасногласное, ангелогласное пение և, ավելի հատուկ դեպքերում՝ κεροωβικόν և херувимская песнь որակումները: Հայոց մեջ այն իր լավագույն դրսևորումն է ստացել Պատարագի գեղեցկագույն սրբասացություններում և Մաշտոցման արվեստում: Ամեն ինչից երևում է, որ VII-VIII դդ. հայ մտածողները /այդ թվում՝ Հովհան Օձնեցին, Ստեփանոս Սյունեցին և, նախ և առաջ, հենց Մովսես Քերթողը/ ձգտում էին արեոպագիտյան ոգով մեկնել ծեսի և պաշտամունքային երգեցողության հետ առնչվող այլևայլ հարցեր ու երևույթներ:

Տվյալ շրջանում դեռ վերջնականապես չէր կայունացել հայ եկեղեցու օրվա ժամակարգության ժամերի քանակը /այն տատանվում էր յոթ և ութ ժամերի միջև, որոնք ունեին խորհրդաբանական իմաստ/, ուստի Մովսես Սյունեցին իր երկասիրության մեջ անդրադառնում է նաև հայոց հնագույն Սաղմոսարան-Ժամագրքի ութամասն կառուցվածքին, փորձելով հիմնավորել այն աստվածաբանական դիրքերից: Ահա իր ժամանակի այդ կարևոր ծիսագիտական հարցին, որն աստվածաբանական-փիլիսոփայական բանավեճի առարկա է մնում ընդհուպ մինչև Գրիգոր Տաթևացին, ևվիրված է նրա երկասիրության երկրորդ հատվածը: Ըստ էության, երկրորդ մասը ժամակարգության մեկնություն է, որի մեջ կենտրոնական տեղը հատկացված է Երից մանկանց երգի մեկնությանը:

Անդրադառնանք նաև քննվող բնագրի խորագրին. «Մովսէսի Քերթողահայր /որը Ն.Թահմիզյանը ճիշտ ուղղում է՝ «Քերթողի»»/ յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ բացայայտութիւնք»: Ենթախորագիրը դժվար ըմբռնելի լինելով, կարոտ է դեռևս հետագա մեկնաբանության. «Շարադրութիւն շարամանու Հոգեւոր երգարանիս ըստ երաժշտա-

կան չափոց՝ շտամբաձայնութեան, ստեղնաչափութեան, ութամասնեայ պատկանաւոր ձայնից պատճառք»: Ն.Թահմիզյանը, մեկնելով ենթախորագիրը, գալիս է ընդունելի եզրակացության, որ «Հոգեւոր երգարան» ասելով Մովսես Սյունեցին հասկանում է ութ սաղմոսակաևոնները, դրանց կից մարգարեական օրհնությունները և նաև երգեցիկ քարոզները, աղոթքներն ու մի քանի հին, համաքրիստոնեական ընդհանրացած երգեր պարունակող Սաղմոսարան-Ժամագիրքը, որը VII-VIII դդ. եկեղեցու կողմից միակ պաշտոնապես վավերացված ժողովածուն էր: Ըստ Ն. Թահմիզյանի, ենթավերնագրում հիշատակված են հայ հոգևոր երգեցողության մեջ ձևավորված մեղեդիների կատարման երկու հիմնական ընթացքը /տեմպը/. գնաց կամ հորդոր – «շտամբաձայնութիւն», և ծանր կամ քաշ – «ստեղնաչափութիւն»:

Մեր կարծիքով, այս մեկնաբանությունը դեռևս ստուգելի է: Հազիվ թե ենթախորագրում (փաստորեն՝ վերնագրում) խոսվեր տեմպերի մասին: Կարելի է ենթախորագիրը հասկանալ բոլորովին այլ կերպ, ենթադրելով, որ այստեղ խոսքը ավելի շատ պաշտոներգության, ծեսի, եկեղեցական երաժշտության տեսության և գեղագիտության տարբեր հարցեր արծարծող մեծածավալ աշխատության մասին է, որի ընդամենը մեկ հատվածն է հասել մեզ:

Անկասկած է, որ Մովսես Սյունեցու «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» մեկնությունը, որն իր ժամանակաշրջանի աստվածաբանական և գեղագիտական մտքի ինքնատիպ արտահայտությունն է, մեծ ազդեցություն է թողել հայ երաժշտական տեսական-գեղագիտական մտքի հետագա զարգացման վրա:

***

Ձայնեղանակների մասին ուսմունքը, ինչպես արդեն ասվեց, կենտրոնական տեղ է գրավում միջնադարյան երաժշտական մտածողության համակարգում, մասնավորապես, գեղագիտության մեջ: Այն իր որոշակի տեղն ունի նաև գիտական և գործնական տեսության մեջ: Պատահական չէ, որ այսպես կոչված «մեկնութիւնք ձայնից»-ը զետեղվում էին սովորաբար Ոսկեփորիկ, Պատճառաց, Հարցմանց գրքերում, որոնք նախատեսված էին ուսումնական-կրթական նպատակների համար: Այդ մեկնությունները, արտաքին և ներքին գիտությունների, ծիսակարգի խնդիրներին առնչվող հարցերի հետ մեկտեղ, միջնադարյան բարձրագույն տիպի դպրոցներում տրվող անհրաժեշտ գիտելիքների հանրագումարի մի մասն էին կազմում:

Չեռագրական աղբյուրների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հայկական ձայնեղանակների համակարգը մի քանի կարևոր փուլ է անցել իր զարգացման մեջ:

1. Հիմքում ունենալով հեթանոսական շրջանում կազմավորված պատկերացումները, որոնք ձայնեղանակները կապում էին երկնային լուսատուների, չորս տարերքների, բնության զանազան երևույթների, կենդանական աշխարհի, արհեստների, հույն դիցաբանությունից և պատմությունից հայտնի երաժիշտների և գիտնականների անունների հետ, այն վերահիմաստավորվում է IV-V դդ.՝ ըստ քրիստոնեական նոր գաղափարախոսության և գեղագիտական նոր պահանջների:

2. Հաջորդ փուլը կապված է հունաբան դպրոցի գործունեության, մասնավորապես, VII-VIII դդ. ներկայացուցիչների հետ (Մովսես Քերթող և Ստեփանոս Սյունեցի), երբ կայունանում և տեսական իմաստավորում են ստանում հայկական Ութձայնի չորս բուն, չորս կողմ և երկու ստեղի ձայնեղանակները: Այս շրջանում գերակշռող է դառնում հայրաբանական և արեոպագիտյան գրականության մեջ արծարծված աստվածաբանական պատկերացումների և գաղափարների ազդեցությունը:

3. Վերջին փուլը վերաբերում է զարգացած ավատատիրության շրջանին: X-XIV դդ. Ութձայնի արդեն բյուրեղացած հնչյունաշարերի համակարգը գնալով ընդլայնվում ու ճյուղավորվում է, ընդգրկելով Ութձայնի կանոնական սահմաններից դուրս եկող և հաճախ ինքնուրույն ստեղիատիպ, զարտուղի և դարձվածքաննման ձայնեղանակներ (այսպես կոչված «մանրուսման եղանակներ»), որոնց առկայությունը մեծապես կապված էր տաղային արվեստի զարգացման հետ:

Երաժշտա-տեսական-գեղագիտական բնույթի պատառիկների և գրվածքների մի մասը հրատարակվել և քննարկվել է տարբեր տարիներին լույս տեսած աշխատություններում (Ղ.Ալիշան, Կոմիտաս, Բ.Սարգսյան, Հ.Քյուրտյան, Հ.Աճառյան, Ք.Քուշնարյան, Ն.Թահմիզյան և ուրիշներ): Կան նաև բնագրեր, որոնք չեն հրատարակվել առ այսօր:

Տվյալ մեկնությունները գալիս են լրացնելու մեր պատկերացումները միջնադարում հայկական Ութձայնի գործնական և տեսական մշակվածության մակարդակի մասին և պարզելու, թե որքանո՞վ է այն պահպանվել գոնե մինչև XIX դ. կեսերը, երբ Պոլսի երաժիշտ-տեսաբանները զարկ տվեցին հայ հոգևոր երգարվեստի հավաքմանն ու գրանցմանը:

Հայկական միջնադարյան ձայնից մեկնությունները քիչ են ուսումնասիրված: Առ այսօր բացակայում է վերոհիշյալ բնագրերի միասնական, ի մի բերված համահավաք մի այնպիսի հրապարակում, որը լիարժեք և սպառիչ ներկայացներ ձայնեղանակների ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում:

Առանդրադառնանք երկու մեկնությունների, որոնք, հավանաբար, ստեղծվել են հայկական Ութձայնի կարգավորման առաջին և երկրորդ փուլերում: Խորագրերը, որոնցում այդ բնագրերի ստեղծումը վերագրվում է Բարսեղ Կեսարացուն, առաջին հայացքից թվում են գրեթե համանման: Սակայն և՛ խորագրերի, և՛, առավել ևս, բնագրերի բովանդակությունը միանգամայն տարբեր են իրարից:

Առաջինը գրավել է տակավին երիտասարդ Կոմիտասի ուշադրությունը և հրատարակվել նրա «Հայոց եկեղեցական եղանակները» անդրանիկ տեսական հոդվածում՝ առանց ձեռագրական աղբյուրի նշման[22]: Վերնագիրը հետևյալն է. «Եթաեւելոյն Բարսեղի յաղագս ձայնից թե ոստի իցեն և կամ յումմէ գտան, զոր թարգմանեաց Ստեփաննոս փիլիսոփայ, զի նա եղև երաժիշտ և հմուտ ձայնից ամենայն կենդանեաց և բաժանեաց զձայնս իմաստունս Իդ, որ են այսօրիկ, բառաչել, կռնչել, գոչել, բզչել, մնչել, և այլն»[23]:

Արդեն խորագիրը և բնագրի սկիզբը բացահայտորեն խոսում են հնագույն շրջանի բնապաշտական պատկերացումների և անտիկ ավանդույթի, մասնավորապես, Արիստոտելից վերագրվող «Պրոբլեմներ» երկասիրության «Կենդանիների ծագման մասին» գլխի հայկական արձագանքների մասին:

Ակներև է տվյալ բնագրի հունական հիմքը: Դա ապացուցվում է մի շարք հունական անձնանունների առկայությամբ, ինչպես Փոկեղիդէս, Սովոկլիդէս, Արիստարքոս, Քիւնոփեղէս, Զեղեոս և այլն, ինչպես նաև՝ հունական ձայնեղանակների աղավաղված անվանումներով, որոնք բերված են հայկականների կողքին: Բացառված չէ, որ տվյալ մեկնությունն ամփոփել է իր մեջ հատվածներ ինչ-որ հունական տրակտատից, որը ստեղծվել է ուշ հելլենիզմի և վաղ քրիստոնեության սահմանագծին և որը պատկանում է եթե ոչ Բարսեղ Կեսարացուն, ապա իրեն ժամանակակից որևէ այլ հունագիր հեղինակի: Պետք է նշել, որ սույն մեկնությունը բաժանվում է երեք ինքնուրույն հատվածների, որոնք ներկայացնում են ձայնեղանակների գյուտի երեք տարբեր վարկած: Դրանք հետագայում միավորվել են նույն մեկնության շրջանակներում: Առաջին հատվածում ձայնեղանակների գյուտը կապվում է կենդանիների և թռչունների ձայնե-

րին, երկրորդը ձայնեղանակների գյուտը կապում է հույն առասպելական երաժիշտների անուններին: Ըստ երրորդ՝ եզրափակիչ հատվածի, ձայնեղանակների գյուտը սկիզբ է առել Հին կտակարանի մարգարեներից: Ամենայն հավանականությամբ, Կոմիտասին հայտնի է եղել այս բնագրի տվյալ խմբագրությունը կամ տարբերակը: Մեր դասակարգման համաձայն, բացի այս տարբերակից, որն իր ծավալով միջին տեղ է գրավում, գոյություն ունեն նաև նրա համառոտ և ընդարձակ խմբագրությունները: Համառոտը 1924 թ հրատարակել է Բ.Սարգսյանը[24], իսկ ընդարձակը՝ Հ.Քյուրտյանը, 1935 թ.[25]: Այս բնագրերն, անկասկած, արժանի են մանրակրկիտ վերլուծության և համեմատության[26]:

Երկրորդ մենկությունը, որը գրավեց մեր ուշադրությունը, քիչ է հայտնի և չի հրատարակվել առ այսօր: Այն ուշագրավ է մի քանի տեսակետից:

ա) Ինչպես Մովսես Սյունեցու երկը, այս երկը նույնպես շատ ավելի միատարր և ամբողջական է իր շարադրանքով, ներկայացնելով արդեն զուտ եկեղեցական երաժշտական տեսության մի նմուշ:

բ) Ջերծ է ձայնեղանակների ուսմունքին վերաբերող նախորդ շրջանին հատուկ առասպելախառն դրույթներից, որոնք պահպանել էին աշխարհիկ երաժշտական տեսության մնացուկներ:

գ) Հետաքրքրական տվյալներ է պարունակում Ստեփանոս Սյունեցու մասին, որոնք համաձայնում են մի շարք միջնադարյան պատմիչների վկայությունների հետ:

Տվյալ բնագրում ուշադրություն է գրավում նախևառաջ երկու հանգամանք: Եթե ընդունենք, որ տեքստը թարգմանական է, անկախ հեղինակային պատկանելության հարցը քննելուց, ապա խորագրում ճշտվում է թարգմանչի անունը: Նշենք, որ Բարսեղ Կեսարացու անունը խորագրում կարող է լոկ պայմանական լինել, համաձայն միջնադարում շատ տարածված խոշոր եկեղեցական հեղինակություններին վերագրելու ավանդույթի, որովհետև առ այսօր գոնե Բարսեղ Կեսարացու աշխատությունների ոչ մի ցանկում չի հանդիպում նման մի գրվածք[27]:

Մեզ հետաքրքրող բնագրի խորագիրը հետևյալն է. «Բարսեղի Կեսարեցւոյն ասացեալ յաղագս ձայնից, զոր թարգմանեալ է Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի», ի տարբերություն մյուս գրչագրերում հանդիպող անորոշ «Ստեփաննոս երաժշտի» կամ «Ստեփաննոս փիլիսոփայի»: Այնուհետև գնահատվում է նրա վաստակը որպես երաժիշտ-տեսաբանի և երաժշտապետի. «...զի նա եղև երաժիշտ ամենայն ձայնից և բաժանեաց զձայնն ի մասունս»: Երրորդ կարևոր տեղեկությունը, որը չի հանդիպում մնացած նմանատիպ բնագրերում՝ «...և էդ գյարուկայք ձայնիցն»: Այս արտահայտության վրա ուզում ենք կանգ առնել հատկապես: Մեզ հետաքրքրող բառը *յարուկ*-ն է: Նոր հայկազեան բառարանը այսպես է բացատրում այդ բառը. «Յարուկ – անուն երաժշտական խազի՝ նման հարիսարի կամ փշոյ»[28]: Ուրեմն, բնագրում խոսքը խազային նոտագրության մասին է, որի ներմուծումը, բյուզանդական կանոնի և Ութձայնի կարգավորման հետ մեկտեղ, ամենայն հավանականությամբ, կապված է եղել Ստեփանոս Սյունեցու անվան հետ: Մեր կարծիքով, բնագրում «յարուկ» բառն օգտագործված է ընդհանուր իմաստով՝ իբրև գրական տեքստի վրա դրվող ելևէջը կամ առոգանությունը ցույց տվող պայմանական նշանների ամբողջություն: Դա է հուշում նաև բառի հոգնակի թվով օգտագործումը բնագրում:

Ակներև է, որ բնագրի կազմողը քաջ ծանոթ է եղել Մովսես Քերթողի «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» երկասիրությանը, ուր արդեն հստակորեն զատորոշված էին չորս բուն, չորս կողմ և երկու ստեղի եղանակները, բնորոշված՝ նրանց զգայական-էթիկական բնույթը, նշված՝ ժամերգության մեջ կատարվող հանրածանոթ երգասացությունների պատկանելիությունը այս կամ այն ձայնեղանակին: Մեր բնագիրը հավատարմո-

րեն հետևում է այդ ավանդույթին: Այստեղ նշմարելի են ինչպես ուղղակի փոխառություններ, այնպես էլ վերաշարադրված և հեղինակի կողմից համալրված հատվածներ:

Եվ, վերջապես, առավել հատկանշականը. տվյալ բնագրում հիմնական եղանակների կողքին հիշատակված են բոլոր բուն և մեկ կողմ ձայնեղանակներին համապատասխանող ստեղի եղանակներ, մի փաստ, որն, ամենայն հավանականությամբ, պատմական իրողություն է հավաստում: Ինչպես հայտնի է, Հայոց եկեղեցին կանոնականացրել է ութ ձայն և երկու ստեղի եղանակները: Սակայն Շարակնոցի երգասացություններում, բացի ութ հիմնական ձայնեղանակներից, առկա են ոչ թե երկու, այլ երեք ստեղի եղանակ և մի շարք, այսպես կոչված, «դարձվածքներ»: Դա հստակ երևում է Ռ.Աթայանի գրքում բերված ձայնեղանակների տախտակից[29]: Այդ երևույթը նկատել է դեռևս Ե.Տնտեսյանը և դրան անդրադարձել իր «Նկարագիր երգոց»-ում, նշելով ստեղիների չորս հիմնական տեսակ և մի քանի միջանկյալ, խառը և հատուկ ձևեր[30]: Սակայն հազիվ թե Ե.Տնտեսյանին ծանոթ լինեին այս միջնադարյան մենկությունները, որոնք պետք է հաստատեին իր էմպիրիկ փորձը գրավոր վկայությամբ:

Հետաքրքրական է նաև այս բնագրում նշվող ԲԿ ստեղին, որը, մեր կարծիքով, կարող է որոշ լույս սփռել այն հարցին, թե ինչու է ԲԿ կոչվել Ավագ կողմ: Կարելի է ենթադրել, որ ԲԿ ստացել է այդ անվանումը, որովհետև այդ շրջանում միակն էր մյուս կողմ եղանակների մեջ, որն ուներ ստեղի:

Վերջապես, հարց է ծագում, իսկ ու՞ր անհայտացան այդ ստեղիները: Մեր կարծիքով, դրանք պետք է փնտրել «դարձվածք» կոչվող ձայնեղանակների մեջ, նկատի ունենալով, որ «դարձվածք» տերմինը միջնադարյան ոչ մի աղբյուր չի հիշատակում: Այն այդպես էլ չստացավ իր հատուկ նշումը նույնիսկ ուշ միջնադարում և նոր շրջանում կատարված հոգևոր երգերի ձայնագրություններում:

Ավարտելով, ուզում ենք հիշեցնել, որ հայկական Ութձայնի յուրահատկությունն այն է, որ «կողմերը» հիմնականում անկախ են «բուն» ձայներից, այսինքն՝ մասամբ միայն կարող են համարվել դրանց ածանցյալ միավորները: Ութ ձայներից յուրաքանչյուրն (բացառությամբ ՌՉ-ի և ԳԿ-ի) ունի մեկ կամ մի քանի «դարձվածք»: Բացի դրանից, հայկական Ութձայնը, առանց «դարձվածքների» էլ, մշտապես հիշատակվում է երկու հավելյալ ստեղի ձայնեղանակներով համալրված, ինչն արդեն իսկ դուրս է գալիս ութի սահմաններից: Հետևաբար, քննվող բնագրում առկա ձայնեղանակների ոչ ավանդական դասակարգումը մենկության ձևով արտացոլել է միջնադարյան վանքային միջավայրում ձևավորված հոգևոր երգարվեստի գործնականին առնչվող որոշակի իրողությունների երաժշտատեսական-գեղագիտական ընդհանրացումը:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Յ.Քիւրտեան, Երաժշտութեան մասին երկու հատուածներ նախնեաց մատենագրութենէն, «Ազատիտ», 1935, 1-2, էջ 33:
2 Տե՛ս Ն.Թահմիզյան, Մովսես Սյունեցին և նրա «Յաղագս կարգաց» գրվածքը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1972, 11, էջ 85-94:
3 Յայտն. Ը, Թ, Ժ, ԺԱ 15-18, Ի 10-15:
4 Տե՛ս Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Բ, Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, Տեսիլ ամենասրբուհոյ Աստուածածնին զորետես ամենօրհնեալն՝ յաղագս տանջանաց մեղաւորաց, հրատ. Հ. Եսայի Տայեցի, Վենետիկ, 1898, էջ 411, 427, 437:
5 «Ազատիտ» 1935, 1-2, էջ 30:
6 Ծննդ. Գ 9:
7 Ածդ. Դ 9:
8 Ածդ, ԺԸ 9:
9 Ղևտ. Բ 14:
10 Եղ. ԺԵ:

11 Անդ, ժԵ 21:
12 Ն.Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 91:
13 Սղմ. ՃԺԷ 26, Մատթ. ԻԱ 9, Ղուկ. ԺԹ 38, Յովհ. ԺԲ 13:
14 Ն.Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 91:
15 Մատթ. ԻԵ 6:
16 Անդ, ԻԵ 41:
17 Անդ, ԻԵ 34:
18 Ն.Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 92:
19 Տե՛ս Е.Герцман, Византийское музыкознание, Л. 1988, с. 177.
20 Տե՛ս Ն.Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 88:
21 **J.-P.Migne**, Patrologiae Corsus Completus, Series Graecae, t.3, Sancti Dionysii Areopagitae, De Coelesti Hierarchia, p. 211.
22 Տե՛ս Կոմիտաս, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Արարատ», 1894, էջ 256: Տե՛ս նաև՝ Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 115-116:
23 Տվյալ և նմանատիպ մեկնությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Х.С.Кушнарев, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958, с. 96-99; Н.К.Тагмизян, Теория музыки в древней Армении, Ереван, 1977, с. 63-65, 86-87, 160-164.
24 Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, յորինեց՝ Հ. Բարսեղ վ. Սարգիսեան, Բ, Վենետիկ, 1924, էջ 580:
25 Տե՛ս Յ.Քիւրտեան, նշվ. աշխ., էջ 30-34:
26 Տե՛ս մեր հրապարակումը՝ Deux textes arméniens attribués à Basile de Césarée sur l'interprétation des modes musicaux, "Revue des études arméniennes", 1996-1997, 96, pp. 339-355.
27 Այդ հանգամանքը նշել է դեռևս Ն.Թահմիզյանը (տե՛ս նշվ. աշխ. էջ 54-ի ծանոթագրությունը):
28 Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Բ, Երևան, 1981, էջ 66:
29 Տե՛ս Ռ.Աթայան, Հայկական խազային նոտագրությունը, Երևան, 1959, էջ 162-163:
30 Տե՛ս Ե.Տ֊Մինասյան, Նկարագիր երգոց Հայաստանեայց ս.եկեղեցւոյ ըստ ութ ձայնից, Իստանպօլ, 1933, էջ 70:

Լիլիթ Երնջակյան

ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ ՍՏՆՈԴԻԱՆԵՐԻ ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԴԱՍԱԿԱՆ ՄԵՂԵԴԻՆԵՐԻ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Հայ հոգևոր երգարվեստի և մերձավորարևելյան դասական երաժշտական ավանդույթի՝ մակամաթի փոխհարաբերության հարցը պարբերաբար գտնվել է հայ երաժշտագետների ուշադրության ղորտում, սակայն առանձին ուսումնասիրության առարկա չի դարձել: Այս խնդրի լուծումը կապված է պատմամշակութային, ծագումնաբանական-տիպաբանական, ինչպես նաև մեր օրերում արդիականացած կրոնագեղագիտական բնույթի բազում խնդիրների հետ: Վերջին կտրվածքով կփորձենք դիտարկել հոգևոր մոնոդիաների և դասական մակամաթի չվման եզրերը:

Թեև հայ հոգևոր երաժշտության տարբեր ժանրերի /շարական, սաղմոս, հոգևոր մեղեդի և այլն/ կառուցվածքը և գրական բաղադրատարրը նրանց կամրջում է արևելաքրիստոնեական ավանդույթին, մեղեդիական բաղադրիչի առումով դրանք սերտ աղերսների մեջ են նաև այսպես կոչված "համաարևելյան" կամ հաճախ "մահմեդական" անվանվող մակամաթի արվեստի հետ:

Կարծում ենք անվիճելի է, որ մակամաթի արվեստի ազգային տարբերակների կազմավորման և զարգացման առաջին փուլերը կապվում են միջնադարյան Իրանի երաժշտական մշակույթի հետ[1]: Իրանական "ավազաթն" /փոքր դաստգահների համակարգ/ ու "մակամաթը" հնուց ի վեր Արևելքում ընկալվել են որպես դասական, չափանմուշ օրինակներ: Հայտնի է նաև, որ արևելյան երաժշտության լադային համակարգի ձևավորման արմատները ծգվում են մինչև Սասանյան մշակույթը, որի ազդեցության շրջանակում էր նաև վաղմիջնադարյան Հայաստանի երաժշտական արվեստը: Պատահական չէ, որ VII դ. հայ երաժիշտ Սարգիսը հրավիրվել էր Տիգրոն՝ մասնակցելու իրանական երաժշտության "արքայական" "խոսրովային" լադերի կանոնավորմանը: Միանգամայն ակնհայտ է, որ Սարգիսը, ինչպես և շահի արքունիք հրավիրված մյուս նշանավոր երաժիշտները՝ պարսիկ Բարբաղը, հույն Նակիսան, պետք է իրենց հետ բերած լիճեին և սեփական երկացանկը, երաժշտատեսական դրույթներն ու կատարողական այն ավանդույթները, որոնք բյուրեղացել էին այլ մշակութային կենտրոններում[2]: Այդ գործընթացն ուղեկցվել է նաև արևելյան երաժշտության գեղագիտական նորմերի և ստեղծագործական սկզբունքների մշակումով, որի հավաստումը հայկական աղբյուրներում կիրառվող "խոսրովային ոճ" – եզր հասկացությունն է:

Մոնոդիայի վաղեմի տեսությունը մշակելով արևելյան մշակույթների համանման երևույթների համատեքստում, հայ երաժիշտները գործնականում հենվում էին տարբեր արևելյան երաժշտարվեստներում առկա արմատական կապերի վրա: Մուսուլմանական քաղաքակրթության տարբեր կենտրոններում նրանք նոտագրում, հրատարակում, ինչպես նաև ստեղծում էին արևելյան ավանդական ժանրերի նոր նմուշներ՝ շարականներ, տաղեր, մակամներ, բեշրաֆներ և սեմայիներ[3]: Տիրապետելով հայկական ութձայնի ուսմունքին և մուղամաթի արվեստին, նրանք համադրում էին ընդհանուր ծագումնաբանական հիմքեր ունեցող մոնոդիկ ոճերը, կազմում համապա-

տասխան հնչյունաշարերի համեմատական աղյուսակներ: Սրանով էլ բացատրվել է այն փաստը, որ հայկական հոգևոր մոնոդիաները կատարելու համար պոլսահայ երաժիշտները տեքստի վրա նշել են մակամների՝ իբրև հայկական հոգևոր երաժշտության մեջ իրենց նմանական ունեցող որոշակի լադաինտոնացիոն համակարգերի պարսկական կամ թուրքական անվանումները: Այս առիթով Ա.Շահվերդյանը նշել է, թե պետք չէ մեծ նշանակություն տալ հայ երաժիշտների՝ պարսկական կամ արաբական տերմինաբանությունը օգտագործելու երևույթին: Այն չի խանգարել հիրավի ազգային արվեստ ստեղծելուն[4]:

Այսպես, միջնադարյան իսլամական Արևելքում ստեղծվում էին երաժշտական արվեստի էթնիկ սահմաններից անկախ միջազգային նորմեր, որոնց էթիկական-գեղագիտական հիմքի պահպանումը պարտադիր էր մասնագետ-երաժիշտների համար: Երաժշտական արվեստի կանոնացման միտումը, ապահովելով նախորդ շրջանների ավանդույթի շարունակումը, միևնույն ժամանակ նպաստում էր արևելյան մշակույթների երաժշտական տեսակների ու սեռերի ձևավորմանը նորմատիվ մտածողության դիրքերից: Ասվածի վկայությունն է հայ եկեղեցական երաժշտության մեջ գործնական մշակում և խոր իմաստավորում ստացած "խոսրովային ոճը", որի ակունքները մեզ տանում են դեպի սասանյան ժամանակաշրջան և կապվում պարսից Խոսրով Փարվիզ արքայի ձեռնարկած ու մշակութային սխրանքի նշանակություն ձեռք բերած արևելյան լադերի համակարգի կանոնականացման գործընթացին: Այս չափազանց ընդգրկուն և վաղեմի պատմություն ունեցող երևույթը պաշտոնապես ճանաչվել է Հայ եկեղեցու կողմից: XII դ. կաթողիկոս Ներսես Շնորհալին, իր ստեղծագործության մեջ զարգացնելով այդ ոճը, հաստատեց երաժշտական արվեստի տարաբնույթ տեսակների փոխներթափանցման կենսունակությունը[5]: Իր բազմաթիվ ստեղծագործություններում Շնորհալին օգտագործել է հայկական ութձայնի երրորդ ձայնեղանակը՝ Գձ, որ արևելյան Չարգահ լադի համարժեքներից է, կարգորոշել "խոսրովային" կոչվող երգերի և ստեղի շարականների մեղեդիները, որոնք հայոց Պատարագի գերիշխող ձայնեղանակներից են: Կարևորելով ձայնեղանակային այս խմբի նշանակությունը Պատարագի երգեցողության մեջ, Ե.Տնտեսյանը հիշյալ "զարտուղի" եղանակը անվանել է Պատարագի "մայր եղանակ", իսկ Ք.Քուշնարյանը վերջինս իր բոլոր տարբերակներով և տարատեսակներով դիտել է իբրև Գձ-ից ածանցված, նշելով նաև "զարտուղի" ձայնեղանակային համակարգի ինքնատիպ արտահայտչականությունը[6]:

«Խոսրովային» ոճին հարող և նրա ոլորտում գտնվող զարտուղի, հատկապես Գձ-Չարգահ կամ հարմոնիկ տետրախորդ պարունակող ալտերացված աստիճաններով լադերում ընթացող հնագույն մեղեդիներից շատերը, ինչպես, օրինակ, միջնադարյան "Ի կոյս վիմէն"-ը և "Տիրամայրը" և դրանց ժանրային ձևափոխումները, տիպական մոդելներ են դարձել այլևայլ մոնոդիաներ ստեղծելու համար, իսկ "Ի ննջեցեալէդ արքայական" (Բաղդասար Դպիր), "Դուն էն գլխէն" (Սայաթ–Նովա), "Այգեպան" (Շիրին) շղթայի հիմքում ընկած լադաինտոնացիոն և ձևակառուցվածքային առումով կանոնավորված և ավանդական դարձած ձևույթը ավելի քան օրգանական կապի մեջ է արևելյան Չարգահ մուղամի հետ: Նման ելևէջային-կառուցվածքային առանձնահատկությունները բնորոշ են նաև հայկական Պատարագի այլ համարներին, մասնավորապես, "Գոհանամք" և "Աչքն ծով" մոնոդիաներին[7]:

Ազգային հոգևոր երգարվեստի գանձարանում ընդգրկված վերոհիշյալ մոնոդիաների և արևելյան մակամաքի "հոգին" հանդիսացող "Չարգահ" մուղամի բազմաթիվ պարսկական և հայկական տարբերակների միջև եղած ընդհանրությունները նախկինում քննարկել ենք դրանց հնչյունաշարերի, իմպրովիզացիայի զարգացման օրինաչափությունների, ձայնային ծագում ունեցող տիպական մոդֆեմ-կառուցվածք-

ների /լադի կոնկրետ աստիճանների հետ կապված յուրատիպ մեղեդային բանաձևերի/ և դրանց տարբերակման, այն է՝ Արևելքի ավանդական երաժշտության, մասնավորապես, մակամաքի արվեստի հիմքում ընկած կանոնի և իմպրովիզացիայի փոխադարձ կապի տեսանկյունով: Համեմատական ուսումնասիրությունն ի դերև է հանում համանման հուզական-հոգեբանական վիճակների ընդհանրությունը նս: Ասվածը հիմք է տալիս խոսել Չարգահի առանձնահատուկ սեմանտիկական կայունության, նրան բնութագրող ինտերվալներով պայմանավորված արտահայտչական երանգապնակի ինքնատիպության, պարտադիր-կանոնավորված և ավանդույթից-ավանդույթ տեղափոխվող ձևույթների պարունակած իմաստային "կողի" մասին: Չարգահը դասական մակամաքի ամենատարածված լադերից է, որի հնչյունաշարը պարունակում է շղթայական եղանակով միակցված երկու երկակի տետրախորդ /ըստ Քուշնարյանի տերմինի՝ "կրկնակի երկակի"/: Լադի կառուցվածքի երկակիությունը, մծ. 2-ի առկայությունը, մաժոր և մինոր տարրերի զուգակցումը արտացոլվում է Չարգահի երաժշտական հատկանիշներում, բովանդակության դրամատիկ-փիլիսոփայական խորությունը: Պատահական չէ, որ Արևելքի երաժշտատեսական աղբյուրներում, առասպելական մեջ: Պատահական չէ, որ Արևելքի երաժշտատեսական աղբյուրներում, առասպելական երաժիշտ-իմաստունների գեղագիտական ասույթներում, ինչպես նաև XIII դ. նշանավոր հայ երաժիշտ Թամբուրի Արութինի "Արևելյան երաժշտության ձեռնարկ"-ում Չարգահը հանդես է գալիս իբրև արևի կերպը մարմնավորող ավագե-մակամ, անվանվում մակամաքի հոգի, յուրատիպ արտահայտչականության կրող[8]: Մակամ-ավագե-շորե-փերդե կոչվող տիպական մեղեդիների շրջագծերի նկարագրության մեջ ընդգծվում է նրա կարևորությունը. չարգահի հնչյունաշարը և անվանումը միատիպ են հաստատագրված զանազան արևելյան երաժշտական ավանդույթներում:

Չարգահի բնութագիրը շարունակելով խորհրդանիշերի հարթության վրա, կարող ենք նշել նրա արխիտեկտոնիկայում առկա և 4-չհար հենակետերով պայմանավորված ինտոնացիոն դարձվածքներ. իրանական, թուրքական և հայկական ավանդույթներում Չարգահը ներառում է 4 պարտադիր-կանոնավորված մասեր՝ Մագլուբ, դույթներում Չարգահը ներառում է 4 պարտադիր-կանոնավորված մասեր՝ Մագլուբ, Մագլիֆ, Մանսուրիա և Բաստանիգար, իսկ իրանական դաստգահների համակարգում Մագլիֆ, Մանսուրիա և Բաստանիգար, իսկ իրանական դաստգահների համակարգում ընդհանրապես մեծ թիվ են կազմում չհար մեզրաբ /4 հարված/, չհար-բաղ /4 այգի/ ընդհանրապես մեծ թիվ են կազմում չհար մեզրաբ /4 հարված/, չհար-բաղ /4 այգի/ կոչվող գուշեները /մակամի մաս/, որոնց անվանումը աղերսվում է իսլամական դրախտի 4 գետերի և դրանցով պայմանավորված 4 ջրանցքների և 4 այգիների, աստվածային վերելքի 4 աստիճանների հետ[9]:

Ինչպես տեսնում ենք, շոշափված չափացույցն առնչվում է մահմեդական աշխարհի տարբեր մշակութային շերտերում արտացոլված սուֆիական գաղափարների, կրոնական-միստիկ պատկերացումների, թվերի սիմվոլիկայի հետ, որոնք, ցարդ անտեսված լինելով մակամաքի արվեստին ներքին խորհրդային շրջանի գրականության մեջ, մեր օրերում իրենց վրա են բևեռում մասնագետների ուշադրությունը: Ուրեմն, ձևակառուցվածքային և լադաինտոնացիոն տարրերի նմանություններով, իսկ հաճախ էլ նույնությամբ և դրանց կազմակերպման կանոններով, բնավ չի ավարտվում առնչությունների խնդիրը:

Հիմքեր կան ենթադրելու, որ իրենց գործառական նշանակությամբ առաջին հայացքից այնչափ անհարիր և անհամեմատելի բրիստոնեական հոգևոր մեղեդի – մահմեդական մուղամ հարաբերությունը խարխլված է մեկ այլ՝ առավել խոր հենքի վրա, որի գործառական էությունը հարատևել է ժողովուրդների կրոնական մշակույթի տարբեր փուլերի բնականոն գործընթացում:

Մոնոդիկ նմուշների կատարման գործառությունը նույնատիպ հոգևոր վերելքի ձեռքբերումն է, ինչը պայմանավորված է սեմանտիկական կողի համարժեքությամբ:

Հայ հոգևոր երգարվեստի հոգևոր վերելքի ձեռքբերման գործառությունն ակնհայտ է, մուղամաքի պարագայում այն կարիք ունի բացահայտման: Ինչպես քրիստոնեական եկեղեցու երաժշտաձիսական արարողությունն իր մեջ արտացոլել է նաև հեթանոսական երաժշտական մշակույթի բազմաթիվ տարրեր, այնպես էլ սուֆիական սինկրետիկ ծիսակարգը ներառել է բազմաթիվ կրոնաաղանդավորական երևույթներ և կրել հեթանոսության, քրիստոնեության, զրադաշտականության, նեոպլատոնականության ազդեցությունը[10]: Ըստ որոշ հեղինակների, մզկիթային արարողակարգի երաժշտական ձևավորումը, պաշտոնական երգչախմբի ներկայությունը IX դարում, ինչպես նաև Ղուրանի երգեցիկ ընթերցանությունը, որ կատարվել է զանազան մեղեդիներով և հանգով, հետևանք է քրիստոնյա եկեղեցու ժամերգության ընդօրինակման, և այդ ոճը մեծապես ազդվել է քրիստոնեական պաշտոներգության ժամանակ արտասանվող հռետորական քարոզներից[11]: IX-X դդ. հոգևորականների կողմից պարբերաբար արգելվող և կանոնացվող այդ սովորույթը ի վերջո բախանցել է սուֆիական ծիսակարգ, որտեղ երաժշտության ունկնդրումը /հաճախ պարային շարժումներով ուղեկցվող/ դարձավ հոգևոր էքստազի /վաժդ/ և հուզավառության հասնելու անհրաժեշտ նախապայմաններից մեկը: Ճշմարիտ հոգևոր պոետը պետք է սուֆի լիներ, վարժ տիրապետեր հոգևոր երգեցողությանը և, մասամբ՝ սրբազան պարին, թեև վերջինը ոչ բոլոր սուֆիների համար է ընդունելի եղել[12]:

Սուֆիական ծիսակարգում բրծված այս սինկրետիկ ատաղձը լավագույնս նպաստում էր հոգևոր տեքստերի, որոշակի երաժշտաբանաստեղծական բանաձևերի, դրանց բազմակի կրկնությունների ու տարբերակումների կանոնացմանը՝ միաժամանակ լայն ասպարեզ տալով հոգու և մտքի հանկարծաբանական թռիչքին: Նշված դիխոտոմիան է ընկած մակամի՝ իբրև երաժշտական ժանրի և մտածողության հիմքում: Երաժշտության և հոգևոր-միստիկ փորձի շփումը խթանել է մակամի ժանրի բյուրեղացմանը սուֆիների կրոնա-գեղագիտական պատկերացումների և մեկնությունների ոլորտում: Մակամի հոգևոր էությունը լուսաբանող կարևոր աղբյուր են կրոնա-փիլիսոփայական հասկացությունների և ավանդական խորհրդանիշների համակարգով հագեցված սուֆի բանաստեղծների տեքստերը, որոնք ընկած են մակամաքի վոկալ շարքերի հիմքում /Հաֆիզ, Ջամի, Ռումի, Նավոի և այլն/, ինչպես նաև "ռահ-ռուհ" – հոգու ճանապարհ անվանվող գուշեները, որոնցով ներծծված են պարսկական դաստգահների հսկայածավալ շարքերը:

Նվագարանային և վոկալ երաժշտության մուտքը սուֆիական ծիսակարգ պայմանավորված էր նրան վերագրվող առանձնահատուկ դերով՝ հանձինս հոգու ամենահզոր շարժիչի: Երաժշտության ընթացքը խթանում էր հոգու փոփոխությունների ընթացքը և այս մակարդակում համեմատելի դարձնում մակամ՝ կանգառ իմաստով և հայ՝ աստվածային պայծառատեսության վիճակ հասկացությունները, որոնք դրված են սուֆիզմի գաղափարախոսության կենտրոնում. մակամ էին կոչվում 4, 7, 10 հիմնական կանգառները, որոնցով սուֆին հոգևոր վերելքի ճանապարհին անցնում էր՝ աստվածային էության հետ հաղորդակցվելու և նրան ձուլվելու, անէանալու համար[13]:

Երաժշտական առումով մակամը կատարյալ հնչյունաշար ձայնեղանակ է /ուշ ավանդույթում միայն վերընթաց/, որի աստիճանների հետևողական ելևէջային-ռիթմական զարգացումը իմպրովիզացիոն արվեստի միջոցներով կերտում է ծավալուն ստեղծագործություն՝ գագաթնակետային-էքստատիկ առոյի /համեմատելի է էքստատիկ վաժդի հետ/ ձեռքբերումով:

Մեր նպատակը չէր այստեղ քննել ազդեցությունների ինքնին բարդ և տարողունակ խնդիրը: Ընդհանրության փաստը գտնում ենք սուֆիական ծիսակարգում: Եթե հայ հոգևոր երաժշտությունը զարգացել է կանոնակարգված կրոնական պատկերացումների հիման վրա, եկեղեցու պատերի ներսում, ապա մուղամի ժանրը դուրս է մղվել մզկիթից և կարևորվել սուֆիական ծիսակարգում: Նրա պարփակումը աղանդի սահմաններում և օտարումը պաշտոնական արարողակարգի ժամերգությունից /թեև պահպանվել են տեղեկություններ հնում մուղամների կատարման ժամի կանոնավորված ավանդույթի վերաբերյալ/[14], ժանրի հետագա զարգացումն ուղղել են դեպի ժողովրդապրոֆեսիոնալ, ավանդական երաժշտության բնագավառը: Սակայն հոգևորից դեպի աշխարհիկը տանող ճանապարհին մակամները, երկփեղկվելով և զարգանալով տարբեր մշակութային ոլորտներում՝ սուֆիզմի աղանդավորական ծիսակարգում և դասական-ավանդական երաժշտության մեջ, պահպանել են իրենց խորքային սեմանտիկական լիցքը: Այս իրողությունը թույլ է տալիս վերականգնել նրանց արմատները նաև ուշ միջնադարում վերակազմավորված մակամաքի արվեստի մոնումենտալ շարքերում՝ իրանական դաստգահներում, միջինասիական Շաշմակոմում և այլն:

Անդրադարձը հայ հոգևոր մոնոդիաների ու արևելյան մակամների աղերսներին և դրանց հիմքում ընկած կրոնական պատկերացումներին, նոր հեռանկարներ է բացում ինչպես Արևելքի երաժշտական ավանդույթներում առկա "նախակառույց" տարրերի բացահայտման /ձևակառուցվածքային մակարդակ/, այնպես էլ իմաստաբանական մակարդակը վկայող հոգևոր սուբստրատների ուսումնասիրության համար: Այն համեմատելի է դարձնում մեր իրականության մեջ հոգեբանորեն անջրպետված և անհարիր համարվող քրիստոնեական հոգևոր մեղեդի – մահմեդական մուղամ հարաբերությունը, պարզաբանելով նաև ժանրի համատարած կենցաղավարման փաստը մերձավորարևելյան զանազան ազգային մշակույթներում: Թերևս այս փաստի գիտակցումն է թույլ տվել հայ երաժիշտներին ազատորեն ստեղծագործել Արևելքի դասական ավանդական երաժշտության ժանրային համակարգի ոլորտում, իսկ մուղամաքի ասպարեզում ստեղծել հոգևոր ներշնչանքի անգերազանցելի կատարումներ, որպիսին է Արևելքի երաժշտության փայլուն գիտակ Ա.Օգանեզաշվիլու /Ալեքսանդր Հովհաննիսյան/ Չարգահը:

Ծանոթագրություններ

1 Տե՛ս Լ.Երիցյական, Մուղամաքի արվեստը հայ-իրանական երաժշտական կապերի պատմությունից, Երևան, 1991:

2 Տե՛ս **L.Yernjakian**, Armenian Musicians' Contribution to the Middle East Musical Culture Development, «Borbad and Culture Traditions of Central Asiatic Peoples: The History and the Present», Dushanbe, 1990.

3 Տե՛ս Արիստակէս քհ. Հիսարլեան, Պատմութիւն հայ ձայնագրութեան եւ կենսագրութիւնք երաժիշտ ազգայնոց, 1769-1909, Կ. Պոլիս, 1914:

4 Տե՛ս А.Шавердян, Очерки истории армянской музыки XIX-XX веков, М., 1959, с. 202. Պոլսահայ երաժիշտների գործունեության համակողմանի նկարագիրը տրված է՝ К.Худабашян, Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию, Ереван, 1977, с. 25-31.

5 Ղ.Ալիշանը "Շնորհալի և պարագայ իւր" աշխատության մեջ գրում է, որ հայերը իրենց երաժշտության մեջ լայնորեն զարգացրին "խոսրովային ոճը", իբրև օրինակ բերելով Կիրակոս Գանձակեցու խոսքերը Շնորհալու մասին, որը "կարգեաց... *Խոսրովային* ոճով շարականս, մեղեդիս, տաղս և ոտանաւորս" (տե՛ս Ղեւոնդ Մ.Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 89):

6 Տե՛ս Х.С.Кушнарев, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958, с. 533-536.

7 Տե՛ս Ն.Թահմիզյան, Ներսես Շնորհալին երգահան և երաժիշտ, Երևան, 1973, էջ 23-25: Ուշագրավ է, որ Կոմիտասը, բարձր գնահատելով "Գոհանամք" մեղեդու Մ.Եկմալյանի մշակումը, տեսնում էր նրանում արևելյան, մասնավորապես, պարսկական մեծ ազդեցություն (տե՛ս Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, հավաքեց Ռ.Թերլեմեզյան, Երևան, 1941, էջ 144):

8 Տե՛ս Тамбурист Арутин, Руководство по восточной музыке, перевод с турец., предисловие и комм. Н.К.Тагмизяна, Ереван, 1968, с. 54.

9 Տե՛ս Les systèmes de la Musique Traditionnelle de l' Iran, Téheran, 1973 (par M. Barkechli); Radif Vocale de la Musique Traditionnelle de l'Iran, Téhéran, 1978 (par. M. Massoudieh).
10 Տե՛ս И.П.Петрушевский, Ислам в Иране в VII-XV веках, Л., 1966, с. 62.
11 Տե՛ս А.Мец, Мусульманский ренессанс, М., 1966, с. 261.
12 Տե՛ս նույն տեղում, էջ 234:
13 Մուղամաթի արվեստի հետ կապված խնդիրների որոշակի բարդույթը հոգևոր հարթության վրա տեղափոխելը հնարավորություն է տվել որոշ գիտնականների լույս սփռել դրանց բովանդակային-իմաստային հիմքի տարբեր մակարդակների վրա, ճշգրտումներ կատարել մակամաթի համակարգում կարևոր գործառույթ ունեցող եզրերի /ռահ –ռուհ/, մինչև այժմ էլ գործածական և հատուկ անվանակոչություններ ունեցող գուշեների, փերդենների, ավազների և այլ երաժշտական սեռերի վերաբերյալ և, վերջապես, սուֆիական ավանդույթում արտացոլված թվերի սիմվոլիկան հարաբերակցել թվային նշանակումներ կրող մուղամների հետ (տե՛ս О.Ибрагимов, Семантика макомов, Автор. дисс. на соискание уч. ст. доктора иск., Ташкент, 1998):
14 Տե՛ս **R. d'Erlanger**, La musique arabe, 6 vol-s, Paris, 1930-1959, IV, 45.

Տիրան Մարության

ԳԱՌՆԻԻ ԲՈԼՈՐԱԿ ՏԱՃԱՐԻ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Գառնիի հեթանոսական տաճարի արևմտակողմին կպած, բոլորակ հատակագծով, զգալի չափերի քրիստոնեական տաճար ենք ունեցել, որը հայ ճարտարապետության վաղ միջնադարի կարևոր հուշարձաններից է: Մեզ են հասել տաճարի արևելյան մասի հիմնապատերը, պատերի ստորին մասի շարքերից փոքր հատվածներ՝ մեծ մասամբ զրկված տուֆի երեսապատումից, ինչպես և մի քանի պատամիջի զանգվածներ, որոնցից մեկը՝ միջին չափերի:

Էջմիածնի հոգևորականներից Խաչիկ վրդ. Դադյանը, որ այս դարասկզբին պեղել էր Զվարթնոցի ավերակը և մի քանի այլ հուշարձաններ, 1907 թ. մասնակի պեղումներ կատարելով անտիկ տաճարի շուրջը, գրում է. «Բերդի միջի սարոյթի ապառանքի արևմտեան կողմը գտնուեցավ մի մեծ եկեղեցւոյ յատակագիծ, որի սեղանը վիթխարի փլատակների տակ է, նման Զուարթնոցի զանգվածներին...»[1]:

Գառնիի հեթանոսական տաճարի մասին խոսելիս Թ.Թորամանյանը հիշատակում է նաև այս եկեղեցին. «Արևմտյան կողմին գրեթե կից կա բոլորակ կամ ութանկյունի մի շենքի մնացորդ հազիվ հիմերը նշմարելի»[2]: 1909-1911 թթ. Ն.Մառի արշավախումբը Գառնիի հեթանոսական տաճարի պեղումներին զուգընթաց բացում է բոլորակ տաճարի մնացորդները: Արշավախմբի մասնակից Յա.Սմիռնովը Գառնիի ամրոցի գլխավոր հատակագծի վրա կետագծով ցույց է տվել նաև բոլորակ տաճարի հատակագիծը:

Ն.Մառի արխիվում կա գրառում. «Կաթողիկե եկեղեցու քարերը համարյա ամբողջությամբ, դրսից մինչև հողի հարթությունը, պոկված են և տարված: Այսպիսի այլանդակված ձևով էլ ամենայն հավանականությամբ կանգնած է եղել այդ եկեղեցին մինչև գլխավոր հուշարձանի կործանումը»[3]:

Ն.Բունիաթյանը, որ Գառնիի հեթանոսական տաճարի ամենահանգամանալից հետազոտողներից է, նրա գիտական չափագրողը, վերակազմության նախավերջին նախագծի ստեղծողը և 1930-ական թթ. վերաշինական աշխատանքների ձեռնարկողը, իր աշխատության[4] էջերում բոլորակ տաճարի վերաբերյալ ոչինչ չի ասում:

1949 թ. սկսվում են Գառնիի ամրոցի հետևողական ուսումնասիրությունները: Պեղումներով զբաղվող Հայաստանի ԳԱ գիտական արշավախմբի ղեկավար Բ.Առաքելյանն իր աշխատության մեջ հրապարակում է նաև բոլորակ տաճարի հատակագիծը (Ա.Սահինյանի չափագրությամբ) և շուրջ երեք էջ հատկացնում նրա նկարագրությանը և կառուցման ժամանակի որոշմանը[5]: Տարիներ անց նույն հարցին անդրադառնալով՝ Բ.Առաքելյանը Գ.Կարախանյանի աշխատակցությամբ հրատարակած «Գառնի» մատենաշարի III գրքում ևս երկու էջ է հատկացնում բոլորակ տաճարին՝ առնվազն բերելով նույն հատակագիծը: Այդտեղ էլ տողատակին ծանոթագրում է, որ «Գառնիի ճարտարապետական հուշարձանների ուսումնասիրությամբ պարապում է արշավախմբի ճարտարապետ Ա.Սահինյանը»[6]:

«Гарни и Гегард» աշխատության[7] բարեփոխված և լրացված հրատարակության մեջ Ա.Սահինյանը գրում է. «Շենքի (պալատական – Տ.Մ.) մնացորդների մի մասը գտնվում է VII դարում կառուցված քրիստոնեական պաշտամունքի քառաբսիդ տաճարի հիմքերի տակ»[8], և ուրիշ ոչինչ այդ տաճարի մասին:

Ստ. Մնացականյանը նույնպես անդրադառնում է Գառնիի բոլորակ տաճարին և եթե կառուցման ժամանակի որոշման հարցում նա նույնությամբ կրկնում է Բ.Առաքելյանին, որ այն VII դ.՝ 659 թ. կառուցված հուշարձան է, բայց ահա ծավալատարածական հորինվածքի վերակազմության հարցում նա միանգամայն ինքնուրույն է[9]:

Ընդունելով Գառնիի բոլորակ տաճարի կառուցման Բ.Առաքելյանի սահմանած ժամանակը, կուզենայինք պարզություն մտցնել հարցի մանրամասներում: «Գառնի – III» աշխատությունում[10] կարդում ենք. «VII դարի սբ. Սիոն անունով եկեղեցու վերաբերյալ վկայություն պահպանվել է 1346 թ. մի ձեռագրի հիշատակարանում, որտեղ ասված է. «Ի Հայոց թուին ՃԼ. (ՃԸ – ըստ Բ.Ա. և Գ.Կ.) *չինեցաւ* (ընդգծումը մերն է – Տ.Մ.) սուրբ Սիոն ի Կուրապաղատին (Կուրապաղատէն - ըստ Բ.Ա. և Գ.Կ.) ի վերայ Գառնոյ հողահատին, տեր Ներսիսի հրամանաւ»[11]: Դա նշանակում է, որ եկեղեցին կառուցվել է 659 թ.: Հանրահայտ է, որ մեր պատմիչների գործերում ընդունված է հաղորդել կառուցման ավարտը և ոչ թե սկիզբը: Բանն այն է, որ 659 թ. նաև Ներսես Գ Շինող կաթողիկոսի՝ հայրենի Տայք «կամավոր աքսորից» վերադառնալու տարին է, ինչն անմիջականորեն առնչվում է Թեոդորոս Ռշտունու մահվան հետ: Այդ դեպքում ինչպե՞ս բացատրենք, թե կաթողիկոսը վերադառնալն ու տաճարի կառուցումը մեկ արեց, կառուցեց այդ *կաթողիկեն* (Ն.Մառի ձևակերպմամբ), որն իր չափերով չի զիջում նույնիսկ Հռիփսիմե տաճարին:

Ստ.Մնացականյանն իր նախաձեռնությամբ 659 թ. համարում է տաճարի հիմնադրման տարի: Նա գրում է. «VII դարում ...Ներսես Շինող կաթողիկոսը ...իր մահից ընդամենը երեք տարի առաջ, 659 թ. այստեղ հեթանոսական տաճարի արևմտյան կողմում, համարյա հպված նրան, *հիմնադրեց* (ընդգծումը մերն է – Տ.Մ.) մի մեծ կենտրոնագմբեթ տաճար»[12]:

Մեր կարծիքով, Գառնիի բոլորակ տաճարը Ներսեսը կառուցել սկսել է դեռևս 640-ական թթ., այսինքն՝ Զվարթնոցի հետ գրեթե միաժամանակ, հետևաբար 652 թ., երբ Զվարթնոցը հիմնականում կառուցված էր, նույն ձևով մինչև 652 թ., մինչև Ներսեսի մեկնելը Վաղարշապատից, Գառնիի բոլորակ տաճարը նույնպես հիմնականում ավարտված էր, և այդ ավարտն իր ձևակերպումն ունեցավ՝ օծվեց Ներսեսի կողմից, նրա վերադառնալուց անմիջապես հետո:

Այս հարցն իր երկրորդ կողմն էլ ունի: Մեր աշխատություններում մենք ապացուցված ենք համարում, որ Բանակ տաճարը կառուցվել է Զվարթնոցը կառուցող Ներսես Գ Շինողի կողմից այն տարիներին, երբ նա գտնվում էր հայրենի Տայքում՝ 652-658 թթ. ընթացքում*: Նույն աշխատություններում ճարտարապետական-շինարարական վերլուծությունների արդյունքում եզրակացվել է, որ Բանակ տաճարի կենտրոնական մասը որպես նախօրինակ ունի Բագարանը և Գառնիի բոլորակ տաճարը: Ուրեմն՝ Գառնին 652 թ. պետք է հիմնականում ավարտված լիներ, որ կարողանար Բանակի համար դառնալ նախօրինակ: Իսկ որ այն իրոք Բանակ տաճարի համար նախօրինակ է եղել, մենք չենք տարակուսում[13]:

* Բանակի տաճարը, Սմբատ Դավթա որդու տեղեկությամբ, կառուցել է Դավիթ Կյուրոպաղատի որդի Աղարնասենը՝ իբրև Կյուրիկե Բանակցու առաջնորդարան՝ IX-X դդ. սահմանագծում: *Ծանոթ. խմբագրի:*

Գառնիի բոլորակ տաճարի հատակագծով աշխարհում միայն երեք տաճար կա, երեքն էլ՝ Հայաստանում: Դրանք են. Գառնին՝ VII դ. (645-652/659 թթ.), Խծկոնքի համալիրի Սարգսի եկեղեցին՝ XI դ. (1027 թ.), Մարմաշենի համալիրի մեջ գտնվող բոլորակ եկեղեցին, որի կառուցումը պետք է ժամանակակից համարել մուտը կանգնած մյուս երեք եկեղեցիներին՝ X-XI դդ. սահմանագիծ (986-1029 թթ.):

Գառնիի բոլորակ տաճարի ճարտարապետությունը Խծկոնքի և Մարմաշենի համեմատությամբ յուրահատուկ է, զգալիորեն տարբեր: Խծկոնքի և Մարմաշենի ճարտարապետությունը հարում է Անիի X-XI դդ. հուշարձանների ճարտարապետությանը՝ արտաքուստ դասականորեն պարզ ու մաքուր դեկորատիվ սյունակամարաշարերով հարդարված, իսկ Գառնիի բոլորակ տաճարի ճարտարապետությունը նույնական է VI-VII դդ. ստեղծված, հիմնականում հարթ պատերով կանգնած հուշարձանների՝ Հռիփսիմեի, Գայանեի, Թարգմանչացի ճարտարապետության հետ, յուրահատուկ VII դ. շատ կառույցների համար: Ինչպես Գագկաշենը, որ հատակագծապատկերով նույնական է Զվարթնոցին, սակայն արտաքին հարդարանքն արգասիք է X-XI դդ. լայն տարածում ստացած առավել նրբակազմ դեկորատիվ սյունակամարաշարի մոտիվին, այնպես էլ Խծկոնքի ու Մարմաշենի բոլորակ տաճարները հիմքում ընդունել են Գառնիի հատակագծապատկերը (VII դ.), մինչդեռ արտաքին հարդարանքով հարազատ են X-XI դդ. վերածնունդով ստեղծված ճարտարապետությանը:

Ինչպես Գառնիի հատակագիծն, այնպես էլ մյուսները քառախորանաներ են (тетраконх)՝ չորս անկյունների ավանդատներով, որ ամփոփված են արտաքին բազմանիստ եզրագծերով զանգվածի ներսում:

Գառնիի բոլորակ տաճարի, ինչպես և Մարմաշենի ու Խծկոնքի հատակագծերը յուրօրինակ են ու չեն հանդիպանում «Հռիփսիմեի ու Զվարթնոցի սինթեզը», ինչպես գրում է Ստ.Մնացականյանը[14]: Դրանք պարզապես քառախորան, չորս ավանդատներով, արտաքին բազմանիստ եզրագծերով զանգվածներում ամփոփված տաճարներ են, մեր քառախորան տաճարների բազմազան տիպերից մեկը, որ մյուսների հետ ընդհանրություններ ունեն մասնակի կողմերով միայն:

Գառնիի բոլորակ տաճարի ավերակը չափագրել և առաջին հատակագիծը ստեղծել է Ա.Սահինյանը՝ Բ.Առաքելյանի ղեկավարած հնագիտական արշավախմբում աշխատելու տարիներին: Նրա ներկայացրած հատակագծում մեզ չեն հաջողվում գմբեթատակ քառակուսին ստեղծող որմնամույթերի պարագծերը: Դրանք ենթադրաբար վերակազմել է հեղինակը, հիմք ընդունելով պահպանված երկու բեկոր, ընկած տվյալ հանգույցում: Ա.Սահինյանի վերակազմած պատկերը յուրահատուկ է X-XIII դդ. կառուցված մեր հուշարձանների նույն հանգույցներին: Այդ նույն բեկորների օգտագործմամբ տվյալ հանգույցը վերակազմվում է VII դ. կառուցված այլ հուշարձանների նույն հանգույցի օրինակներով:

Հնարավոր ենք համարում ենթադրել, որ տաճարը, հյուսիսային մուտքից բացի, կարող էր մուտք ունենալ նաև հարավակողմից: Բանն այն է, որ տաճարից հարավ հրվանդանը շարունակվում է դեպի հարավ, և այնտեղ գնալը դժվարամատչելի է, քանի որ արևմտակողմում տեղանքն ընկնում է, արևելակողմում՝ հեթանոսական տաճարն է, նրանից էլ արևելք անցումը՝ նույնպես անհարմար:

Ա.Սահինյանի վերակազմած հատակագծում արևմտակողմի երկու ավանդատներում խորանաձևման փոքր խորշեր են ցույց տրված՝ արևմտյան կողմնորոշմամբ: Նկատի ունենալով, որ VII դ. ավանդատները ծառայում էին նաև որպես մատուռներ, արևելակողմի ավանդատների օրինակով, այստեղ ևս պետք է ցույց տրվեին արևելակողմի պատերի վրա, ինչպես պատկերված են տողերիս հեղինակի գործերում[15]:

Գառնիի բոլորակ տաճարին անդրադառնալու հիմնական շարժառիթը տվյալ դեպքում ոչ այնքան հատակագծի հանգույցների մշակման անընդունելի լինելն է, որքան նրա ծավալատարածական հորինվածքի վերակազմության՝ գոյություն ունեցող նախագծի հետ անհամաձայն լինելը: Այդ նախագիծը տարիներ առաջ կազմել է հանգուցյալ Ստ.Մնացականյանը[16]: Իր վերակազմության մեջ նա հիմնականում համաձայնել է տաճարի առաջին հատակագիծը կազմող Ա.Սահինյանի հետ՝ գմբեթատակ քառակուսու անկյունների որմնամույթերի պարագծերի հարցում, որի անընդունելի լինելու վերաբերյալ մեր կողմից մանրամասն խոսվեց վերևում: Այնուհետև, Ա.Սահինյանը տաճարի համար երկրորդ մուտք է նախագծել արևմտակողմից, մի բան, որ անհավանական է՝ վերջինիս մոտենալու դժվարությունը նկատի ունենալով: Սակայն տաճարի ներքին տարածության զգալի չափերը ստիպում են համաձայնել այդ՝ երրորդ մուտքի գոյությանը:

Ստ.Մնացականյանը Ա.Սահինյանի կազմած հատակագծում արևմտակողմի ավանդատների՝ արևմուտք ուղղված կիսաբոլորակ խորշերը վերացրել է. նա կարող էր խորշեր ցույց տալ արևելյան պատերի վրա Խծկոնքի օրինակով, բայց չի արել:

Իր վերակազմած հատակագծում Ստ.Մնացականյանը ավանդատների մուտքերը ցույց է տվել այնպես, կարծես թե դրա համար կանոններ կամ նախօրինակներ չկան. արևելյան երկու ավանդատների մուտքերը ցույց է տվել արևելյան խորանից, արևմտյան երկու խորանների մուտքերը ցույց է տվել հյուսիսային և հարավային խորաններից: Ստացվում է, որ չորս խորանների բոլոր դռներն իրենց կանոնական և ավանդական տեղերում չեն:

Ինչպես ստորև կերևա, Գառնիի բոլորակ տաճարը Ստ.Մնացականյանին հետաքրքրել է, ըստ երևույթին, գլխավորապես այն առումով, որ նրա օրինակով հավաստի իր որոշ դրույթները Զվարթնոցի և այդ տիպի տաճարների վերակազմությունների, հատկապես նրանց երկրորդ աստիճանը արտաքուստ խաչածև պատկերելու հարցում: Գառնիում այդ ավերակը չափազանց փոքր չափով է պահպանված, հետևաբար, այն բավարար կռվան չի կարող լինել նման մտքի հանգելու համար: Ստ.Մնացականյանը նշում է. «Առաջին հայացքից կարող է տարօրինակ թվալ, որ այս տաճարը ևս դասվում է Զվարթնոցի տիպին հարող տաճարների շարքին, որովհետև ոչ արտաքինից բազմանիստ լինելը և ոչ էլ ներքին տեղադրակոնխային կոմպոզիցիան, հասկանալի է, բավական չէին այդպիսի դասակարգման համար: Սակայն այդ տարակուսանքը փարատվում է, երբ անդրադառնում ենք նրա հնարավոր ծավալային կոմպոզիցիային, որը, ինչպես կտեսնենք տաճարի վերակազմության ժամանակ, ընդհուպ մոտենում է Զվարթնոցի հորինվածքին, ընդ որում, այստեղ ևս առաջին բազմանիստ հարկաբաժնի վրա է բարձրացել նրա երկրորդ հարկաբաժնի խաչածև կոմպոզիցիան: *Ահա այս Զվարթնոցի տիպի տաճարներին այնքան յուրահատուկ կոմպոզիցիայի առկայությունն է, որ մեզ հիմքեր է տվել Գառնիի տաճարը ևս դասել մեզ հետաքրքրող տաճարների շարքին*»[17] (ընդգծումը մերն է – Տ.Մ.):

Ինչպես հասկանում ենք վերոհիշյալ ընդարձակ մեջբերումից, նա, առանց այլևայլ հանգամանքներ նկատի ունենալու, Գառնիի հատակագծի վրա բարձրացրել է եռաստիճան կառուցվածք, ասելով, որ սա Զվարթնոցի կոմպոզիցիան է, տաճարի երկրորդ աստիճանն էլ խաչածև է, ինչպես հանիրավի վեճի առարկա դարձած Զվարթնոցի երկրորդ աստիճանի հորինվածքը, բայց այստեղ հարց է ծագում, թե ինչու՞ Ստ. Մնացականյանը նույն մոտեցումը չի ունեցել Բանակ տաճարի վերակազմության մեջ, չէ՞ որ վերջինիս կենտրոնը չի տարբերվում Գառնիի հատակագծից: Այդ դեպքում Բանակը կստացվեր քառաստիճան տաճար, մինչդեռ իրականում այդպես չէ: Ստ.Մնացականյանը չի նկատել, որ Զվարթնոցում և Գառնիում առաջին բազմանիստ «հարկաբաժիններ» տարբեր ձևով են ստեղծված. Զվարթնոցում՝ բոլորակ սրահ կազմող պատով, իսկ Գառնիում բոլորակ սրահ կազմող պատ չկա:

Վերակազմության նյութերին ծանոթանալով՝ անսխալ կարող ենք պնդել, որ Գառնիի բոլորակ տաճարի վերակազմության ստեղծողը հաշվի չի առել այն հանգամանքը, որ բոլորակ եկեղեցու կառուցման ժամանակներում (VII դ.) անմիջապես կողքին կանգնած է եղել հեթանոսական տաճարը, հանգամանք, որ անկասկած թելադրել է, թե ինչ և ինչպես կարելի է կառուցել նրա հարևանությամբ:

Համաձայն Ստ.Մնացականյանի, «...Ներսեսը, հիմնելով իր ամառային կացարանը, ցանկացել է այստեղ՝ Գառնիում ևս ունենալ մի տաճար, որը որոշակի հիշեցներ նրա չքնաղակերտ նախօրինակը՝ Զվարթնոցը»[18]:

Ելնելով վերոհիշյալ համոզմունքներից՝ Ստ.Մնացականյանը Զվարթնոցի հատակագծի հետ գրեթե ընդհանրություն չունեցող Գառնիի բոլորակ տաճարի հատակագծի վրա բարձրացրել է Զվարթնոցի իր վերակազմության տարբերակը: Ընդ որում, նախագծի մասերի փոխադարձ համաչափությունները խիստ անհաջող են թե՛ առանձին վերցրած եկեղեցու համար և թե՛ հարևան տաճարի ծավալների հետ համադրելու առումով: Ստեղծված ընդհանուր պատկերում եկեղեցին իր մասնատվածությամբ անհամեմատ զիջում է մոնումենտալությամբ հատկանշվող հեթանոսական տաճարին: Իսկ այդպիսի իրավիճակը չէր բավարարի քրիստոնեական համայնքի և եկեղեցական առաջնորդների սպասելիքները:

Ստ.Մնացականյանի վերակազմության անհաջողության հիմնական պատճառը արհեստականորեն եռաստիճան հորինվածք ստեղծելն է: Նա հետևել է Բագարանի օրինակին, սակայն այս վերջինում բոլորովին այլ հատակագիծ է և բարձրության այլ չափեր, մասերի այլ փոխհարաբերություններ: Հիշյալ վերակազմության մեջ տաճարի երեք աստիճանները միմյանց նկատմամբ անհարիր են, մասշտաբային առումով՝ տարբեր, ճակատային հարթությունների մշակումները (թեկուզև սխեմատիկ)՝ ոչ միասնական, ասես տարբեր շինություններից ինչ-որ դրվագներ բերել, դրել են միմյանց վրա: Այդ է պատճառը, որ առաջին աստիճանը ստացվել է անհնախադեպ ցածր: Բավական անհաջող են նաև ներքին մասերի փոխհարաբերությունները. օրինակ, ամենակարևոր դրվագներ հանդիսացող խորանները, որ տեղավորված են առաջին աստիճանի ներսում, բավական ցածր են, մինչդեռ նախախորանները՝ անհարկի բարձր:

Գոյությունը պահպանած մեր եկեղեցիներից ոչ մեկի բարձրությունն այդպես չի զիջել լայնական կամ երկայնական չափերին, ինչպես Ստ.Մնացականյանի վերակազմության մեջ՝ բարձրությունը (6-7 մ) հավասարվում է մեծ թմբկապատի տրամագծի (20 մ) մեկ երրորդին: Մեր վերակազմության մեջ այդ նույն չափը կազմում է մեծ թմբկապատի մոտ կեսը (10-11 մ), և պետք է նկատել, որ նույնպես շատ բարձր չէ: Խծկոնքի նույնատիպ եկեղեցու ստորին մեծ թմբկապատի բարձրությունը կազմում է տրամագծի մոտ 0,75 մասը: Վերջին երկուսը համարում ենք ընդունելի, նկատի ունենալով, որ հուշարձանները, սկսած վաղ միջնադարից, աստիճանաբար բարձրությամբ ձգվել են դեպի վեր: Ինչ խոսք, եթե Գառնիի բոլորակ տաճարը կանգնած չլիներ հեթանոսական տաճարի անմիջապես կողքին, վերակազմության մեջ մենք ևս ինչ-որ չափով ավելի բարձր կպատկերեինք:

Մեր վերակազմած հատակագծում՝ ա) նոր պարագծեր են ստացել գմբեթատակ քառակուսին ստեղծող որմնամույթերը, որոնք ընդունել են վաղ միջնադարում կառուցված որմնամույթերի բնույթ, բ) մուտք է ցույց տրվել տաճարի նաև հարավակողմից, ինչն, անկասկած, եղել է ներքին բակը կապող միակ ուղին, գ) բոլոր ավանդատներում մուտքերը ցույց են տրվել բնականոն տեղերում, դ) արևմտակողմի երկու ավանդատների արևելյան պատերում ցույց են տրվել կիսաշրջան խորանաձև խորշեր:

Մեր կարծիքով, Գառնիի բոլորակ տաճարի կառուցման դրդապատճառներն ավելի լուրջ են եղել, քան Ստ.Մնացականյանի բացատրականում է. դրանք ունեցել են կրոնական-քաղաքական երանգ: Ինչպես ամրոցում, այնպես էլ նրան հարող բնակելի տարածքում չի եղել քրիստոնեական եկեղեցի, հետևաբար պետք է այն կառուցվեր և լիներ այնպիսին, որ հակակշռեր հեթանոսական տաճարին:

Մեր պատկերացմամբ, կառուցողը եղել է հմուտ արվեստագետ, հարցին մոտեցել է տակտով, խնդիրը լուծել մտածված. նա իր շինությունը տեղադրել և նրա ճարտարապետությունը լուծել է այնպես, որ արդեն գոյություն ունեցող ներդաշնակ միջավայրում իրենով ոչ միայն խորքություն չառաջացնի, այլև հարստացնի ու առավել բովանդակալից դարձնի այն: Նա չէր ձգտելու «ոչնչացնել» հեթանոսական տաճարի ունեցած գեղագիտական նշանակությունը, միաժամանակ չէր հանդուրժելու, որ իր նոր կառույցը նրա հարևանությամբ նսեմանա որպես արվեստի գործ. նա իր արժանիքներով պիտի նախորդին չգիջի, մնա համապատասխան մակարդակի վրա:

Գլխավոր հատակագծից պարզ երևում է, որ եկեղեցու կառուցման համար տեղանքը պարտադրված է եղել, այսինքն՝ ստիպված են եղել տեղադրել այդ նեղվածքում: Ավելի հարմար տեղ չի եղել՝ ամրոցի մուտքից մինչև այդ կառույցներն ընկած ազատ տարածությունը հրապարակ էր, որը պետք է անձեռնմխելի մնար. անհրաժեշտ է եղել երկու հարևան շենքերի հյուսիսային ճակատները, որոնք նաև գլխավոր մուտքերն են, դնել մի գծի վրա: Ահա այս հանգամանքն է, որ շատ բարդ խնդիրների լուծման առաջ է կանգնեցրել ճարտարապետ-կառուցողին, և պետք է խոստովանել, որ նա հաջողությամբ է գլուխ բերել իր գործը: Այդ տարածքում, իհարկե, ավելի դյուրին կլիներ կառուցել ուղղանկյուն պարագծերով շինություն, որի դեպքում հնարավոր կլիներ խուսափել հեթանոսական տաճարին ընդհուպ մոտենալուց: Սակայն կառուցողը նախընտրել է տաճարների բոլորակ տիպը և չի սխալվել: Դեռ ավելին, հեթանոսական տաճարը փրկել է ավերածությունից, այսինքն՝ ամբողջությամբ չի ծածկել արևմտյան ճակատն իր շքեղ սյունաշարով: Եկեղեցու բոլորակ հորինվածքը հնարավոր է դարձրել հիշյալ արևմտյան ճակատը տեսանելի թողնել ինչպես հյուսիսից, այնպես էլ հարավից:

Հատակագծային հարցերը հաջողությամբ լուծելով, ճարտարապետ-կառուցողն աշխատել է նույնպիսի արդյունքի հասնել նաև եկեղեցու արտաքին հորինվածքային հարցերի լուծման գործում: Նա եկեղեցու հիմնական՝ ստորին լայնանիստ ծավալի բարձրությունը, այսինքն՝ այն վերից պսակող քիվը, վերցրել է կից կանգնած տաճարի հիմնական ծավալի հորիզոնական քիվի բարձրությանը հավասար: Եկեղեցու ստորին թմբկածև ծավալի տանիքի թեքությունը վերցրել է ճակտոնի թեքությամբ, որից վերև բարձրանում է եկեղեցու գմբեթի թմբկապատը՝ իր բրգածև վեղարով:

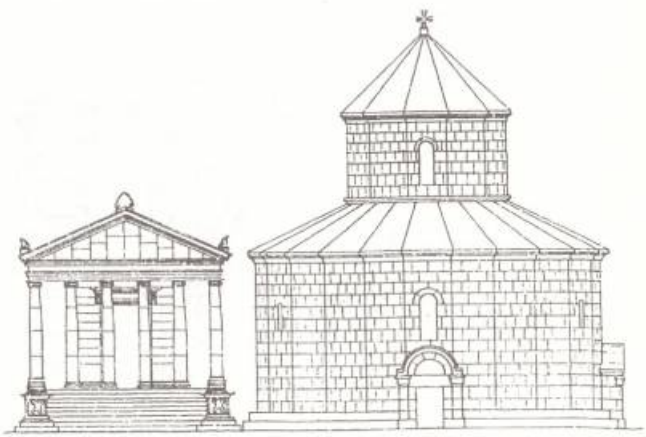
Այսպես վարվելով, հնարավոր է եղել պահպանել ներդաշնակ հավասարակշռությունը: Դրան չեն խանգարել անտիկ տաճարի հունահռոմեական ճարտարապետությամբ կերտված հարուստ սյունաշարը, նաև եկեղեցու լայնական նստվածքով խոշոր ծավալը և բարձրացած գմբեթային մասը: Այդտեղ գործել է հակադրությունների միասնությունը:

Գառնիի հատակագիծն ունեցող Խծկոնքի Սարգսի եկեղեցին երկաստիճան է. այն համապատասխանում է հատակագծային տվյալներին: Խծկոնքը հայ միջնադարյան ճարտարապետության լավագույն հուշարձաններից է և մնում է այդպիսին:

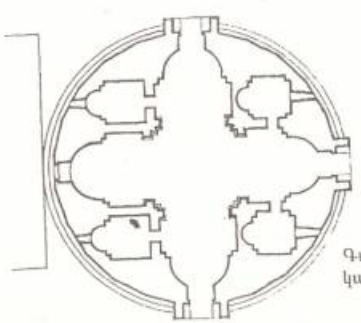
Նույնպիսի երկաստիճան լուծում պետք է ունեցած լինի նաև Գառնիի բոլորակ եկեղեցու արտաքին ծավալատարածական հորինվածքը: Ահա այդպիսին է նա մեր վերակազմությամբ. այն համապատասխանում է հատակագծի բոլոր տվյալներին և, որ գլխավորն է մեր կարծիքով, հեթանոսական տաճարի հետ ապրել, գոյատևել է ներդաշնակ՝ դարեր ի վեր:



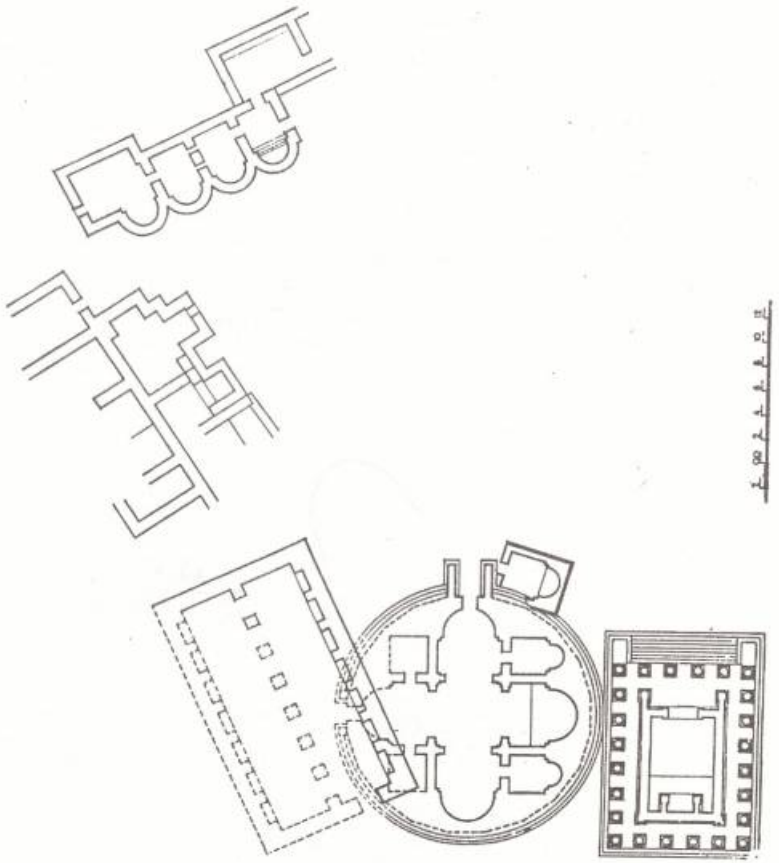
Գառնիի բոլորակ տաճարը (վերակազմությունը Ստեփան Մնացականյանի) հեթանոսական տաճարի հարևանությամբ



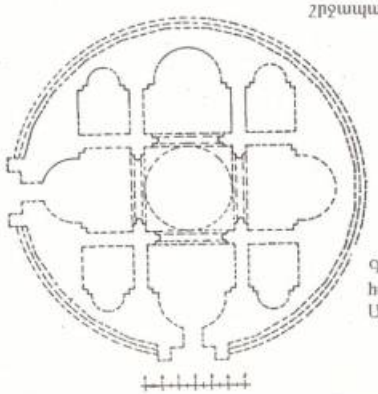
Գառնիի բոլորակ տաճարը (վերակազմությունը Տիրան Մարությանի) հեթանոսական տաճարի հարևանությամբ



Գառնիի բոլորակ տաճարի հատակագիծը (վերակազմությունը Տիրան Մարությանի)



Գառնիի պալատական շենքեր և նրանց շրջապատի կառույցներ, հատակագիծ



Գառնիի բոլորակ տաճարի հատակագիծը (վերակազմությունը Ալեքսանդր Սահինյանի)

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Խ.Դաղյան, 1907 թ. հնագիտական պեղումներ, «Արարատ», 1909, Բ, էջ 179:
2 Թ.Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ.2, Երևան, 1948, էջ 126:
3 Архив Н.Я.Марра, Архив АН РФ, ф. 800, д.29, с. 61; Տե՛ս Ստ.Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, 1971, էջ 222-223:
4 Տե՛ս Ն.Բունիաթյան, Հեթանոսական տաճար Տրդատի պալատին կից Գառնի ամրոցում, Երևան, 1933:
5 Տե՛ս Б.Аракелян, Гарни I. Результаты работ археологической экспедиции Института истории АН Арм.ССР 1949-1950 гг., Ереван, 1951, с. 69-72.
6 Տե՛ս Բ.Առաքելյան, Գ.Կարախանյան, Գառնի, III, 1949-1956 թթ. պեղումների արդյունքները, Երևան, 1962, էջ 29:
7 Տե՛ս А.Саинян, Гарни и Гегард, М., 1958.
8 Ա.Սահինյան, Գառնիի և Գեղարդի ճարտարապետական հուշարձանները, Երևան, 1969, էջ 12:
9 Տե՛ս Ստ.Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, 1971, էջ 202-227:
10 Բ.Առաքելյան, Գ.Կարախանյան, նշվ. աշխ., էջ 29:
11 ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմ. Լ.Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 352:
12 Ստ.Մնացականյան, Երևանը և նրա շրջակայքը, Երևան, 1971, էջ 74:
13 Տե՛ս Տ.Մարության, Տայքի ճարտարապետական հուշարձանները, Երևան, 1972, էջ 35-89: Նույնի՝ Հայ ճարտարապետության հուշարձաններ. Խորագույն Հայք, Երևան, 1978, էջ 34-104: Նույնի՝ Архитектурные памятники: Звартноц, Аван, Собор Анийской Богоматери..., Ереван, 1989, с. 167-204.
14 Ստ.Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, էջ 223:
15 Տե՛ս Տ.Մարության, Տայքի ճարտարապետական հուշարձանները, էջ 65: Նույնի՝ Հայ ճարտարապետության հուշարձաններ. Խորագույն Հայք, էջ 80: Նույնի՝ Архитектурные памятники..., с. 196.
16 Տե՛ս Ստ.Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, էջ 224, գծ. 53:
17 Անդ, էջ 225:
18 Անդ, էջ 226:

Анатолий Высоцкий
(Москва)

ДВА ПАМЯТНИКА РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ ИЗ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Письменные источники о раннесредневековой христианской культуре исторических Ирана и Средней Азии были суммированы еще в конце XIX-начале XX вв[1]. Памятники же раннесредневековой архитектуры из современной Средней Азии, связываемые с христианством, в противоположность памятникам раннесредневековой христианской архитектуры восточной части Месопотамии[2] (а также Синьцзяна[3]), были открыты относительно недавно. К настоящему времени были опубликованы четыре памятника: два из исторического Ирана и два из исторической Средней Азии; причем два из них были опубликованы как христианская церковь: постройка "Хароба-Кошук" на поселении Дуе-Чакын около Мерва (Марыйская область Туркменистана) и постройка "объект IV" на городище Ак-Бешим (Кыргызстан), и два из них – как христианский монастырь[4]. В настоящей статье рассматриваются два первых.

К сожалению, при сравнительном анализе всех четырех памятников недоучитывался историко-культурный фон, и в качестве аналогий привлекались случайные памятники, что не могло способствовать правильности выводов. Задача настоящей статьи – уточнение интерпретаций, датировок и реконструкций двух рассматриваемых памятников, а также выявление генезиса их архитектурной иконографии с всесторонним учетом историко-культурного фона, следовательно, с привлечением в качестве аналогий всех необходимых памятников[5].

Раннесредневековая христианская культура Ирана и Средней Азии не была оторвана как от нехристианской культуры, так и от христианской культуры вне их. (Восточная же часть Северной Месопотамии, аванпоста на пути распространения христианства из Византии в Иран, являлась составной частью Ирана).

Обычная характеристика христианской церкви Ирана и Средней Азии термином "несторианская" или "сирийско-несторианская" не покрывает собой всех ее сторон. Для раннего средневековья этот термин является дезориентирующим анахронизмом. Несторианство возникло в Византии (и никак не в Иране и Средней Азии) лишь к 431 г. Христианская же церковь Ирана и Средней Азии приняла несторианство как официальный толк христианства лишь в 484 г.

Более того, монофизитство, возникшее в Византии к 451 г., распространялось в Иране и Средней Азии, особенно, в восточной части Северной Месопотамии при Хосрове II (591-628). Христианская церковь Ирана и Средней Азии полностью отмежевалась не только от православия, но и от монофизитства лишь после завоеваний арабов в середине VII в., которые полностью прекратили традиционное подчинение всех христиан на определенной территории одной христианской церкви.

Вместе с тем, в отличие от несторианства и монофизитства, оппозиционных

Византии и поэтому поддерживаемых Ираном, православие (малкитство), официальное для Византии (и никак не оппозиционное ей)[6], вряд ли широко распространилось в Иране и Средней Азии[7]. В письменных источниках термины, соответствующие русскому "православный", – греческий "ὀρθοδόξος", сирийский "tryṣšwbh", армянский "ուղղափառ" и отчасти арабский "му'мин (насрани)" – иногда имеют дезориентирующее оценочное значение. У авторов-несториан и у авторов-монофизитов (в частности, у Иоанна Эфесского, якобы свидетеля распространения православия в Иране и Средней Азии)[8] они имеют значение соответственно "несторианин" и "монофизит"

Таким образом, раннесредневековая христианская культура Ирана и Средней Азии была связана с культурой стран Закавказья, особенно, Армении: страны Закавказья с 387 г. входили преимущественно в состав Ирана и в них господствовало монофизитство, но распространилось и несторианство. Раннесредневековая христианская культура Ирана и Средней Азии была связана и с культурой Сирии, особенно, западной части Северной Месопотамии: Сирия была населена преимущественно сирийцами и подчинялась (как и частично до 363 г. восточная часть Северной Месопотамии) Антиохийской церкви, первоначальному оплоту несторианства и монофизитства, а с середины VI в. – и параллельной иаковитской или сирийско-монофизитской церкви. Но раннесредневековая христианская культура Ирана и Средней Азии не была связана с культурой Малой Азии, особенно, ее юго-западной части: Малая Азия входила в состав Византии, была населена преимущественно греками и с 451 г. подчинялась Константинопольской церкви, постоянному оплоту православия.

Естественна поэтому необходимость привлечения в качестве аналогий памятников раннесредневековой светской архитектуры Ирана и Средней Азии и памятников раннесредневековой христианской архитектуры восточной части Северной Месопотамии, а также стран Закавказья и Сирии, но не Малой Азии.

Первый из рассматриваемых памятников располагается в историческом Иране, в кустаке Хорасан, в шахре Мерв (античная Маргиана) около одноименного центра шахра Мерв, аванпоста на пути распространения христианства из Ирана в Среднюю Азию. Здесь была резиденция епископа и митрополита, по крайней мере, с начала V в.[9]; здесь же был раскопан предположительно христианский некрополь[10]. Этот памятник – постройка "Хароба-Кошук" на поселении Дуе-Чакын около Мерва – состоит из двух помещений, базиликального и центрического, сообщающихся друг с другом и расположенных на одной продольной оси. После обследования в 1951 г. этот памятник был впервые опубликован руководителем обследования, Н.А.Пугаченковой[11], как христианская, скорее всего, несторианская, церковь V-VI вв. с перестройками (для вторичного использования) до XII в. После раскопок в 1966-1967 гг., позволивших уточнить планы обоих помещений, этот памятник был повторно опубликован (к сожалению, без подробных описания и иллюстраций) руководителем раскопок Г.Я.Дресвянской[12], с той же интерпретацией и датировкой. Этот памятник был упомянут и рядом других исследователей[13], причем в одном случае[14] как атрий (двор) и церковь.

Единственным основанием для интерпретации памятника являлся и может являться лишь его сравнительный анализ: при раскопках не было зафиксировано никаких связанных с христианством находок.

Памятник сопоставим с некоторыми раннесредневековыми светскими памятниками Ирана. Это – постройки, которые состоят из двух помещений, базиликального и центрического, сообщающихся друг с другом и расположенных на одной продольной оси, как дворец Кала и Духтар около Фирузабада (III в.)[15] и дворец в Хисар-тепе

около Дамгана (V в.)[16]. Однако, эти памятники имеют неопределенную ориентацию, рассматриваемый же – восточную (неточную, северо-восточную, объяснимую ориентацией по солнцу летом)[17]. Кроме того, эти памятники имеют в базиликальном помещении вход-айван на продольной оси, рассматриваемый же – входы лишь по обеим сторонам ее.

Эти и некоторые другие черты позволяют сопоставить памятник с раннесредневековыми (а также вообще средневековыми) христианскими (но также светскими) памятниками Ирана (а также стран Закавказья и Сирии) (в раннесредневековых границах).

Базиликальное помещение-наос, с входами лишь по сторонам продольной оси, характерно для многих средневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии, для различных базиликальных построек. (Большое число входов, если оно относится к эпохе функционирования, может объясняться лишь большой длиной памятника и большим числом пролетов)[18]. Это, например, – нижняя церковь в Ктесифоне (VI в.)[19], верхняя церковь в Ктесифоне (конец VI - начало VII вв.)[20], церковь на холме XI в Хире (VI в.)[21] и церковь в Болниси (V в.)[22]; все они – с входами лишь по обеим сторонам продольной оси, иногда – с входами во всех пролетах, кроме крайних. Это, например, – и главная церковь в монастыре Мар Азазиел в Кефр Зехе (V в.)[29], церковь Мар Ахуддемех в Мосуле (XII в.)[25], церковь в монастыре Танахатванк около Аравуса (V в.)[25], главная церковь в монастыре Хогеацванк около Касрика (V в.)[26], большая церковь в Манхути (VI-VII вв.)[27], церковь в Кликис-Джвари (VII-VIII вв.)[28], церковь в Рбейе (V в.)[29] и церковь Павла и Моисея в Дар Ките (V в.)[30]; все они – с входами лишь по одной стороне продольной оси, преимущественно – с входами с юга.

Так или иначе, происхождение этой черты памятника можно связать непосредственно с раннесредневековыми христианскими памятниками Ирана.

Базиликальное помещение-наос, однонефное, с равномерными пилонами, со сводчатыми нишами, характерно для многих средневековых христианских и светских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии. Это – однонефные базиликальные постройки со сводчатыми нишами и с коробовым сводом, как главная церковь в монастыре Мар Азазиел в Кефр Зехе (V в. ?), отчасти церковь Мар Тахмазгерт в Киркуке (X в.)[31], две пещерные гробницы в монастыре Мар Габриел (Дейр ал-Умар) в Картамине (VI в. ?)[32], главная церковь в монастыре Хогеацванк близ Касрика (V в.), зал дворца около церкви Звартноц близ Эчмиадзина (VII в.)[33], церковь в Кликис Джвари (VII-VIII вв.), четвертая церковь в Пицунде (VI в. ?)[34], церковь N 1 в Мингечауре (V в. ?)[35], церковь N 1 в Верхнем Чирюрте (VI-VII вв)[36], отчасти главная церковь в монастыре Сурб Акоп в Джиндейрмене (IX в.)[37], мавзолей в Хассе (IV в.)[38] и отчасти пещерная гробница в Эдессе (IV-VII вв. ?)[39].

Такое же базиликальное помещение-наос характерно и для некоторых памятников юго-западной части Малой Азии. Это – однонефные базиликальные постройки со сводчатыми нишами, но преимущественно с крестовыми сводами или с куполами на парусах, как безымянная церковь в Сардах[41] или церковь Георгия в Сардах[42]. Однако, функции и даты этих памятников преимущественно неопределенны: так, одна из двух безымянных церквей в Гиераполе[43] – зал терм после перестройки (до IV в.; перестроен в V в.)[44], а церковь Троицы в Эфесе[45], якобы самая близкая аналогия рассматриваемого памятника[46], – центральная часть церкви Марии после второй перестройки (II в.; перестроена в IV-V, V-VI и VII-VIII вв.)[47].

Так или иначе, происхождение этой черты памятника можно связать непосредственно с раннесредневековыми христианскими и отчасти со светскими памятниками Ирана (и никак не юго-западной части Малой Азии).

Центрическое помещение-алтарная часть – снаружи прямоугольное, равное по ширине базиликальному помещению-наосу и вписывающееся вместе с ним в единый прямоугольник; оно – внутри противопоставленное базиликальному помещению-наосу, Т-образное, с прямоугольником (и никак не квадратом[48]) в центре, с тремя прямоугольными рукавами на севере, юге и востоке, меньшими по ширине соответствующей стороны прямоугольника; оно – в целом не характерно для средневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии. (Северный и южный рукава не являются трансептом, разделяющим алтарную часть и наос[49]; копоть на восточной стене восточного рукава, если она относится к эпохе функционирования, может объясняться лишь обычными для христианского культа светильниками[50]).

Вместе с тем, среди средневековых христианских памятников Ирана и Сирии, а также соседней с Сирией Палестины встречаются различные базиликальные постройки с алтарной частью, внутри Т-образной или триконховой, причем купольной, в Иране противопоставленной наосу, как главная в монастыре Хидр Елиас около Мосула (XII в.)[51], южная церковь в монастыре Симеона Столпника Младшего на Дивной горе около Антиохии (VI-VII вв.)[52] и церковь в Рас ас-Сиаге на горе Небо после перестройки (IV в.; перестроена в V в.)[53] (сравни отчасти главную церковь в монастыре на острове Харк (V-VII вв. ?)[54] и отчасти церковь Мар Ахуддемех в Мосуле (XII в. ?)).

Среди раннесредневековых светских памятников Ирана встречаются и постройки, которые состоят из двух помещений, базиликального и центрического, причем купольного, сообщающихся друг с другом и расположенных на одной продольной оси, как дворец Кала-и Духтар около Фирузабада (III в.) и дворец в Хисар-тепе около Дамгана (V в).

Наконец, среди средневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии встречаются различные базиликальные постройки с алтарной частью, снаружи прямоугольной, равной по ширине наосу и вписывающейся вместе с ним в единый прямоугольник, внутри также прямоугольной, в Иране противопоставленной наосу[55].

Происхождение этой черты памятника можно связать, прежде всего, равным образом, с раннесредневековыми христианскими памятниками соседней с Сирией Палестины типа церкви в Рас ас-Сиаге на горе Небо после перестройки (IV в.; перестроена в V в) и с раннесредневековыми светскими памятниками Ирана типа дворца Кала-и Духтар около Фирузабада (III в). Рассматриваемый памятник – первый среди средневековых христианских памятников Ирана – различных базиликальных построек с алтарной частью внутри не только купольной, но и Т-образной.

Таким образом, исходя из сравнительного анализа памятника, а также из историко-культурного фона, следует признать обоснованной интерпретацию памятника как христианского, скорее всего, несторианского (н никак не православного (малкитского)[56]), причем как церкви в целом.

Основаниями для датировки памятника являлись и могут являться: дата поселения Дуе-Чакын (VI-VII вв.)[57], даты аналогий, включая аналогии по строительной технике в Иране (V-VII вв.)[58], и даты находок, относящихся к эпохе функционирования, – керамики (V-VI вв.)[59] и монет Кавада (488-531) и Хосрова II (591-628)[60]. Однако, расплывчатость большинства дат, кроме дат монет, и неопределимость по публикации положения находок (на первоначальном полу ?) являются препятствием для

точной датировки памятника.

Так или иначе, исходя из этих оснований, а также из историко-культурного фона, следует признать слишком ранней и, возможно, слишком широкой датировку памятника V-VI вв. и предложить взамен датировку памятника периодом с 484 г., с легализации христианства Ираном, и до конца VI в. (но, возможно, и до 651 г., до завоевания арабами Мерва).

Задача реконструкции памятника включает лишь реконструкцию перекрытия центральной части наоса и всей алтарной части.

Исходя из строительной техники наличных остатков, а также из строительной техники аналогий, включая все аналогии по строительному материалу (кирпичу-сырцу) в восточных областях Ирана, можно предложить следующую реконструкцию. Центральная часть наоса шириной около 3,25м была перекрыта сводом, как и пролеты между пилонами шириной около 2,5м и с остатками сводов. Прямоугольные рукава алтарной части шириной около 3,25м были также перекрыты сводами. Наконец, прямоугольник алтарной части размером около 5,6x3,75 м был перекрыт куполом на тромпах, как и главный зал храма огня в Кух-и Хвадже после второй перестройки (VI-V вв. до н. э.; перестроен в III-I вв. до н. э. и III в.)[61] размером около 7,0x7,0 м; причем, скорее всего, он был перекрыт куполом на тромпах и сводами, как и зал храма огня в Кух-и Хвадже после второй перестройки (VI-V вв. до н. э.; перестроен в III-I вв. до н. э. и III в.) размером около 8,5x3,0 м.

Второй из рассматриваемых памятников располагается в исторической Средней Азии, в области Семиречье, на территории Тюркского каганата. Сюда христианство проникло, по крайней мере, в середине VII в.[62] Этот памятник – постройка "объект IV" на городище Ак-Бешим состоит из трех помещений, базиликального и центрического, сообщающихся друг с другом и расположенных на одной продольной оси, и прямоугольного, изолированного от других и расположенного сбоку от продольной оси. После раскопок в 1954 г., не позволивших полностью установить план первого помещения, этот памятник был опубликован руководителем раскопок, Л.Р. Кызласовым[63], как христианская церковь VIII в., точнее, как атрий (двор), церковь и баптистерий. Этот памятник был упомянут и рядом других исследователей[64], причем, за исключением одного случая[65], как церковь в целом.

Основаниями для интерпретации памятника являлись и могут являться как его сравнительный анализ, так и некоторые находки – 18 захоронений по христианскому обряду[66]. Положение этих находок, во всех трех помещениях и снаружи, с востока, тяготеющее к периметру всех трех помещений, особенно, второго, соответствует обычаю захоронений рядовых мирян, монахов и клириков в церквях, особенно, около их алтарей, не отменимому никаким запретом[67]. Поэтому положение этих находок заставляет относить их именно к эпохе функционирования. Однако, оно не способствует точной интерпретации помещений памятника.

Памятник сопоставим с некоторыми раннесредневековыми буддийскими памятниками Средней Азии, Синьцзяна и Гандхары.

Второе помещение памятника, центрическое, можно сопоставить с некоторыми раннесредневековыми буддийскими памятниками Средней Азии, Синьцзяна и Гандхары. Это – центрические постройки, внутри Т-образные с квадратом в центре, с тремя прямоугольными рукавами, меньшими по ширине стороны квадрата, как второй буддийский храм в Ак-Бешиме (VI-VII вв.)[68], отчасти буддийский храм – в Хочо[69] и несколько пещерных буддийских храмов в Бамийане (V-VIII вв.)[70] (сравни отчасти

маздеистский храм в Сеталаке 1 после первой перестройки (IV в.; перестроен в IV-V и V-VI вв.))[71]. Однако, эти памятники имеют неопределенную ориентацию, рассматриваемый же – восточную (почти точную). Кроме того, первый из этих памятников имеет обход.

Первое и второе помещения памятника, базиликальное и центрическое, также можно сопоставить с некоторыми раннесредневековыми буддийскими памятниками Средней Азии, Синьцзяна и Гандхары. Это – постройки, которые состоят из двух помещений, базиликального и центрического, иногда внутри Т-образного, сообщающихся друг с другом и расположенных на одной продольной оси, как первый буддийский храм в Ак-Бешиме (VII-VIII вв.)[72], буддийский храм – в Хочо[73] и пещерный буддийский храм (?) в Наи Кале (до VIII в. ?)[74] (сравни отчасти первый маздеистский храм в Пенджикенте после второй перестройки (V в. перестроен в VI и VII-VIII вв.)[75]). Однако, эти памятники имеют неопределенную ориентацию, рассматриваемый же – восточную (почти точную). Кроме того, эти памятники имеют в базиликальном помещении вход на продольной оси, рассматриваемый же – вероятно, входы лишь по обеим сторонам, по крайней мере, по одной стороне ее. Наконец, первый из этих памятников имеет обход вокруг центрического помещения. Эти и некоторые другие черты и находки, как и отсутствие среди находок каких-либо связанных с буддизмом, позволяют сопоставить памятник с раннесредневековыми (а также вообще средневековыми) христианскими памятниками Ирана (а также стран Закавказья и Сирии) (в раннесредневековых границах).

Второе помещение памятника, центрическое, можно сопоставить с некоторыми раннесредневековыми памятниками Ирана, стран Закавказья и Сирии. Это – центрические купольные постройки преимущественно типа вписанного креста (и никак не типа свободного (обнаженного) креста[76], характерного для стран Закавказья, а также для Малой Азии, и никак не для Сирии, а также для Ирана)[77]; они – внутри крестообразные или Т-образные, с квадратом в центре, с прямоугольными или полукруглыми рукавами на севере, юге и востоке, меньшими по ширине стороны квадрата, как отчасти церковь ал-Адхра в Хахе (V в. ?)[78], баптистерий или мартирий в церкви Мар Малка в Мидйате (V-VII вв. ?)[79], отчасти церковь в Мастаре (VII в.)[80], главная церковь в монастыре Дейр Зафаран (V в. ?)[81] и отчасти баптистерий или мартирий в церкви "базилика В" в Рсафахе (V в.)[82]. Однако, эти памятники, если являются церквями, всегда имеют, помимо наоса, алтарную часть с собственно алтарем, которая отделена от наоса, включает, помимо полукруглого рукава с собственно алтарем на востоке, одно или два дополнительных помещения и не выступает из полукруглого рукава так далеко на запад. Кроме того, эти памятники никогда не имеют атрия (характерного не только для Средней Азии и Синьцзяна)[83], как не имеют атрия, по крайней мере, на продольной оси, и все средневековые христианские памятники Ирана, стран Закавказья и, за некоторыми исключениями, Сирии, в отличие от буддийских и маздеистских памятников Средней Азии Синьцзяна, как первый буддийский храм в Ак-Бешиме (VII-VIII вв.), первый маздеистский храм в Пенджикенте после второй перестройки (V в.; перестроен в VI и VII-VIII вв.) и большой буддийский храм в Йар-хото[84].

Первое и второе помещения памятника, базиликальное и центрическое, как и все три его помещения, включая прямоугольное, также можно сопоставить с некоторыми средневековыми христианскими памятниками Ирана, стран Закавказья и Сирии. Это – различные базиликальные постройки, упомянутые при сравнительном анализе постройки "Хароба-Кошук" на поселении Дуе-Чакын около Мерва, и сам последний

памятник. С последним памятником совпадает то, что базиликальное помещение-наос – вероятно, с входами лишь по обеим сторонам или, по крайней мере, по одной стороне продольной оси; совпадает и то, что центрическое помещение-алтарная часть – снаружи прямоугольное, внутри противопоставленное базиликальному помещению-наосу, Т-образное, однако, с квадратом (и никак не с прямоугольником)[85] в центре, с прямоугольными рукавами на севере, юге и востоке, меньшими по ширине стороны квадрата. Однако, от последнего памятника отличается то, что базиликальное помещение-наос – вероятно без пилонов и без пилястров; отличается и то, что центрическое помещение-алтарная часть – снаружи меньшая по ширине базиликального помещения-наоса; отличается, наконец, то, что имеется прямоугольное помещение, изолированное от других и занимающее юго-восточный угол.

Базиликальное помещение-наос, без пилонов и без пилястров, характерно для многих средневековых памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии. Это – различные базиликальные постройки, однонефные и трехнефные, как, в частности, церковь Мар Йакуб в Нисибине (V в. ?)[86], главная церковь в монастыре на острове Харк (V-VII вв. ?), церковь в Джезирет ибн-Умаре (Безабде) (XII в.)[87], церковь Мар Ахуддемех в Мосуле (XII в.), большая церковь в Кохбе (VI в.)[88], церковь Анчисхати в Тбилиси (VI в.)[89], третья церковь в Пицунде (VI в.)[90], церковь в Куме (VI в.)[91], главная церковь в монастыре Умм ас-Сураб (V в.)[92], церковь Павла и Моисея в Дар Ките (V в.) и церковь "базилика В" в Рсафахе (V в.).

Центрическое помещение-алтарная часть – снаружи меньшая по ширине базиликального помещения наоса, в виде прямоугольного выступа; прямоугольное помещение – изолированное от других и занимающее юго-восточный угол, с самостоятельным входом с юга и с прямоугольной нишей на востоке; оно – в целом, особенно, в сочетании, не характерны для средневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии.

Вместе с тем, среди средневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии встречаются различные базиликальные постройки с алтарной частью, снаружи, по крайней мере, частично, меньшей по ширине наоса, в виде прямоугольного выступа. Это, например, – отчасти южная церковь в монастыре Мар Филоксенос в Мидйате (V-VII вв. ?)[93], отчасти церковь в Джезирет ибн-Умаре (Безабде) (XII в.), церковь Погоса и Петроса в Зовуни (V в.; перестроена в V-VII вв.)[94] и церковь в Бакирке (VI в.)[95]; все они – с симметричным по отношению к продольной оси прямоугольным выступом. Это, например, – и отчасти главная церковь в монастыре Мар Азазиел в Кефр Зехе (V в. ?), отчасти главная церковь в монастыре на острове Харк (V-VII вв. ?), церковь в Ахце (IV в.)[96], большая церковь в Кохбе (VI в.), отчасти главная церковь в монастыре Умм ас-Сураб (V в.) и церковь "базилика N 1 в Зенобии (VI в.)[97]; все они – с несимметричным по отношению к продольной оси прямоугольным выступом, с прямоугольным помещением, сообщающимся с другими основными и занимающими юго-восточный угол, которое могло служить каким-то дополнительным помещением алтарной части.

Среди раннесредневековых христианских памятников Ирана, стран Закавказья и Сирии встречаются и различные базиликальные постройки с различной алтарной частью, с прямоугольным помещением, преимущественно также сообщающимся с другими основными и занимающим юго-восточный угол, но с самостоятельным входом с юга или запада и с прямоугольной нишей или полукруглой апсидой на востоке, которое могло служить баптистерием[98] или мартирием[99].

Так или иначе, происхождение всех черт памятника можно связать непосредственно с раннесредневековыми христианскими памятниками Ирана и отчасти с раннесредневековыми светскими и, возможно, буддийскими и маздеистскими памятниками Средней Азии.

Таким образом, исходя из сравнительного анализа памятника и из находок, а также из историко-культурного фона, следует признать обоснованной интерпретацию памятника как христианского (добавив: скорее всего, несторианского), причем, вслед за мнением некоторых исследователей, как церкви в целом (добавив: с баптистерием или мартирием) (вне зависимости от реконструкции ее наоса).

Неназванными в публикации основаниями для датировки памятника могут являться: даты других объектов в Ак-Бешиме до его временного запустения – шахристана (V-VII вв.)[100], некрополя (VII-VIII вв.)[101], замка (VI-VII вв.)[102], первого буддийского храма (VII-VIII вв.)[103] и второго буддийского храма (VI-VII вв.), даты аналогий и даты находок, относящихся к эпохе функционирования, – бус из нескольких погребений (VII-VII вв.)[104] и монет из алтарной части и баптистерия или мартирия, из слоя над первоначальным полом, китайских Цяньюань чжунбао (758-760), неопределенной китайской (VII в.) и тюргешских (VIII в.)[105]. Однако, расплывчатость большинства дат, кроме даты монет Цяньюань чжунбао, и положение находок являются препятствием для точной датировки памятника.

Так или иначе, исходя из этих оснований, а также из историко-культурного фона, следует признать слишком поздней и слишком узкой датировку памятника III в. и предложить взамен датировку памятника периодом, по крайней мере, с середины VII в., с проникновения христианства в Тюркский каганат, и, возможно, до конца VIII в., до временного запустения Ак-Бешима в результате набега карлуков[106].

Задача реконструкции памятника включает реконструкцию как плана наоса, так и всего перекрытия. Исходя из плана и строительной техники аналогий, включая все аналогии по строительном материалу (кирпичу-сырцу) в северо-восточных областях Средней Азии, можно предложить следующую реконструкцию памятника. Наос имел несколько входов по обеим сторонам или, по крайней мере, по одной стороне продольной оси, с юга (скорее всего, дважды три или, по крайней мере, три, "по образу Троицы", согласно сирийскому "Завету Господа нашего Иисуса Христа" (1, 29) [около 400 г.][107]). Наос не имел пилонов или пилястров, а также кирпичных опор. Судя по следам ямы[108], наос шириной 12м имел деревянные опоры в два ряда, будучи трехнефным[109], как и помещение 116 объекта III в Пенджикенте (VII-VIII вв.)[110] шириной около 5м и зал буддийского храма в Куве (VII-VIII вв.)[111] шириной 14м (скорее всего, при соотношении ширина центрального нефа: ширина боковых нефов = 2:1). Скорее всего, весь наос был перекрыт деревом неопределимым образом (а не лишь его боковые нефы или периметр – навесами [айванами][112]). Прямоугольные рукава алтарной части шириной около 2,25м были перекрыты сводами, как и предположительно прямоугольные рукава алтарной части постройки "Хароба-Кошук" на поселении Дуе-Чакын около Мерва, а также несколько помещений первого буддийского храма в Ак-Бешиме (VII-VIII вв.) шириной около 2м. Судя по остаткам тромпов[III], квадрат алтарной части размером около 4,0х4,0м был перекрыт куполом на тромпах, как и предположительно прямоугольник алтарной части постройки "Хароба-Кошук" на поселении Дуе-Чакын около Мерва, а также помещение III первого буддийского храма в Ак-Бешиме (VII-VIII вв.)[113] размером около 4,0х4,0м. Наконец, баптистерий или мартирий шириной 2,25м был перекрыт сводом.

Таковы соображения относительно интерпретации, датировки и реконструкции двух рассмотренных памятников, а также генезиса их архитектурной иконографии.

Примечания

1 См. **А.Б.Никитин,** Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье), "Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи", М., 1984.

2 См. **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, "Amida", Heidelberg, 1910, SS. 224-261; **C.Preusser,** Nordmesopotamische Baudenkmaler altchristlicher und islamischer Zeit, Leipzig, 1911; **F.Sarre, E.Nerzfeld,** Archäologische Reise im Euphrat – und Tigrisgebiet, Bd.I-4, Berlin, 1911-1920; Отчет о деятельности Русского археологического института в Константинополе в 1911 г., "Известия Русского археологического института в Константинополе", т.16, 1912; **W.Bachmann,** Kirchen und Mönchen in Armenien und Kurdistan, Leipzig, 1913; **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin and Neighbouring Districts, "Zeitschrift für Geschichte der Architektur", Hft.9, 1913; **Idem,** Amurath to Amurath, 2 ed., London, 1924; **O.Reuther,** The German Experdition at Ctesiphon, "Antiquity", Vol.3, No 12, 1929; **Idem**, Die Ausgrabungen der Deutschen Ktesiphonexpedition im Winter 1928/1929, Berlin, 1930; **D.Talbot Rice,** The Oxford Excavations at Hira, 1931, "Antiquity", Vol.6, No 23, 1932; **Idem,** The Oxford Excavations at Hira, 1931, "Ars islamica", Vol.1, Pt.1, 1934; **E.Herzfeld,** Archaeological History of Iran, London, 1935, pp. 102-104, pl. 18-19; **U.Monneret de Villard,** Le chiese della Mesopotamia, Roma, 1940; **R.Ghirshman,** Ile de Kharg dans le Golf Persique, "Arts asiatiques", t.6, 1959; **Idem,** L'ile de Kharg (Ikaros) dans le Golf Persique, "Revue archéologique", 1959, t.1; **Idem**, Ile de Kharg, Teheran, 1960; **Idem,** Iran. Parthians and Sassanians, London, 1962, p. 288-289; **D.Oates,** Qasr Serij, a Sixth Century Basilica in Northern Iraq, "Iraq", Vol.24, Pt. 2, 1962; **O.Reuther, a.o.,** Sassanian Architecture, "A Survey of Persian Art. From Prehistoric Times to the Present", 2 ed, Vol.2, Tokyo, 1964-1965, pp. 560-566; **J.M.Fiey,** Assyrie chrétienne, t.1-2, Beyrouth, 1965; **Idem**, Mossoul chrétienne, 2 ed., Beyrouth, 1968; **J.Leroy,** Recherches archéologiques sur les églises de Tur Abdin, "Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres", Séances de 1967, Paris, 1968; **Idem**. L'état présent des monuments chrétiens du Sud. Est de la Turquie (Tur Abdin et environs), "Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres", Séances de 1968, Paris,1969, pp. 478-493; **D.Whitehouse, A.Williamson,** Sasanian Maritime Trade, "Iran", Vol.11, 1973, pp. 42-43, fig. 9; **R.Krautheimer,** Early Christian and Byzantine Architecture, [2] rev. ed., Harmondsworth, 1975, pp. 317-320; **C.Mango,** Byzantine Architecture, N.Y., 1976, p. 184; **C.Dauphin,** Les églises nestoriennes du Haut-Hakkari, "Archaeologia", No. 156, 1981; **M.Mundell-Mango,** Deux églises de Mésopotamie du Nord: Ambar et Mar Abraham de Kashkar, "Cahiers archéologiques", t.30, 1982; N.G. Garsoian, a.o. (ed.), East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton, Oaks, 1982.

3 См. **A.Grunwedel,** Altbuddhistische Kultstatten in ChinesischTurkistan, Berlin, 1912, S. 339; Le Coq A. von. Chotscho, Berlin, 1913, Taf. 7; **Idem,** Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Bd.2, 1923; **Idem**, Auf Hellas Spuren in Ostturkistan, Leipzig, 1926, SS. 64, 82, 88, Taf. 9; L.Hambis (ed.), L'Asie Centrale. Histoire et civilization, Paris, 1977, pp. 110-112.

4 Это – постройки в Мерве (Марыйская область, Туркменистан). См. **Г.А.Пугаченкова,** Искусство Туркменистана. Очерк с древнейших времен до 1917 г., М., 1967, с. 87, рис. на с. 88; **Г.Я.Дресвянская,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания. Автореф. канд. дис., Ташкент, 1968, с. 11-13; **Ее же**, Стратиграфия "овального дома" христианской общины в Старом Мерве, "Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук", 1969, 1; **Ее же,** "Овальный дом" христианской общины в Старом Мерве, "Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции" (ТЮТАКЭ), т.15, М., 1974; **М.Е.Массон,** От редактора, там же, с. 11, **Его же,** Краткая хроника полевых работ ЮТАКЭ за 1953-1954 гг., там же; **М.И.Филанович,** Гяур-кала, там же, с. 21, 23, 67-77, рис. 1, 16-18; **М.Е.Массон,** Краткая хроника полевых работ ЮТАКЭ за 1955-1957 гг., там же, т.16, М., 1978, с. 173-174; **М.И.Филанович,** Башнеобразные культовые курильницы из Мерва, там же, с. 39-40, рис. 3. Это – пещерные постройки около Айваджа (Таджикстан). См. **Т.М.Атаханов, С.Г.Хмельницкий,** О работе Шаартузского археологического отряда в 1968-1970 гг., "Археологические работы в Таджикистане", вып. 10, 1973; **Б.А.Литвинский,** Археологические работы в Таджикистане в 1962-1970 гг. (некоторые итоги и проблемы), там же, с. 22-23. Кроме того, по сообщению Г.Я.Дресвянской (**Г.Я.Дресвянская,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 3), христианским монастырем являются постройки около Ургута (Самаркандская область Узбекстана), обследованные М.Е.Массоном в 1938 г. Однако, по устному сообщению А.В.Пайковой, были обследованы лишь сиро-тюркские надписи около них. См. **Е.Н.Мещерская, А.В.Пайкова,** Сиро-тюркские наскальные надписи из Ургута, "Конференция – "Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье", тезисы докладов", М., 1981.

5 Автор выражает благодарность за помощь в работе над настоящей статьей Б.И.Маршаку, привлекшему внимание к теме, и Б.Я.Ставискому, содействовавшему в подборе литературы, а также А.В.Банк, подтолкнувшей на углубление темы, и А.А.Иванову, Л.Р.Кызласову, В.Г.Луконину, Е.Н.Мещерской, А.В.Пайковой, С.Б.Певзнеру и Л.Г.Хрушковой, давшим ряд ценных советов.

6 Ср. **Г.А.Пугаченкова**, Хароба-Кошук, "Известия Академии наук Туркменской ССР", 1954, 3, с. 17; **Ее же,** Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма (ТЮТАКЭ, т.6), М., 1958, с. 128; **Ее же,** Искусство Туркменистана..., с. 86.

7 Ср. **Г.Я.Дресвянская**, Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 18-19; **Ее же,** Стратиграфия "овального дома" христианской общины в старом Мерве, с. 170-179.

8 Там же, с. 176-177.

9 **Ф.Дворник,** Миссии греческой и западной церквей на Востоке в средние века, М., 1970, с. 3.

10 **Г.Я.Дресвянская,** Христианский некрополь Мерва, "Материалы научной конференции аспирантов Ташкентского государственного университета. Гуманитарные науки", Ташкент, 1967; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 4-11; **Ее же,** Некрополь Старого Мерва, "Памятники Туркменистана", 1967, 2; **Ее же,** Новые данные из раскопок некрополя Мерва, "Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук", 1972, 1.

11 См. **Г.А.Пугаченкова,** Хароба-Кошук; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 126-130, илл. на с. 127-128; **Ее же,** Искусство Туркменистана..., с. 86-87, рис. на с. 87.

12 См. **Г.Я.Дресвянская,** Хароба-Кошук, "Памятники Туркменистана", 1968, 2; Ср. **Ее же,** История изучения христианства в Средней Азии, "Научные труды Ташкентского государственного университета", вып. 333, 1968, с. 354; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 2-4, 13-15.

13 См., например, **В.Л.Воронина и др.**, Архитектура Средней Азии, "Всеобщая история архитектуры", т.8, М., 1969, с. 190; **В.Л.Воронина,** Искусство Средней Азии и Казахстана, "История искусства народов СССР", т.2, М., 1973, с. 12.

14 См. там же, с. 12.

15 См. **A.Godar,** Umetnost Irana, Beograd, 1965, crtez 163.

16 См. там же, с. 166.

17 Например, из 92 средневековых христианских памятников Руси X-XIII вв. лишь 5 имеют точную восточную ориентацию, тогда как остальные – отклоняющуюся преимущественно к северу, иногда значительно. См. **П.А.Раппопорт,** Русская архитектура X-XIII вв. Каталог памятников, Л., 1982.

18 Ср. **Г.Я.Дресвянская,** Хароба-Кошук, с. 28.

19 См. **O.Reuther, a.o.**, op. cit., fig. 162.

20 См. там же.

21 См. там же.

22 См. **Г.Н.Чубинашвили,** Болнисский Сион, "Известия Института языка, истории и материальной культуры", т.9, 1940.

23 См. **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, Abb. 174.

24 См. **В.Л.Воронина,** Архитектура арабских стран, "Всеобщая история архитектуры", т.8, М., 1969, рис. 23.

25 См. **P.Cuneo,** Le basiliche paleocristiane armene, "20 Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina", Ravenna, 1973, pl. Ia.

26 См. **Idem,** Le basiliche di Tux, Xncorgin, Pasvack, Hogeacvank, Roma, 1973.

27 См. **R.Mepisaschwili, W.Zinzadze,** Die Kunst des alten Georgien, Leipzig, 1977, Abb an. S. 118.

28 См. **Н.Г.Чубинашвили,** Зедазени. Кликис Джвари. Гвиара (Грузинские церкви с прямоугольным алтарем и конхой на тромпах), «Ars georgica», Ser. A, t.7, 1971.

29 См. **J.Lassus,** Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947, fig. 93.

30 См. там же, рис. 13. Сводку аналогий отчасти см. там же, с. 186-194.

31 См. **В.Л.Воронина,** Архитектура арабских стран, рис. 22.

32 См. **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, Abb. 153; **C.Preusser,** op. cit., Taf. 42.

33 См. **С.Х.Мнацаканян,** Звартноц, М., 1971.

34 См. **И.Н.Цицишвили,** Комплекс церковных сооружений в Пицунде, "Великий Питиунт", т.2, Тбилиси, 1977.

35 См. **Р.Б.Геюшев,** Христианство в Кавказской Албании, Баку, 1984, табл. 3.
36 См. **М.Г.Магомедов,** Раннесредневековые церкви Верхнего Чирюрта, "Советская археология", 1979, 3.
37 См. **J.Strzygowski,** Beitrage zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und Abendlande, "Amida", Heidelberg, 1910, Add. 210; **S.Guyer,** Surb Hagop (Djinedeirmene), eine Klosterruine der Kommagene, "Repertorium für Kunstwissenschaft", Bd.35, 1912.
38 См. **M. de Vogue,** Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse du I an VII siècle, t.2, Paris, 1977, p. 72-73.
39 См. **C.Preusser**, op. cit., Taf. 80.
40 См. **Г.А.Пугаченкова,** Хароба-Кошук, с. 17-18; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 129; **Ее же,** Искусство Туркменистана..., с. 87; **Г.Я.Дресвянская,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 15.
41 См. **О.Шуази,** История архитектуры, пер. с франц., т.2, М., 1937, рис. 35.
42 См. там же, рис. 35.
43 См. там же, с. 38.
44 См. **R.Krautheimer,** op. cit., p. 172.
45 См. **О.Шуази,** ук. соч., рис. 35. Ср. там же, с. 79, прим. 43.
46 См. **Г.А.Пугаченкова** Хароба-Кошук, с. 17-18; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 129.
47 См. **R.Krautheimer,** op. cit., pp. 113-114, 163, 196, note 13, ill. 59. Сводку аналогий см. **P.Cuneo,** Le basiliche di Tux Xncorgin, Pasvack, Hogeacvank, pp. 35-58, 97-120.
48 Ср. **Г.Я.Дресвянская,** Хароба-Кошук, с. 28; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 14.
49 См. **Г.А.Пугаченкова,** Хароба-Кошук, с. 18; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 129; **Г.Я. Дресвянская,** Хароба-Кошук, с. 28; **Ее же,** История изучения христианства в Средней Азии, с. 354; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 14; **R. Krautheimer,** op. cit., p. 537.
50 Ср. **Г.Я.Дресвянская,** Хароба-Кошук, с. 28; См. там же, с. 28; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 15; **G.Dix,** The Shape of the Liturgy, London, 1964, pp. 416-425.
51 См. **C.Preusser,** op. cit., Taf. 2.
52 См. **J.Lassus,** op. cit., fig. 55; **C.Mango**, Byzantine Architecture, pl. 25.
53 См. **J.W.Crowfoot,** Early Churches in Palestine, London, 1941, fig. 11.
54 См. **R.Chirshman,** Ile de Kharg dans le Golf Persique; **Idem**. Iran, Parthians and Sassanians, p. 288-289; **D.Whitehouse, A.Williamson,** op. cit., fig. 9.
55 Сводку аналогий отчасти см. **M.Hasratian**, L'architecture des églises arméniennes avec un sanctuaire rectangulaire a l'intérieur, "Բազմավէպ", 1982, 1-2, էջ 181-187; **Н.Г.Чубинашвили,** ук. соч.; **J.Lassus,** op. cit., pp. 56-61.
56 Ср. **Г.А.Пугаченкова,** Хароба-Кошук, с. 17; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 128; **Ее же,** Искусство Туркменистана..., с. 86.
57 См. **Ее же**, Хароба-Кошук, с. 15; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 128-129.
58 См. **Ее же,** Хароба-Кошук, с. 16; **Ее же,** Пути развития архитектуры..., с. 127.
59 См. **Г.Я.Дресвянская,** Хароба-Кошук, с. 28; **Ее же**, Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 14.
60 См. **Ее же,** Хароба-Кошук, с. 28; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 14.
61 См. **K.Schippmann,** Die iranische Feuerheiligtumer, Berlin - N.Y., 1971, Add. 12.
62 См. **Ф.Дворник,** ук. соч., с. 3.
63 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. ("Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции", т.2), М., 1959, с. 155-160, 231-233, 241, рис. 1, 3, 56; Ср. **Его же,** Работы Чуйского археологического отряда в 1953-1954 гг., "Краткие сообщения Института этнографии", вып. 26, 1957, с. 88-96, рис. 4; **Л.Р.Кызласов и др.**, Монеты из раскопок городища Ак-Бешим (Киргизская ССР) в 1953-1954 гг., "Ученые записки Института востоковедения", т.16, 1958, с. 514-561, рис. 6. Статья Л.Р.Кызласова о памятнике, опубликованная в Индии, известна автору лишь по устному сообщению Л.Р.Кызласова.
64 См., например, **Г.Я.Дресвянская,** История изучения христианства в Средней Азии, с. 354-355; **Ее же,** Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания, с. 4; **В.Л.Воронина и др.,** ук. соч., с. 190; **В.Л.Воронина,** Искусство Средней Азии и Казахстана, с. 12.
65 См. **В.Л.Воронина,** Искусство Средней Азии и Казахстана, с. 12.

66 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 231-233, рис. 56.
67 См. **A.Graber**, Martyrium, t.1, Paris, 1946.
68 См. **Л.П.Зяблин,** Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища, Фрунзе, 1961.
69 См. **H.G.Franz,** Von Gandhara bis Pagan. Kultbauten des Buddhismus und Hinduismus in Süd – und Zentralasien, Graz, 1979, Abb. 42.
70 См. **Z.Tarzi**, L'architecture et le décor rupestre des grottes de Bamiyan, t. 1-2, Paris, 1977.
71 См. **Р.Х.Сулейманов,** Раскопки Сеталака I, "Культура древнебухарского оазиса III-VI вв. н. э.", Ташкент, 1983, рис. 22, 33-34.
72 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., рис. 52.
73 См. **H.G.Franz,** op. cit., Abb. 49.
74 См. **G.Verardi,** Report on a Visit to Some Rock-Cut Monasteries in ihe Province of Ghazni, "East and West". N.S., Vol.27, 1-2, 1977, fig. 4-7.
75 См. **А.М.Беленицкий,** Монументальное искусство Пенджикента, М., 1973, рис. на с. 9; **В.Г.Шкода,** Греческое "жилище богов" и согдийский храм, "Краткие тезисы докладов научной конференции "Древние культуры Евразии и античная цивилизация"", Л., 1983.
76 Ср. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 231-233.
77 Ср. там же.
78 См. **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, Add. 204.
79 См. **O.Reuther, a.o.,** op. cit., fig. 163.
80 См. **P.Cuneo,** Le chiese paleocristiane armene a pianta centrale, "20 Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina", Ravenna, 1973, pl. Ic.
81 См. **C.Preusser,** op. cit., Taf. 62; **J.Leroy**, L'état présent des monuments chrétiens du Sud Est de la Turquie (Tur Abdin et environs), fig. 1-2.
82 См. **J.Kollwitz,** Die Grabungen in Resefa, "Neue deutsche Aufgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient", Berlin, 1959.
83 Ср. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. , с. 193-194, 233. См. **R.Krautheimer,** op. cit., p. 533.
84 **H.G.Franz,** op. cit., Add. 43.
85 Ср. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 231.
86 См. **C.Preusser,** op. cit., Taf. 49.
87 См. там же, таб. 34.
88 См. Գ.Ս.Ճախկյան, Վաղմիջնադարյան երկու հուշարձան Կողբում, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, 4, էջ 261-267.
89 См. **R.Mepisaschwili, W.Zinzadze,** op. cit., Abb. an S. 66.
90 См. **И.Н.Цицишвили,** ук. соч.
91 См. **П.Д.Барановский,** Памятники в селениях Кум и Лекит, "Архитектура Азербайджана. Эпоха Низами", М.-Баку, 1947.
92 См. **J.Lassus,** op. cit., fig. 26.
93 См. **G.L.Bell,** The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, Abb. 196.
94 См. Ա.Ա.Սահինյան, Զովմինի ճարտարապետական խումբը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների» (ԼՀԳ), 1968, 1, էջ 101-120.
95 См. **J.Lassus,** op. cit., fig. 19.
96 См. Մ.Մ.Հասրաթյան, Ամարասի ճարտարապետական համալիրը, ԼՀԳ, 1975, 5, էջ 46, նկ. 5.
97 См. **C.Mango**, Byzantine Architecture, pl. 42.
98 См. **A.Khatchatrian,** Les baptistères paléochrétiens, Paris, 1961; **J.Lassus,** op. cit., pp. 217-227.
99 См. **A.Crabar,** op. cit.; **J.Lassus,** op. cit., pp. 162-183, 231-232.
100 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 227-229.
101 См. там же, с. 230-231.
102 См. там же, с. 231-241; **Его же**, Остатки замка VI-VII вв. на городище Ак-Бешим, "Советская археология", 1958, 3.
103 См. **Его же,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 160-227.
104 См. там же, с. 233.
105 См. там же, с. 233-235; **Л.Р.Кызласов и др.**, ук соч.
106 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 213.
107 См. **C.Mango,** The Art of the Byzantine Empire. 312-1453. Sources and Documents. Englewood Cliffs,

1972, p. 25.

108 Устное сообщение Л.Р.Кызласова.

109 См. **Л.Р.Кызласов,** Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 213-233.

110 См. **В.Л.Воронина,** Архитектура древнего Пенджикента (результаты раскопок 1954-1959 гг.), "Труды Таджикской археологичеекой экспедиции", т.4 ("Материалы и исследования по археологии СССР", 124), 1964, с. 55, рис. 1.

111 См. **В.А.Булатова,** Древняя Кува, Ташкент, 1972, с. 54-55, 57-59, 83, рис. 14, 16.

112 См. **Л.Р.Кызласов**, Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг., с. 213-233.

113 См. там же, с. 169-170, рис. 17-18.

Армен Казарян

АРХИТЕКТУРА АРМЕНИИ V-VI ВЕКОВ И РАННЕХРИСТИАНСКОЕ ЗОДЧЕСТВО КАППАДОКИИ, КИЛИКИИ И ИСАВРИИ[1]

1700 лет назад официально утвердившееся в Армении христианство положило начало развития принципиально новой культуры, послужившей основой формирования отдельных областей национального искусства и, в частности, монументальной архитектуры. Поэтому основным предметом исследований генетических корней и специфики армянского зодчества чаще всего становится архитектура первых веков победившего христианства. К сожалению, самые ранние храмы, основанные Григорием Просветителем и царем Трдатом, как и памятники IV - первой половины V в. в целом, за редким исключением (фрагменты Эчмиадзинского собора, усыпальница Гаяне, мавзолей Аршакидов в Ахце, 364 г.) археологически не сохранились. Однако период развития зодчества, ограниченный последней четвертью V в. и первой четвертью VI в., представлен совокупностью памятников неплохой сохранности. Этого же времени уже значительно больше сохранившихся построек и в соседних странах, что дает широкие возможности для изучения армянской архитектуры на основе богатого фактического материала и на фоне памятников восточно-христианской культуры. Отмеченный период определяет хронологические рамки настоящего исследования.

В количественном и качественном отношении культовые сооружения раннего средневековья во много раз превосходят остальные сохранившиеся монументальные постройки, что ярко свидетельствует о сосредоточении активности в области церковного строительства. Учитывая это, в размышлениях о внешних связях армянского зодчества логично сосредотачивать внимание на взаимоотношениях с архитектурой стран христианского мира. Такому подходу, позволяющему раскрывать параллели на основе изучения иконографии архитектуры, проявившемуся в разной степени в работах Т.Тораманяна, А.Грабара, Ж.М.Тьерри, Ю.Клайнбауэра и других исследователей, противопоставлено достаточно распространенное рассмотрение формирования христианской архитектуры Закавказья на основе местной традиции – будь то народной[2], совершенно справедливо отстраняемой А.М.Высоцким от главных путей развития монументального зодчества – детища профессиональной традиции; либо языческой[3], которая, судя по некоторым оценкам, не всегда была связанна с эллинистической[4]. Однако, если остатки позднеэллинистической архитектуры сохранились (ярким примером является храм в Гарни), то о существовании параллельной ей профессиональной строительной традиции нет никаких вещественных доказательств[5]. Введенные недавно в научную литературу храмы-святилища ширакаванского типа, считающиеся преобладающими вплоть до принятия христианства[6], еще требуют обстоятельного изучения. Однако своей композицией они отличаются от христианских церквей и, следовательно, не могли являться их непосредственными прототипами. Отнесение основы некоторых базиликальных церквей к языческим храмам, подразумевающее переориентацию алтаря,

то есть строительство нового алтаря на востоке во времена Григория Просветителя, не имеет реального археологического подтверждения. В то же время, в первых христианских храмах Константина Великого в Риме, Иерусалиме, Вифлееме алтарь находился в западной части постройки[7], и надо предполагать такую же ориентацию алтарей в армянских церквях первой половины IV в. Поскольку же в Касахе, Ереруйке и других трехнефных базиликах алтари сориентированы на восток, то попытка их датировки ранее середины IV в. должна подтверждаться не только тезисом о пристройке восточной апсиды, но и данными о перестройке западной части сооружения.

Еще туманней выглядит вероятность генетической связи армянских церквей с культовыми постройками эпохи Ванского царства или Урарту[8], как из-за колоссального временного разрыва между ними (не менее 1000 лет), так и из-за неясности причин и путей такого развития. Ведь само по себе существование квадратного в плане храма в Алтын-тепе не может служить доказательством его связи с купольным квадратом центричных христианских храмов.

Рассматриваемый в статье период интенсивного развития зодчества следовал за долгим, длящимся с 20-х гг. V в., застоем в монументальном строительстве, объяснимом тяжелейшей экономической и политической ситуацией в стране после упразднения царской власти. Упорное сопротивление армян персидскому игу, доходящее до героических восстаний, приводило ко временным успехам, но в то же время подрывало ресурсы страны. Вероятно, именно прекращением крупного строительства можно объяснить отсутствие сооружений, датированных между 20-ми и 80-ми гг. V в. В то же время, несмотря на главенство в армянской церкви того времени консервативных течений, культурно-просветительская деятельность, начатая Маштоцем и Сааком Партевом, была продолжена их учениками, получившими высокое образование главным образом в греческих культурных центрах. С середины 450-х гг. оформилось начало так называемой грекофильской школы армянской философии, выражавшейся «...в научно-литературной ориентации на наследие греческой культуры, как мерила духовного развития и образованности» и не имевшей политического оттенка и конфессиональных рамок. Ей принадлежат и наиболее яркие страницы истории армянской философской мысли, и на основе именно этого направления формируется новая армянская культура[9]. Приходится удивляться, что до сих пор не делалось попыток увидеть взаимосвязь между направленностью новой национальной философии и формированием раннесредневекового зодчества Армении. Между тем, о существовании такой зависимости говорит не только логика связи архитектуры с общекультурными процессами, но и хронологическое совпадение этапов деятельности грекофильской школы с этапами развития армянского зодчества. Первый мощный взлет национальной армянской культуры приходится на период с 450 по 509 гг., связанные с героической борьбой за независимость и с созданием автономного управления в 484 г. Это время, определяемое «золотым веком» армянской культуры, ознаменовано деятельностью Мовсеса Хоренаци, Елише, Лазара Парпеци, Давида Анахта. Начало этого периода сопровождалось антииранскими восстаниями, нестабильностью ситуации в стране, и не могло оставить значительных следов в архитектуре, но он явился базой для расцвета культуры в 480-е - 510-е гг. – в период самоуправлния в стране и активного строительства храмов. Концом 484 или началом 485 г. можно датировать основательный ремонт Валаршапатского собора правителем (вскоре – марзпаном) Армении Вааном Мамиконяном[10], а между 485 и 490 годами – возведение купольного храма в Текоре[11]. В последней четверти V или начале VI в. была воздвигнута Ереруйкская базилика[12], а

также перестроены крупные базиликальные храмы в Аштараке и Касахе и построены многие однонефные церкви[13], в 489 г. строятся усыпальница и церковь в Амарасе[14]. Надо полагать, что строительство конца V - начала VI в. отличалось повышенным качеством и несравненно возросшей техникой, поскольку именно с этого времени до нас дошли относительно лучше сохранившиеся монументальные постройки. Архитектура этого периода послужила прочной основой эволюции местной традиции и национального художественного стиля. Основными факторами, стимулирующими процесс развития армянского зодчества, следует считать наличие в стране атмосферы духовного и интеллектуального подъема и благотворную для строительной деятельности ситуацию 484-509 гг., а вовсе не решения Двинского собора 506 г. и так называемый разрыв связей с византийской церковью, которым все чаще придается первостепенное значение[15]. Созыв этого собора[16] армянских, грузинских и албанских епископов и принятые на нем решения не только не ставили под сомнение отношения с византийской церковью, но имели цель их упрочения принятием положений Энотикона, поддерживаемого императором Анастасием I[17]. В итоге и ярко развивающаяся армянская культура того времени продолжила родственные связи с западным соседом[18]. Изучение архитектурных памятников V-VI вв. выявляет особо тесные связи с зодчеством сопредельных Армении малоазийских земель. Архитектура Киликии, Исаврии, Каппадокии и некоторых соседних им районов многими чертами отличается как от западных областей Малой Азии, так и от Северной и Северо-восточной Сирии и Северо-восточной Месопотамии. С зодчеством же Закавказья и, в частности, Армении того времени наблюдается такое сходство, которое позволяет объединить искусство этих двух крупных регионов в единое богатое явление восточно-христианской культурной традиции.

Еще на основе позднеантичной строительной техники в рассматриваемых областях началось формирование нового типа каменной кладки, совмещавшей преимущества бетонных и каменных конструкций и позволяющей значительно экономить средства и рабочее время[19]. Витрувий описывает подобную кладку, являющуюся упрощенной разновидностью кладки «эмплектон» и состоящую из трех слоев: двух лицевых и одного среднего, набитого щебнем на растворе[20]. В армянской технике IV-VI вв., именуемой «мидис», ощущается отражение как этого типа кладки, ставшего в последующих веках основным в Закавказье, так и приемов, относимых Витрувием к характеристике греческих мастеров и заключающихся в чередовании ложков с тычками и применении сквозных поперечных камней, «с обеих сторон входящих в облицовку»[21] (армянский пример – Ереруйк).

Несмотря на наличие этих сведений, строительная техника средневековой Армении рассматривалась изолированно от римской традиции[22]. На фоне слабой изученности строительной техники центральных и восточных областей Малой Азии армянская кладка выглядела исключительно уникальной, резко отличаемой от «византийской», под которой имелась ввиду известная техника кирпичной или каменно-кирпичной кладки западного побережья Малой Азии, в наибольшей мере отразившаяся на константинопольском зодчестве. Армянская кладка казалась также близкой к сирийской, а наличие каменного строительства в этих двух странах представлялось доказательством их общности[23]. Однако имеется принципиальная разница между двумя подходами к каменной кладке: 1) с известково-песчанной заливкой посреди толщи стены в Армении и 2) сухой кладкой Сирии, восходящей к более ранней эллинистической традиции. Разница отражается и на конструктивных особенностях построек. Первая, имея цельную для всего сооружения бетонную прослойку, предоставляет расширен-

ные возможности при возведении сложных пространственных структур со сводами, столь характерных для раннесредневековой Армении, но не встречаемых в Северной Сирии, где традиционными являются деревянные перекрытия[24]. Учитывая опубликованный за последние десятилетия богатый материал по памятникам восточных и юго-восточных провинций Малой Азии, следует критически отнестись к традиции противопоставления строительной техники Закавказья и Византии. М.Рестле выделяет большой регион граничащих с Арменией на юго-западе земель с подобной или близкой каменно-бетонной кладкой и указывает на необходимость совместного изучения строительной техники Армении, Грузии и Каппадокии[25]. Примечательно, что если в Каппадокии доминирует кладка из крупных чистотесанных блоков, то в Киликии и Исаврии, как и в Армении наряду с этим типом кладки использовалась и смешанная, сочетающая элементы чистой тески с фрагментами стен из более мелкого грубо обработанного камня. Близость строительной техники следует считать фактором сотрудничества мастеров отмеченных областей, а с другой стороны, отсутствие в Закавказье памятников с сухой кладкой служит отрицанию предполагавшейся ранее активной деятельности в стране сирийских мастеров[26], как и, впрочем, подобной деятельности армян в Сирии.

Близость армянской архитектуры с восточно-малоазийской отразилась и на композиционных особенностях храмов IV-VI вв. Эта точка зрения, наиболее отчетливо выраженная Р.Краутхаймером в кратком разделе об Армении его известной монографии[27] и частично отраженная в работах Н.Я.Марра, требует развития, расстановки акцентов и претендует на превращение в новую перспективную концепцию о развитии раннесредневековой архитектуры на Христианском Востоке[28]. До недавнего времени господствовало мнение об устойчивых связях армянского зодчества с сирийским, что обосновывалось специфической трактовкой церковной истории и анализом отдельных армянских построек на неполноценном фоне восточнохристианского искусства (в отличие от хорошо изученной в начале XX в. Сирии и части Месопотамии, зодчество многих областей Малой Азии оставалось не раскрытым). Исключительно характерно в этом смысле одно из высказываний Н.Я.Марра: «Первоначально [до конца VI в. – А.К.] ...христианство в восточной Армении органически было связано с Сирией, откуда с духовным содержанием церковности притекали, надо полагать, воплощающие его нормы христианского зодчества»[29]. Кроме того, А.М.Высоцкий, указывая на часто искаженное представление, связанное с обозначением арамеев этнонимом «сирийцы», особо выделяет арамейское (северомесопотамское) влияние на раннесредневековую архитектуру стран Закавказья[30]. Поэтому только совместный анализ армянского, восточно-малоазийского, сирийского зодчества середины V - середины VI в. Позволит составить более объективное мнение об особенностях архитектурных связей в регионе.

Сравнительный анализ архитектуры исследуемых областей сопровождается затруднениями, связанными с ограниченностью фактического материала и относительностью многих датировок. Кроме того, следует заранее признать, что ни один из армянских храмов не имеет совершенно близких аналогов в зодчестве региона. То же самое можно констатировать относительно архитектурных памятников Исаврии, Каппадокии, Сирии, что свидетельствует в первую очередь о разнообразии архитектурного творчества и об отсутствии жестко устоявшихся схем даже на уровне иконографии плана. В то же время, обнаруживается удивительно много схожих черт среди построек как однотипных, так и разного типа.

1. **Особенности литургического устройства храмов.** Практически ничего не известно об устройстве алтаря ранней армянской церкви. Как и в Малой Азии, алтарная апсида фланкируется двумя пастофориями, идентичными по облику и оформлению, либо храм не имеет дополнительных восточных помещений. Под алтарем иногда устраивается сводчатая крипта с захоронением почитаемого мученика, что имело распространение и в Константинополе[31]. В церквях Северной Сирии того времени наличие пастофориев было обязательным явлением, причем один из них являлся дьяконником и имел обычный дверной проем, тогда как второй, чаще всего южный, служил мартирием и открывался в пространство храма широким и высоким арочным проемом. Почти во всех рассматриваемых областях пространство храма было обычно продольно спланированным. Исключение составляет группа церквей Северо-восточной Месопотамии, которая отличается поперечно вытянутым наосом. В Армении, как и на востоке Малой Азии, не известны амвоны посреди среднего нефа, который, будучи свободным, предоставлялся, вероятно, прихожанам. В то же время в Армении не обнаружены характерные для Сирии экседры для клира, устраиваемые в центре или в западной части среднего нефа и обращенные к алтарю[32]. В Армении исключительно мало примеров прямоугольных алтарных пространств[33], тогда как прямоугольные апсиды характерны сирийскому и месопотамскому зодчеству. Редкой особенностью двух армянских храмов – Аштаракской и Касахской базилик – является четырехуровневый настил пола со ступенчатым повышением его с запада на восток[34]. В армянской церкви Сурб Мариам в Артике (V-VI вв.) поперечные рукава крестообразной композиции снабжены с востока малыми апсидами. Подобное трехапсидное решение восточной части имеет Алахан монастырь и Большая церковь extra muros (VI в.) Корикоса[35]. В той же киликийской базилике можно встретить распространенное в Армении (Ереруйк, Текор, Артик и памятники VII в. в Талине, Одзуне, Хневанке и др.) явление – завершение наружных боковых галерей апсидами.

2. **Особенности планово-пространственной композиции.** В Армении и Малой Азии одновременно существовали традиции возведения как базиликальных, так и центрально-купольных храмов. В северо-сирийских областях центричных построек значительно меньше, и большинство из них приходятся на конец рассматриваемого периода. Крестообразность и крестово-купольность армянских церквей сравнима прежде всего с каппадокийскими храмами в Томарзе, Бузлуке у Перзека и др. В них, как и в Артике, пространственные зоны-ячейки простого крестообразного плана подчеркнуты резко выступающими мощными пилястрами, поддерживающими подпружные арки сводов и арки купольного куба. Текорский храм близок восточной церкви Алахан монастыря не только распределением пространственных зон, но в большей мере пропорциями и абсолютными размерами наоса: 19x12 м (60x40 футов) в Алахане и 19x14,48 м в Текоре. Пропорции наосов армянских базилик (Ереруйка, Касаха, Аштарака и др.) стабильно имеют соотношение 1x2. Только базилика Ахца компактна и походит на структуру центричного четырехстолпного сооружения. Армянским храмам чуждо разделение на нефы аркатурами на круглых колоннах, что характерно на раннем этапе базиликам всех рассматриваемых областей. Большинству армянских базилик свойственна крестообразная форма столбов, реже встречается Т-образная. Разделение пространства столбами практиковалось и в постройках с деревянным перекрытием. Вне Армении крестообразные столбы применимы редко и только в центричных постройках Каппадокии и Месопотамии. Выступам таких столбов соответствуют пилястры на продольных стенах постройки – характерная особенность армянских базилик. Однако для базиликальных построек во всех соседних областях, где появление столбов было связано с переходом к сводчатому строительству или к

желанию увеличить пролеты продольных арок, характерны квадратные или прямоугольные (Сирия) в плане столбы.

Археологические разыскания в Аштараке и Ереруйке установили наличие в этих храмах повышенного освещенного среднего нефа[36], что разрушило теорию о распространении в Армении темных сводчатых сооружений с внешним покрытием единой двускатной кровлей на подобии базилик Бинбиркилисе в Малой Азии[37]. Апсиды имеют в плане две основные формы: с подковообразным очертанием (Эчмиадзин, Текор, Касах, Аштарак, Цицернаванк, Ахц), схожим с апсидами многих каппадокийских построек, и с полукруглым, с прямо удлиненными концами, контуром (Текор, Ереруйк), имеющим аналогии в зодчестве как Сирии, так и Малой Азии. Форма пастофориев обычно прямоугольная, узко вытянутая в поперечном направлении (Эчмиадзин, Текор, Двин, Ереруйк). Эта форма вместе со структурой Текорского храма связывается Н.М.Паглазовой с композициями укороченных северо-сирийских базилик в Каср Серидж и эль-Бара[38]. Аналогичны и пастофории короткой базилики Диокесарии в Киликии (церковь у театра)[39]. Однако эта особенность Текора и других армянских храмов, кажется, восходит к ранней базилике Двина (не позднее середины V в.) и Эчмиадзину конца IV в. Именно временем около 400 г. датируется церковь Марии в Эфесе с такими же пастофориями и со слегка выявленной снаружи апсидой[40], как в армянских образцах. С постройками Малой Азии, в частности с церковью № 32 (VI в.) Бинбиркилисе перекликается и планировка Ереруйка, имеющего отдельные западные помещения, примыкающие к углам наоса. В отличие от сирийских церквей Калб Лузе (сер. V в.), Дер Турманин (VI в.), Керратин (505/6 г.)[41] и др., с которыми обычно связывали появление армянского образца, эти помещения не являются продолжением боковых нефов, что особо сказывается на разнице композиций западных фасадов.

Влияние архитектуры Северной Месопотамии на армянскую можно усматривать лишь в отдельных памятниках на сопредельных с Месопотамией территориях (в Тухе, Хицоргине, Пашвацке, Огеацванке)[42]. Однако распространение такого влияния на армянские зальные церкви с нишами вообще (А.М.Высоцкий) противоречит данным нового исследования Г.Коха, согласно которым месопотамские церкви первоначально имели вид удлиненной залы с деревянным перекрытием и приобрели пилоны (образовавшие ниши в продольных стенах) позднее, при перестройке в сводчатые сооружения. Планы Г.Белл не учитывали этих этапов строительства[43].

3. **Пропорции и художественные особенности интерьера**. Пропорции высотного построения армянских и малоазийских базиликальных храмов схожи. Они близки также балканским образцам. Основной пропорциональный строй задает апсида, соотношение высоты которой (до пяты арки) к ширине – 1x1, (в Аштараке и Ереруйке более вытянутая кверху). Высота арок продольных аркатур находится чуть ниже вершины апсидной конхи. Если в византийских храмах это расстояние занимала двухъярусная аркатура (или колоннада), то в армянских базиликах – одноярусная аркатура на высоких столбах, почти достигающих капителей апсиды. При этом высота нефа сохранялась. В сирийских базиликах один ряд с круглыми колоннами определял высотное построение нефа. Чуть выше капителей этих колонн начиналась конха апсиды. Структура эта идентична армянской, но более низкие по сравнению со столбами колонны сирийских церквей привели к пониженным пропорциям апсиды и нефа. Такая пропорция стала традиционной и при переходе к широким аркатурам на столбах с сохранением прежней высоты арок привела к понижению (примерно вдвое) высоты опор аркатуры. Это отличие между армянскими и сирийскими базиликами существенным

образом сказалось на разнице в выразительности внутреннего пространства. Армянским храмам свойственна строгость, граненность и геометричность форм интерьера в сочетании с пластичностью и четкостью исполнения арок и сводов. Все это придает пространству храма исключительную величественность. Эти же качества свойственны и сирийским интерьерам. Однако в них благодаря понижению перекрытий усилена жесткость ритма и взаимная обусловленность архитектурных элементов. Вся пространственная структура особенно материальна и осязаема. Строительная техника сухой кладкой обусловила частую постановку подпружных арок на консолях (в армянских базиликах эти арки имеются лишь над столбами), что создает в перспективе нефа поперечную полосатость свода. Все это, в том числе и приземистость столбов, способствует усилению ощущения мощи и земной материальности. Еще более оно свойственно постройкам с обильным резным декором и богатой профилировкой не только апсидной, но и всех продольных арок. Армянским базиликам характерен спокойный, непринужденный, мерный ритм небольшого числа устремленных ввысь столбов, пластично завершаемых рядами арок. Высоко поставленный свод лишь слегка входит в рамки перспективного обозрения. Движению взгляда в продольном направлении не мешают редкие подпружные арки, намечающие лишь пространственные зоны. Этими качествами армянская базилика исключительно специфична и своей величавостью сопоставима с греческой и с монументальной архитектурой малоазийского побережья.

4. **Особенности экстерьера**. Внешний облик армянских храмов на редкость близок исаврийским и каппадокийским постройкам[44]. Во многом это определено единой строительной техникой и материалом. Не меньшую роль играют пропорции объемов, такие характеристики экстерьера, как компактность композиции, лаконичность общих форм и использования декоративного убранства. Значительное сходство усматривается между объемными решениями Текора, Алахана, Даг Пазари, Томарзой и др. постройками. Визуальное сходство обусловлено четкой граненностью объемов, щипцовым завершением средних зон фасадов, степенью наклона кровель, формой и соотношениями вырастающего из средокрестия или середины композиции мощного кубовидного объема с пирамидальным покрытием. В Алахане и Даг Пазари, как и в Текоре и ряде армянских храмов встречается редкий прием обработки почти глухих фасадов пилястрами. Еще большее сходство имеется между простыми композициями однонефных зальных церквей Армении и Каппадокии. Пятигранность апсид многих церквей этих областей и Исаврии усиливает подобие между ними (церкви в Ферхатли, в Акёрен I, Апостолов в Аназарбосе[45], Едикапулу, Тилкёй, Чардаккёй, Эски Андавал, Панагия в Гёреме, Бузлук у Перзека, Кизил Килисе в Сиврихисаре, Скупи, Томарза и др.)[46]. Другая, не менее часто встречаемая черта армянских построек – скрытость апсиды за внешним, прямоугольным в плане объемом церкви, в начале нашего столетия считавшаяся типичным вариантом армянских храмов и относимая к сирийскому влиянию, на самом деле имеет аналогии как в Сирии, так и в архитектуре малоазийского побережья. В то же время, в Сирии V-VI вв. возводится множество храмов с полукруглой апсидой, оформленной выразительной, чаще всего двухъярусной колоннадой[47]. Возможно, связям с малоазийской архитектурой обязана разработка в Армении некоторых специфических решений, таких как применение горизонтального профилированного пояса по основанию апсиды или ее окон, как в Касахе (Ферхатли, Акёрен I, Касталаун или Каракилисе в Эски Феке[48] и каппадокийские церкви в Чардаккёй и Скупи[49]); пристенных аркатур на сдвоенных полуколонках с окнами под арками (базилика в Флабиосе (Кадирли) начала VI в.)[50], распространившихся в Арме-

нии в VII в. (но, возможно, имевшие ранние, одновременные с малоазийскими, примеры); спаренных бровок над окнами (на том же памятнике[51], на храмах Апостолов в Аназарве[52], Ферхатли, в других, близких Текору, вариантах – на каппадокийских памятниках). В киликийском регионе, а именно в базилике Окюзлю близ Себастии[53], можно обнаружить аналогию такому редкому композиционному элементу, как надапсидная аркатура на колонках, сквозь которую проникает в храм таинственный мистический свет. В Армении такое решение сохранилось в Цицернаванке[54].

При сопоставлении фасадных композиций особый интерес представляет рассмотрение ряда памятников, объединенных пышностью оформления стен и получивших распространение в последней четверти V - первой половине VI в. во многих восточно-христианских областях. Фасады разнотипных построек, решенные в рамках этого стиля, отличаются двух или трехярусным членением широкими полосами профилированных карнизов, пластично огибающих поверху оконные проемы. В одном или двух ярусах стены украшают плоские пилястры. Соответственно парадно оформлены порталы. Появление именно этого стиля в Армении связывалось с сирийским влиянием. Однако новые исследования заставляют пересмотреть традиционные взгляды. С.Хилл считает аналогичные каппадокийские постройки (ярким образцом является церковь Панагия в Томарзе) явлением, параллельным сирийскому, а происхождение обеих групп памятников относит к деятельности исаврийских строителей, активность которых в Малой Азии и антиохийском регионе отмечал К.Манго[55]. М.Рестле предполагает возможность начального развития этого стиля в Каппадокии, считая прообразом римскую гробницу в Комане (перв. пол. или середина IV в.), а первыми образцами – базилику в Кайсери (сер. V в.) и крестообразные церкви в Скупи (кон. V в.) и Томарзе (ок. 500 г.)[56]. Так или иначе, каппадокийский или исаврийский импульс в развитии этого стиля в Армении представляется вполне вероятным как по причине аналогии в строительной технике, так и в связи с тем, что и Скупи, и Томарза, и Текор являются крестообразными постройками (последнее сопоставление не противоречит мнению о генетических связях Текора с Эчмиадзином). В Текоре и Томарзе применен и идентичный прием полихромного оформления фасадов путем замены цвета камня примерно с середины фасадной кладки. В этих же памятниках и в некоторых других каппадокийских постройках углы апсид оформлены плоскими пилястрами, чего нельзя встретить в Сирии. Стилистически близкие сирийские постройки (Калат-Симан (ок. 470 г.), Калблозе (ок. сер. V в.), Дейр Турманин, Рувейя) обработаны более выразительными горизонтальными лентами карнизов, резко членящими фасады, и более изощренными изгибами оконных обрамлений. Постройкам этого стиля присущи те же традиционные для сирийских базилик приземистые пропорции и та же строительная техника. Многими чертами отличается от остальных стилистически родственных построек Ереруйкский храм, на фасадах которого отсутствуют резкие горизонтальные членения и значительно более существенна роль высоких, доходящих до карниза, пилястр. Экстерьеру постройки свойственна большая легкость форм и более спокойный ритм. Последние обстоятельства не позволяют связывать распространение парадного торжественного стиля в разных областях восточно-христианского региона путем миграции мастеров. Можно предположить, что в последей четверти V в. имело место распространение особой стилистической моды, поддерживаемой в Византии императорскими заказами, а в Армении – ктиторством влиятельных князей. Несмотря на то, что рассмотренный стиль не получил дальнейшего развития в Армении, храмы Текора и Ереруйка оказали несомненно положительное влияние на ее зодчество. Они

способствовали приданию монументальной архитектуре большей торжественности и величия, отхода от аскетическо-суровой эстетики.

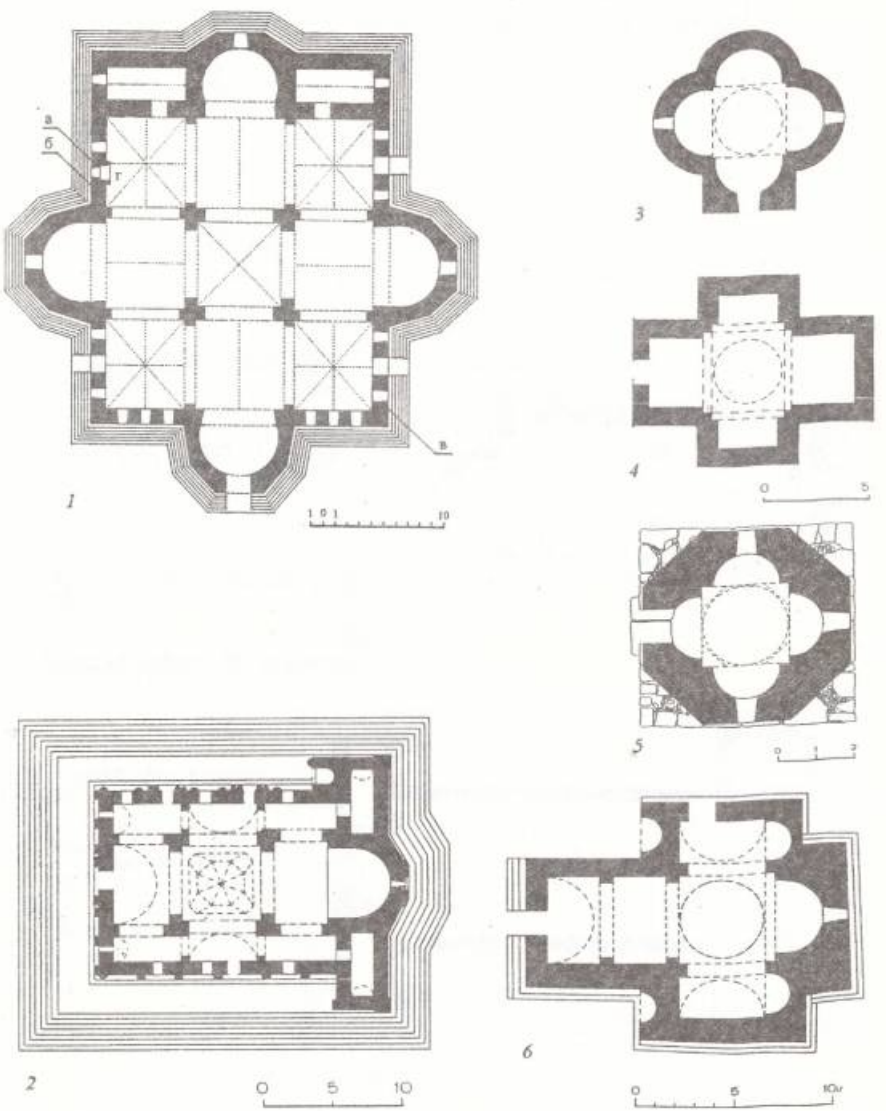
5. **Особенности декоративного убранства**. Эта часть сопоставительного анализа нацелена на выявление лишь наиболее общих качеств и базируется на ограниченном рассмотрении форм декора. Представленный в таблицах материал, иллюстрирующий характерные примеры рельефной пластики, позволяет высказать некоторые замечания. С формальной точки зрения очевидна близость армянских образцов малоазийским и расхождения с сирийскими и месопотамскими, наблюдаемое как в прорисовке архитектурных профилей, так и в структуре рисунка крестов, аканфа. Условная схематичность, свойственная всему раннехристианскому и особенно восточному искусству, проявилась по разному. Армянским и малоазийским образцам свойственна большая пластичность форм и линий, отсутствие множества острых углов и прямолинейных элементов, что создает общую ненавязчивость форм и способствует спокойному характеру декора на фасадах построек. В сирийских орнаментах наблюдается некоторая композиционная усложненность, приводящая к более богатому характеру декора. Но вместе с тем ощущается исключительная жесткость рисунка, его приведение к прямолинейной геометрии (кресты), к строгой четкости форм, остроконечности их завершений. Кружевной характер орнамента создан контрастным противопоставлением гладкой внешней поверхности рельефа резко углубленному фону. Пластика выпуклая, но скорее линейная, а не объемная. Особенно это ощутимо в образцах аканфа памятников круга Калат Симана[57]. Часто сравниваемые, оформленные в стиле триумфальных арок обрамления апсид Ереруйка и Калб Лузе, также существенно отличаются. Если в армянском образце присутствует скромный профиль с одним рядом мелких арочек, то в сирийском широкая арка оформлена многорядным активным орнаментом, что впоследствии отразилось в декорации апсид многих сирийских и месопотамских церквей.

Таким образом, предпринятая попытка сопоставления армянского зодчества с архитектурой некоторых областей восточнохристианского мира, откуда, исходя из географического положения и исторических реалий, можно ожидать наиболее важных взаимных контактов, влияющих на развитие культуры в регионе, показывает первостепенность связей с малоазийской архитектурой. Характер этих глубинных многосторонних связей, их устойчивость на протяжении IV-VI вв. указывает на развитие армянского зодчества в рамках общей раннехристианской традиции Малой Азии и Закавказья, родственной архитектурной традиции Сирии и Северной Месопотамии. Вместе с тем, отмеченные в ходе анализа многочисленные особенности армянского зодчества позволяют утверждать о существовании особой местной школы уже на ранней стадии своего развития.

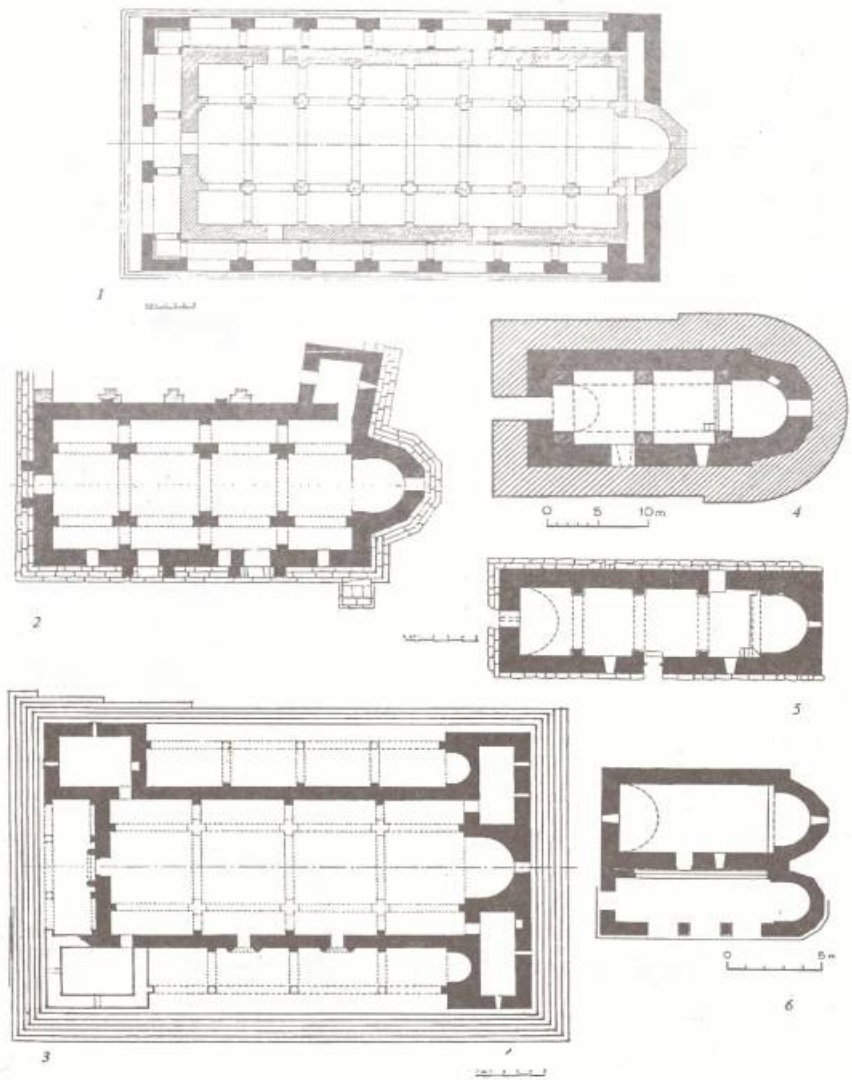
Намеренно обойден вниманием вопрос о взаимоотношениях армянского зодчества со странами Закавказья. Нахождение восточно-грузинских и албанских епархий в структуре армянской церкви вплоть до начала VII в. (албанских – и в последствии) определяло характер культовой архитектуры этих стран примерно так же, как, возможно, в рамках каппадокийской архитектуры решались задачи армянскими зодчими первой половины IV в. Взаимное географическое расположение этих стран в регионе также способствовало вовлечению Албании (Алуанка), Картли, Кахети и грузиноязычной части Гугарка в сферу процесса становления нового, христианского искусства, главным образом, посредством Армении. Этими обстоятельствами возможно объяснить общность (скорее единство) развития раннесредневековой архитектуры в Закавказье[58], результатом которого стало стилистическое и типологическое подобие

монументальных построек Армении, Грузии и Албании до Багратидской эпохи. Подобно тому, как греческое и сирийское влияния в раннюю грузинскую литературу проникали в значительной мере посредством армянской, аналогично должны были протекать и общекультурные процессы[59], и взаимоотношения в архитектуре. Следовательно, исследуя генетические корни раннесредневекового армянского зодчества, обращенного лицом на запад и юго-запад, необходимо в первую очередь рассматривать его связи с архитектурными явлениями вне стран Закавказья. При расширенном анализе образцы зодчества этих стран могут служить хорошими примерами подтверждения процессов, характерных для становления армянской архитектуры.

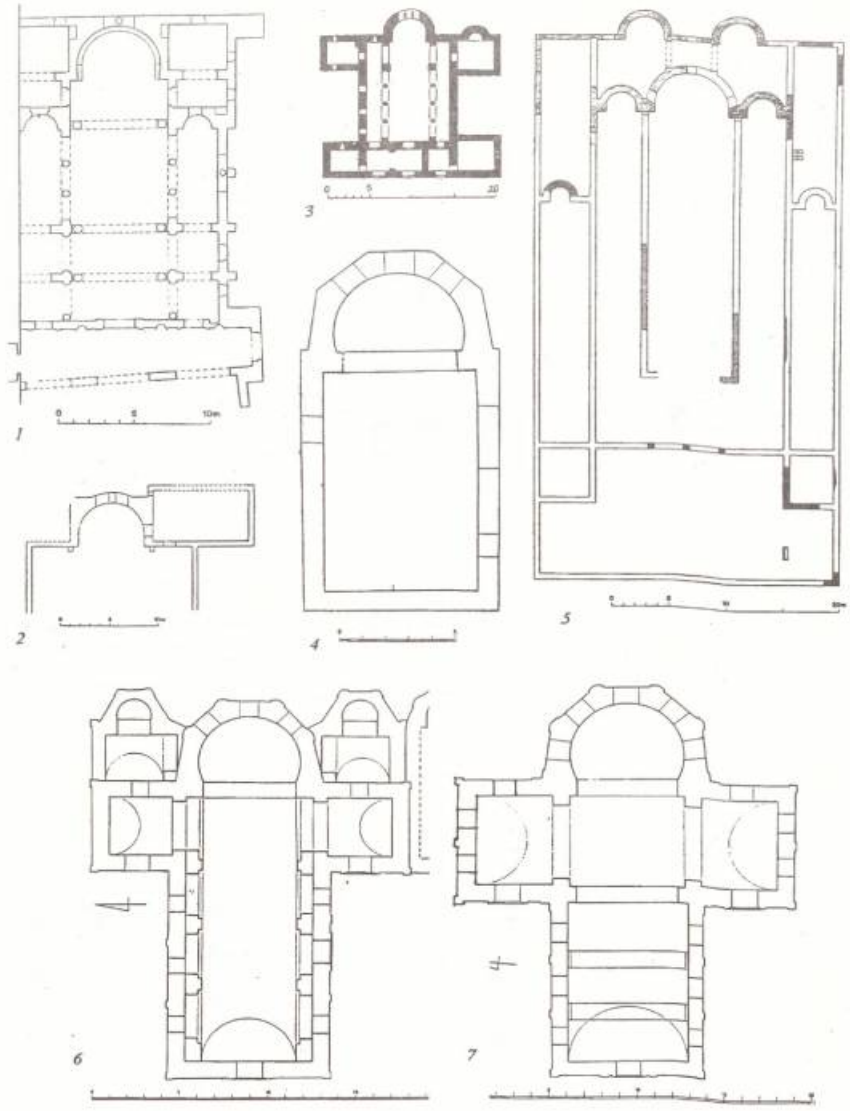
Еще более сложен вопрос о степени выделения армянского искусства за рамками византийского. Такое выделение совершенно оправдано, если видеть под византийским искусством стилистическое направление, определяемое константинопольской традицией. Но в этом случае за пределами единой традиции окажется искусство стран восточно-христианского мира, включая южную и восточную части Малой Азии. Однако подобное представление о византийском искусстве в последние десятилетия уступает место более условному и более широкому пониманию этого явления, не связываемого ни с географическими границами Византии и тем самым не совпадающему с понятием «искусство Византии»[60], ни с греческой или какой-либо иной национальной традицией (Т.Метьюз считает византийскую школу средневековой архитектуры, подобно готической, интернациональным измерением)[61]. В этом случае рассмотрение армянского зодчества в рамках общего явления, распространенного от Италии на западе до Кавказской Албании на востоке и от Руси на севере до Северной Африки на юге, не только оправдано, но и необходимо. Однако армянское искусство, как и искусство Закавказья в целом, пожалуй, выделяется наибольшим своеобразием, причиной чему явился исключительно ранний выход этого региона из иерархического подчинения структуре Вселенской церкви. Тем не менее, вовлечение Армении в широкие рамки раннехристианского и византийского искусства сохранялось и в дальнейшем, и «западное» воздействие не было одномоментным, заменившим собой в VII в. Предполагаемое более раннее иранское или сирийское влияние, а являлось традиционным и важнейшим источником обогащения сложившейся уже к концу V в. собственной национальной школы. Не самоизоляция от внешнего мира, а воплощение общехристианских идей исключительно в рамках этой школы, окончательно окрепшей к началу VII в., определили яркий индивидуальный облик армянского зодчества. Поэтому даже заимствование некоторых черт сильной константинопольской школы, в отличие от многих других регионов не только не приводило к проявлению особенностей столичной византийской строительной школы, но подвергалось такой серьезной переработке, что ныне с трудом удается обнаружить и проанализировать эти воздействия[62]. Открытость армянских зодчих для заимствований и черпание ими идей из широкого круга источников от Каппадокии до Антиохии и Месопотамии в IV-VI вв. и от Палестины[63] до Константинополя в VI-VII вв., во многом обеспечили их высочайшую творческую активность, отразившуюся в удивительном разнообразии архитектурных типов раннесредневековой эпохи, не встречаемом ни в одном другом регионе византийского и иранского миров. Взаимоотношения армянской архитектуры V-VI вв. с внешним миром как по географии контактов, так и по характеру взаимодействия были обусловлены общекультурными процессами той эпохи, а развитие самого зодчества можно считать созвучным процессам формирования национальной философии и литературы.



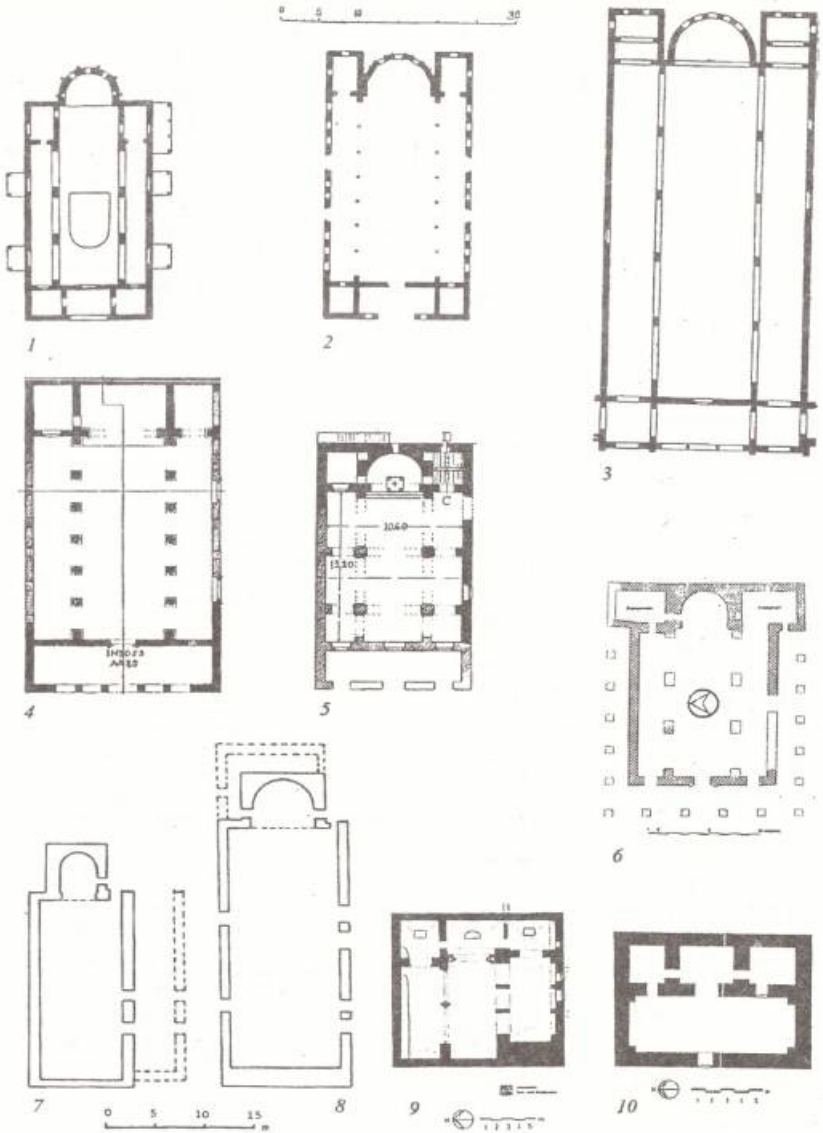
Планы центричных и купольных армянских построек IV-VI вв.: 1 – Эчмиадзин, собор конца IV в., восстановленный в 80-е гг. V в.: а), б), в) – расположение древнейших рельефов; г) – ниша с купелью; 2 – церковь Св. Саркиса в Текоре, 80-е гг. V в.; 3 – церковь Аствацацин в Црвизе; 4 – церковь Св. Лазаря в Сарнахпюре; 5 – баптистерий (?) в Арзни; 6 – церковь Св. Мариам в Артике.



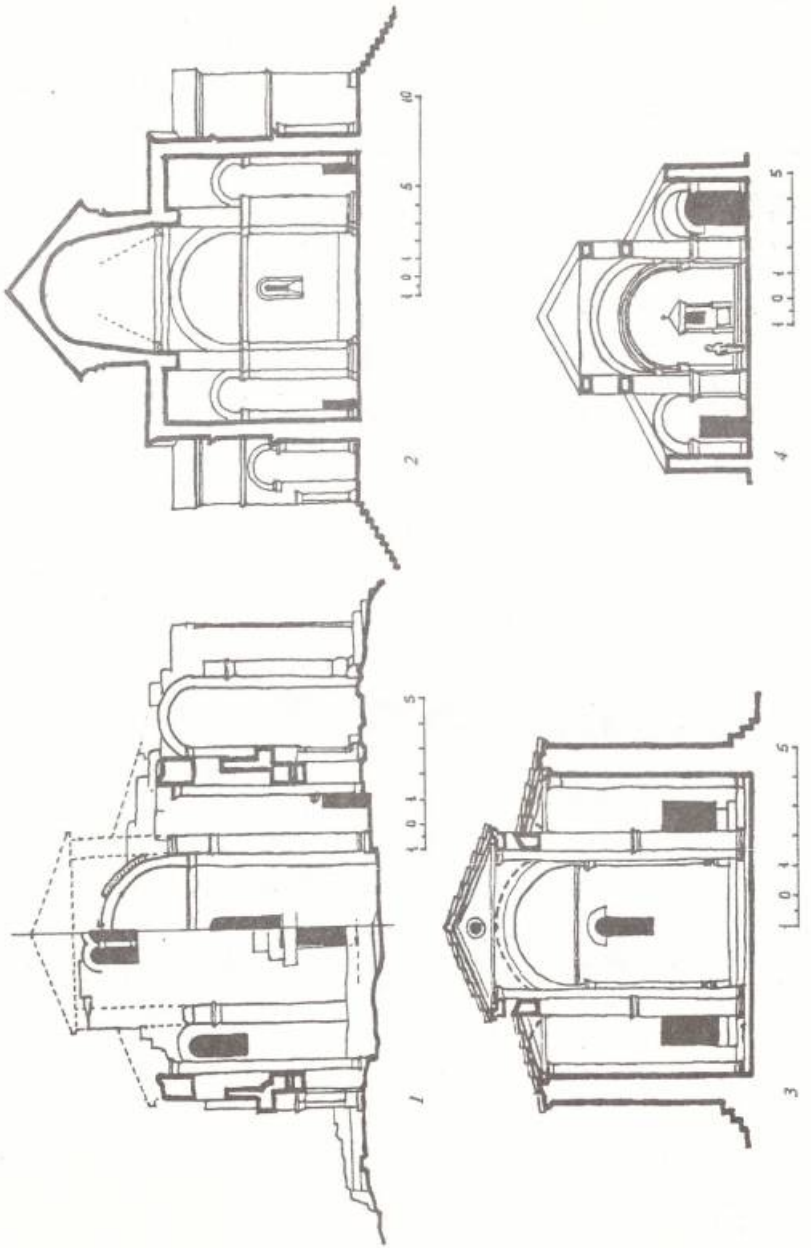
Планы базиликальных и однонефных армянских построек IV-VI вв.: 1 – Двин, структура собора к середине V в.; 2 – Касахская базилика в Апаране; 3 – Ереруйк; 4 – церковь Циранавор в Парпи; 5 – Лернакерт; 6 – Байбурт.



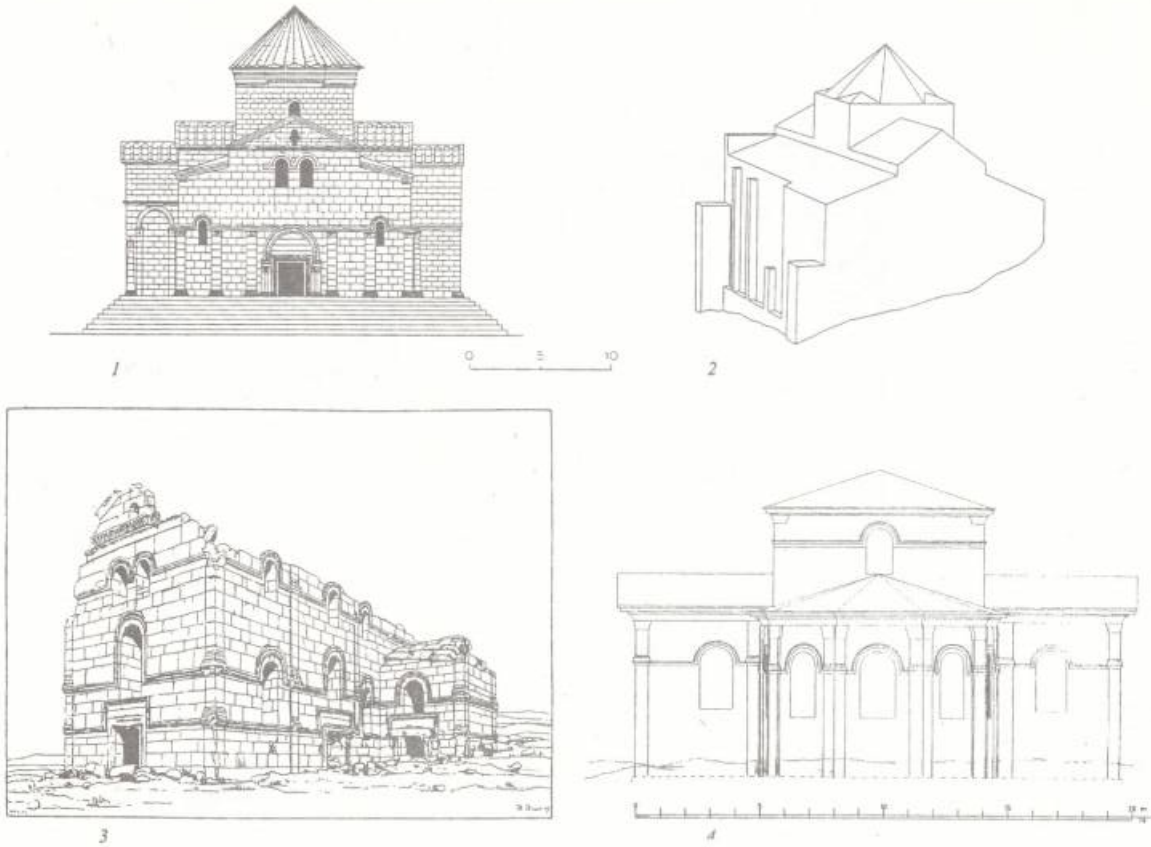
Планы раннехристианских построек Малой Азии: 1 – Алахан Манастир (Исаврия), восточная церковь; 2 – Диокесария / Узунчабурдж (Киликия), восточная часть церкви в театре; 3 – базилика N 43 в Бинбиркилисе; 4 – Едикапулу (Каппадокия); 5 – церковь extra muros Карикоса (Киликия); 6 – церковь-мартирий в Скупи (Каппадокия); 7 – Панагия в Томарзе (Каппадокия).



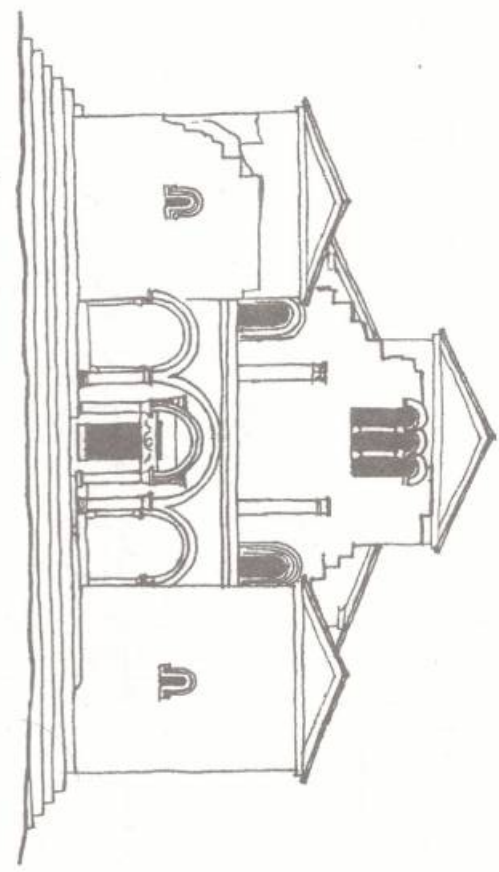
Планы церквей Сирии (1-6) и Северной Месопотамии (7-10): 1 – Калб Лузе; 2 – Турманин; 3 – Керратин (505/6 г.); 4 – Бакирха (546 г.); 5 – ит-Туба (583 г.); 6 – Каср Серидж; 7 – Мар Филоксеное в Мидиате; 8 – Мар Сово в Хахе; 9 – Мар Кириакос в Даргеджите (Кербуран); 10 – Мар Габриел в Избираке.

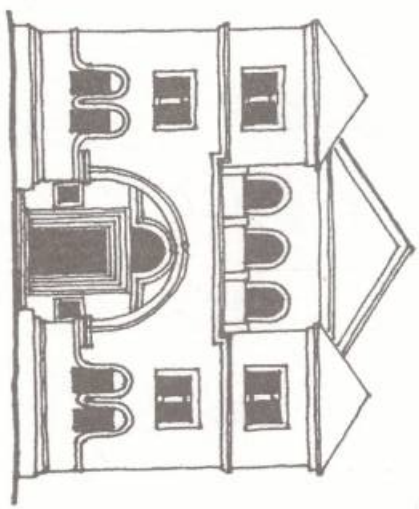


Поперечные разрезы церквей V-VI вв. Армении (1-3) и Сирии (4) с видом на алтарную апсиду: 1 – Ереруйк; 2 – Текор; 3 – Цираванор в Аштараке; 4 – ит-Туба.

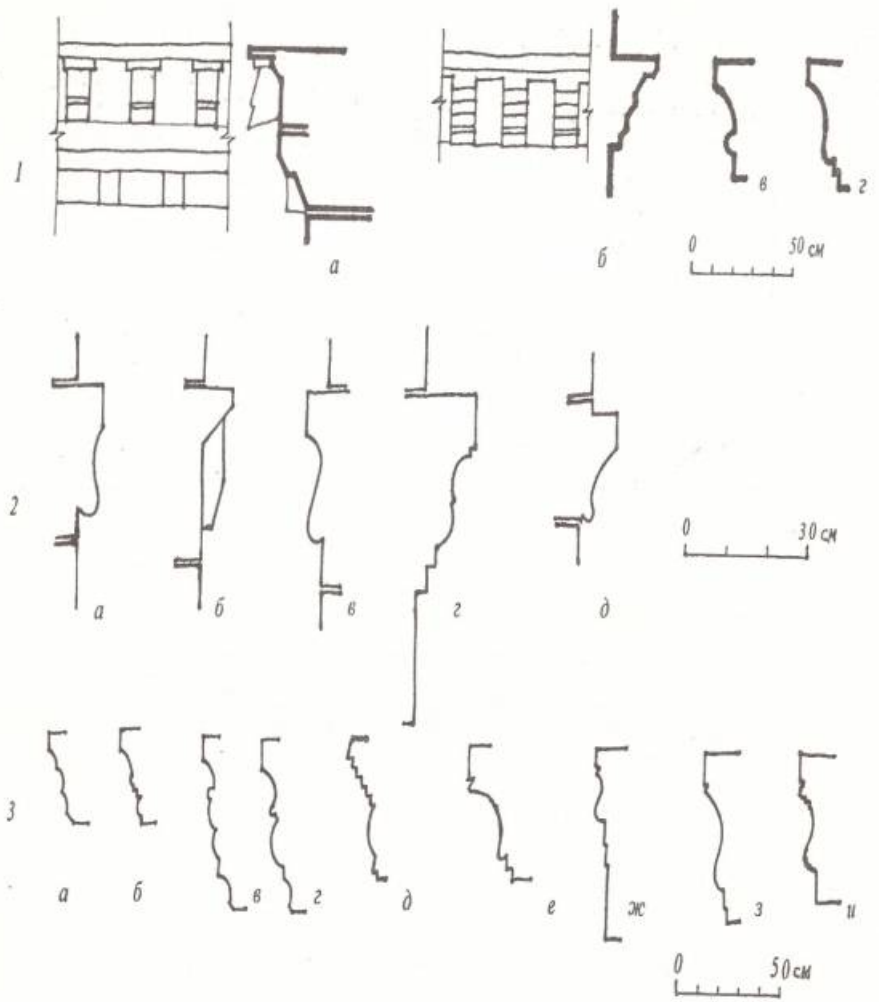


Объемная композиция храмов Армении и Малой Азии второй половины V - начала VI в.: 1 – Текор, западный фасад; 2 – Алахан Манастир, аксонометрическая реконструкция; 3 – Скупи, вид с юго-запада; 4 – Томарза, восточный фасад.

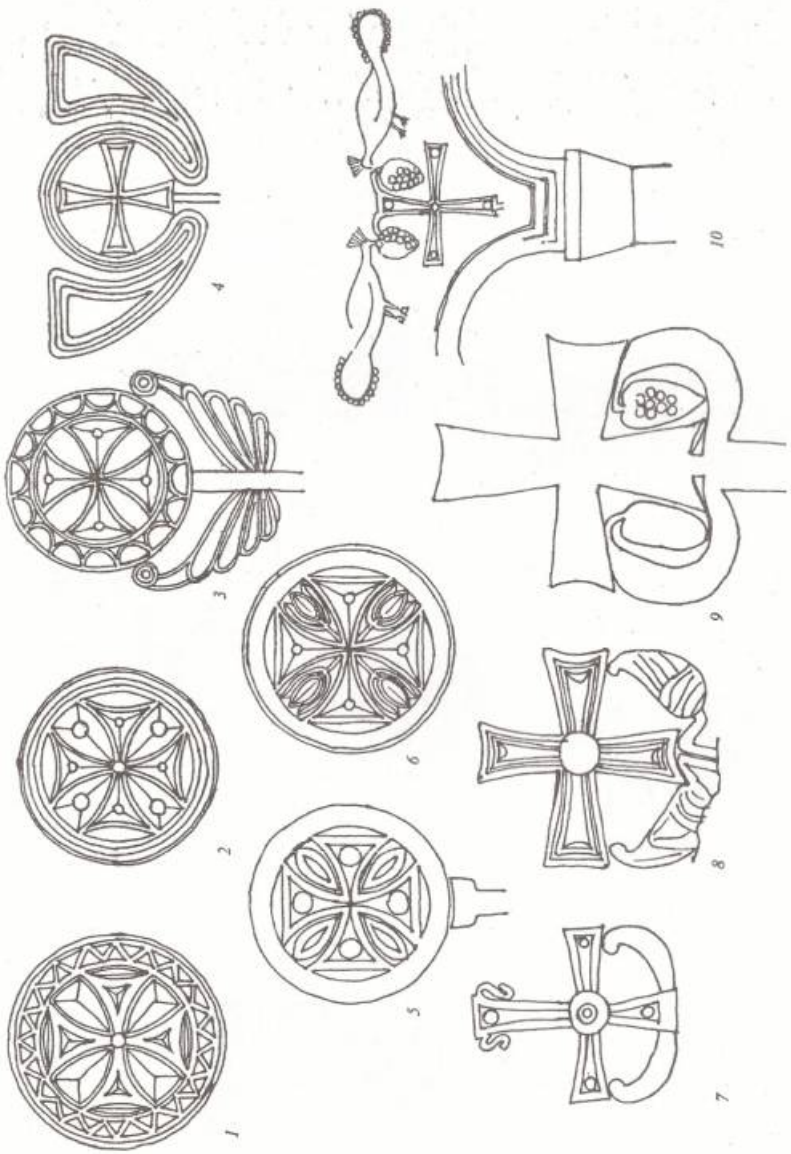




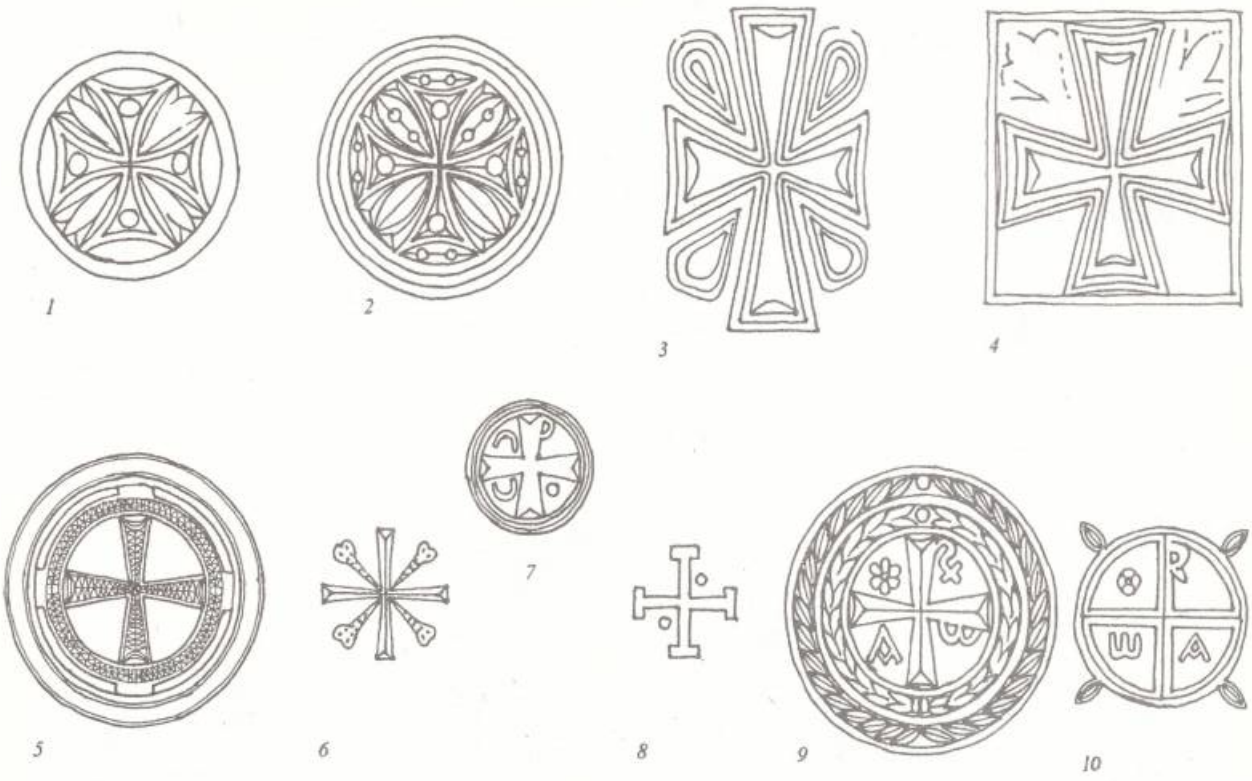
Западные фасады Ереруйка (1) и Калб Лузе (2).



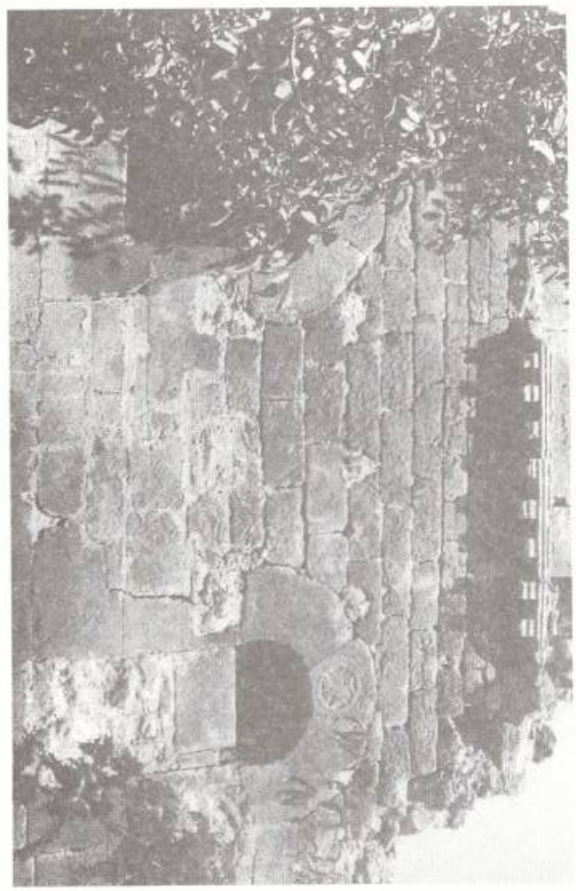
Профили карнизов построек V-VI вв. в: 1 – Армении: а) Циранавор в Аштараке; б) Лернакерт; в) баптистерий (?) в Арзни; подобный – в соборе Эчмиадзин; г) Текор; подобные – в Ереруйке и соборе Эчмиадзин; 2 – Каппадокии: а) Анатепе; б) Чавдарлик; г) базилика в Кайсери; д) Зют килисе; 3 – Северной Месопотамии (а-д) и Северной Сирии (е-и): а), г) Мар Саба в Алаюрте; б) Мерсимекли; в) церковь Марии в Диркупе; д) Мар Абаи в Дереичи; е) Бакирха; ж) Турманин; з), и) Калат Симан.

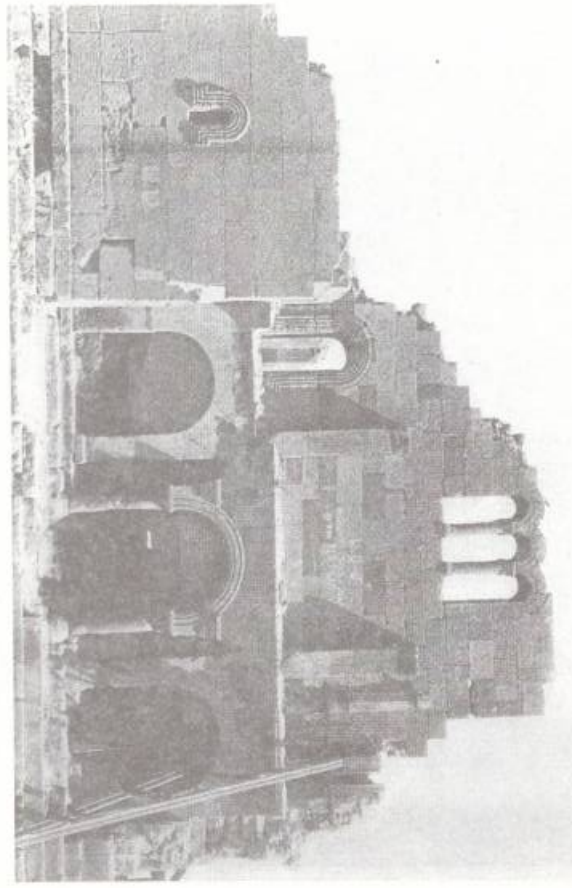


Рельефные кресты армянских церквей V-VI вв.: 1, 2 – Ереруйк; 3, 6 – Цицернаванк; 4 – Аван (в Арагацотне); 5, 7, 8, 9, – Касах; 10 – Циранавор в Аштараке.

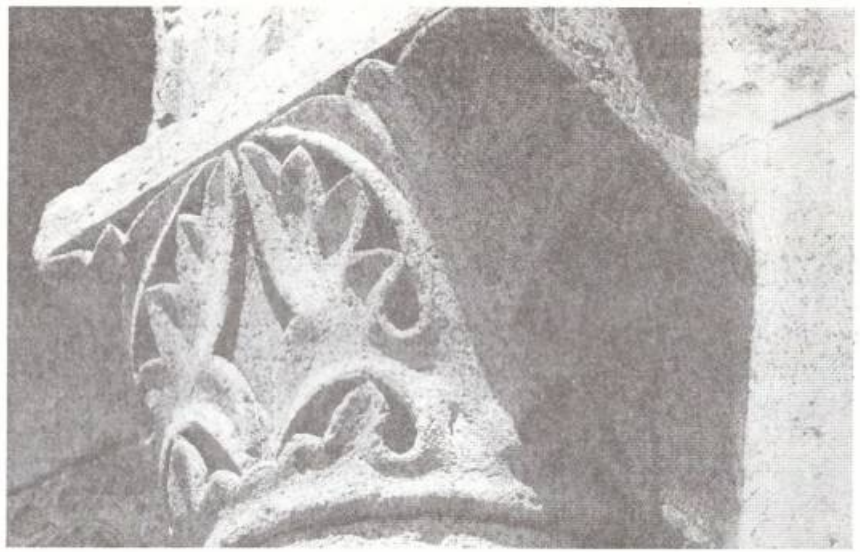


Рельефные кресты Каппадокии (1-4) и Северной Сирии (5-10) V-VI вв.: 1 – Бергкилисе в Гереме; 2 – Панагия в Гереме; 3 – Эски Андавал; 4 – Бузлук у Перзека; 5 – Калат Симан; 6 – Куканая; 7,8 – Банкуса; 9 – Калб Лузе; 10 – Аршин.



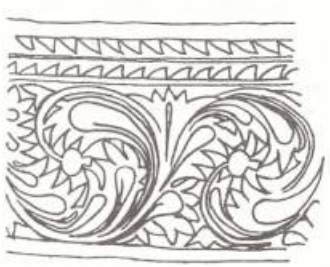


1 – Ерерүйк, общий вид с запада, фото 1998 г.; 2 – Церковь Ширванор в Парпи, фрагмент южной стены.



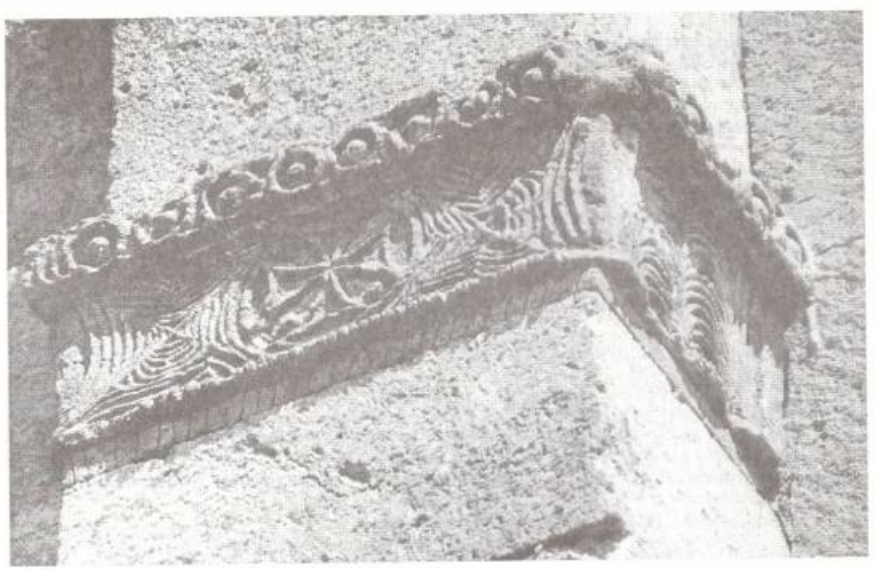






Мотив аканфа на раннехристианских памятниках: 1 – Ереруйк, капитель портала; 2 – Агбашлар в Гонориасе (Малая Азия), капитель портала; 3,4 – Калат Симан, октагон, капитель X496 и фрагмент рельефа восточной базилики.





1 – Церковь Циранавор в Парпи, рельеф на перемычке южного входа; 2 – Ереруйк, резная капитель.

Примечания

1 Основные положения работы нашли место в статье **А.Ю.Казарян**, Архитектура Армении IV-VI вв. и особенности раннехристианской традиции в соседних странах, "Византийский временник" (ВВ), т. 59, М., 1999 (в печати). В ней также отражены оценки и предложено авторское мнение о характере армянской архитектуры IV в и взаимоотношениях армянской архитектуры с зодчеством Ирана.

2 См. **Р.Я.Агабабян**, Композиция купольных сооружений Грузии и Армении, Ереван, 1950, с. 23, 72; **Н.М.Токарский**, Церковная архитектура, "Культура раннефеодальной Армении IV-VII вв.", Ереван, 1980, с. 363-365; **М.М.Асратян**, Очерк армянской архитектуры, М., 1985, с. 32. Параллелью этой позиции является мнение некоторых исследователей грузинской архитектуры, см., в частности, **Г.Н.Чубинашвили**, Архитектура Кахетии. Текст, Тбилиси, 1959, с. 201-208.

3 См. **А.М.Высоцкий**, Страны Закавказья и Иран: параллели в архитектуре в эпоху Сасанидов, "Искусство и археология Ирана", т.2, М., 1976, с. 41 и прим. 35.

4 См. там же, с. 37-39

5 См. Վ.Մ.Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 70. Желание видеть некую мощную, специфически местную, дохристианскую традицию вне эллинистической культуры Армении приводило к достаточно вольному отнесению древних основ некоторых раннехристианских построек к языческим временам (см. Թ.Թորամանյան, Նյութեր հայ ճարտարապետության պատմության, հ.I, Երևան, 1942, էջ 85, 130; **J.Strzygowski**, Die Baukunst der Armenier und Europa, Bd.1, Wien, 1918, SS. 140, 378; Ա.Սահինյան, Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Երևան, 1955, էջ 276; Կ.Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, I, Երևան, 1952, էջ 268; **P.Paboudjian, A.Alpago-Novello**, Ererouk, "Documenti di Architettura Armena", 9, Milano, 1977, pp. 16, 56), недопустимость чего отмечали, в частноати, Н.М.Токарский и А.М.Высоцкий (см. **Н.М.Токарский**, Архитектура Армении IV-XIV вв., Ереван, 1961, с. 72-73; **А.М.Высоцкий**, Страны Закавказья и Иран..., с. 37, прим. 7).

6 См. **Ф.И.Тер-Мартиросов**, Храмовое святилище Ширакавана и типология античных святилищ Великой Армении, "IV Международный симпозиум по армянскому искусству. Тезисы докладов", Ереван, 1985, с. 260-261.

7 См. **А.И.Комеч**, Архитектура, "Культура Византии, IV - первая половина VII в.", отв. ред. З.В. Удальцова, М., 1985, с. 576-577.

8 См. **К.Ованнесян**, Урартские корни древнеармянского купольного зодчества, "II Международный симпозиум по армянскому искусству" (II МСАИ), (отдельный оттиск доклада), Ереван, 1978.

9 См. **С.С.Аревшатян**, Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ереван, 1973.

10 См. Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն: Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին, աշխարհաբար բարգմ. և ծանոթագր. Բ.Ուլուբաբյանի, քննբ. բնագիրը Գ.Տեր-Ավետյանի և Ստ.Մալխասյանցի, Երևան, 1982, էջ 380-381. Год начала работ совпадает со временем победного возвращения Ваана Мамиконяна в Айрарат летом 484 г. (см. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Երևան, 1984, էջ 200).

11 Датируется согласно строительной надписи. Уточнение датировки: **А.М.Высоцкий**, Церковь в Текоре и ее строительная история, "II МСАИ. Сборник докладов", Ереван, 1978, с. 43-50.

12 См. **Н.Я.Марр**, Ереруйкская базилика. Армянский храм V-VII вв. в окрестностях Ани, Ереван, 1968, с. 24-28.

13 Например, Циранавор в Парпи. К сожалению, ни одна из них не имеет документированной датировки.

14 См. **М.Асратян**, Амарас, М., 1990; Մ.Հասրաթյան, Ամարասի ճարտարապետական համալիրը, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1975, 5, էջ 35-52.

15 См. Մ.Մ.Հասրաթյան, Հայկական ճարտարապետությունը և պատմաշխարհագրական ու դեմոգրաֆիկ գործոնները, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (ՊԲՀ), 1996, 1-2, էջ 171; **L.K.Moeller**, Architectural Style as an Expression of National Integrity, "Terzo simposio internationale di arte Armena, Atti", S.Lazzaro, Venice, 1984, p. 433 и др.

16 По предположению Н.Гарсоян, двух последовательных соборов, созванных католикосом Бабкеном I в 491 г. В Вагаршапате и в 505/6 г. в Двине: **N.G.Garsoian**, Was there a Council Val'ars'apat in 491 A.D.?, "International Conference "Armenia and Christian Orient", Thesis of Reports", Yerevan 1998, pp. 62-63.

17 См. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, էջ 211; Ե.Պետրոսյան, Հայ եկեղեցու պատմություն, I, Հաղրատավաճք, Ս.Էջմիածին, 1990, էջ 49-50.

18 Не оказалось по началу особым препятствием для этих связей и решения Халкидонского собора. Подчинение его актами Кесарийской кафедры Константинополю, – это стало главной причиной разногласий армянской церкви с константинопольской (см. **И.Адонц**, Армения в эпоху Юстиниана, Ереван, 1971, с. 358-359), – предположительно могло оказаться причиной корректировки отношений с греческими областями в пользу преимущественного общения во второй половине V в. с киликийско-исаврийским регионом – единственным в Малой Азии, оставшимся под юрисдикцией Антиохии, а также укрепления связей с сирийской церковью.

19 О строительной технике Армении и кладке, именуемой "мидис", см. Թ.Թորամանյան, նշվ. աշխ., հ.I, էջ 131-141; **О.Х.Халпахчьян**, Строительные традиции народных мастеров Армении, "Архитектурное наследство" (АН), 1953, 3, с. 36-73; Վ.Մ.Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 104-108.

20 **Витрувий**, Десять книг об архитектуре, пер. Ф.А.Петровского, М., 1936, Кн. 2, 7, с. 51.

21 Там же. Особое развитие, с характеристикой, подобной средневековой армянской кладке, римская каменно-бетонная техника получила на юге и западе Малой Азии еще во II-III вв. н.э. (см. **D.Talbot Rice**, The Great Palace of the Byzantine Emperors, Second report, Edinburg, 1958, p. 82-83, Pl. 24-29).

22 В.М.Арутюнян видит отличие кладки мидис от римской в более активной роли камня (см. Վ.Մ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 105). Однако это заключение вызвано плохим пониманием римской техники, сводимой автором к созданию сплошных известково-бетонных стен с облицовкой их камнем или кирпичом. В реальности римская техника была разнообразнее, ее облицовка обычно выкладывалась заранее, составляя опалубку для заливки поверх внутренних слоев колотого камня (см. **О.Шуази**, Строительное искусство древних римлян, пер. А.А.Сапожниковой и В.Н.Калиш, М., 1938, с. 16-23).

23 См., в частности: **А.Л.Якобсон**, Армения и Сирия. Архитектурные сопоставления, ВВ, 1976, 37, с. 193. Р.Краутхаймер считал это совпадением провинциального развития римской кладки (см. **R.Krautheimer**, Early Christian and Byzantine Architecture, Harmondsworth, 1965, p. 229).

24 На эту разницу, как на отражение своеобразия армянской архитектуры, указывал, в частности, А.Л.Якобсон. "Конечно, принципиальное различие между сводчатыми армянскими базиликами и сирийскими трехнефными базиликами с деревянным покрытием... слишком велико, чтобы ставить рядом и те и другие, но все же следует признать, что армянские зодчие – строители сводчатых базилик – вырабатывали их формы, исходя из архитектуры Сирии, восприняв оттуда самую планировку базилик", – считает он (**А.Л.Якобсон**, Армения и Сирия, с. 200).

25 См. **M.Restle,** Studien zur fruhbyzantinischen Architektur Kappadokiens, "Tabula Imperii Byzantinin (Wien)(TIB), Bd.3, 1979, I, SS. 137-141. Такая же техника встречается и в других регионах Византии, в частности, Гауране. Подобной кладкой выложены стены мартирия Св. Евфимии в Константинополе.

26 См. **А.Л.Якобсон**, Армения и Сирия, с. 194. Это распространенное мнение в последнее время находит место и в научно-популярной литературе (см. **И.Бусева-Давыдова**, Искусство стран византийского круга Армении, "Энциклопедия для детей", т.7, Искусство, М., 1997, с. 214-216).

27 См. **R.Krautheimer**, op. cit, p. 129.

28 Правда, указывая на явные малоазийские параллели, исследователь считал приводимые образцы, в частности, исаврийский храм Ходжа Калеси, или восточную церковь Алахан-монастыря, родственной сирийским храмам и в итоге делал заключения о главенстве сирийских истоков армянской традиции (см. **Н.Я.Марр**, Ереруйкская базилика, с. 32-33). Для А.Л.Якобсона также культурные или архитектурные связи Армении с Малой Азией служат дополнительным аргументом в пользу сирийского влияния (см. **А.Л.Якобсон**, Армения и Сирия, с. 193-194, 200).

29 **Н.Я.Марр**, Ереруйкская базилика, с. 29-30. Ярким выражением того же мнения являются следующие высказывания: "Подобно тому, как письменность и первые литературные произведения были внесены в Армению первыми проповедниками христианства на Востоке – сирийцами и местными деятелями сирофилами, так и первые архитектурные памятники носят чистосирийский характер с выступающими иногда и местными ираносасанидскими чертами (особенно в орнаментации). Безусловно следует отказаться от мысли, что первыми насадителями христианского зодчества в Армении были византийцы" (**И.А.Орбели**, Армянское искусство, "Новый энциклопедический словарь", под ред. Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона, т. СПб, 1911, с. 665); "Всеобщее распространение христианства, пришедшего в Армению и Грузию из соседней Сирии, вызвало интенсивное строительство храмов" (**А.Л.Якобсон**, Взаимоотношения и взаимосвязи армянского и грузинского средневекового зодчества, "Советская археология" (СА), 1970, 4, с. 42; см. также: **Его же**, Армения и Сирия, с. 193-194, 206).

30 **А.М.Высоцкий**, Страны Закавказья и Иран..., с. 40. Об архитектуре византийской и иранской частей Северной Месопотамии см. **H.Hellenkemper**, Kirchen und Klöster in der Nördichen Euphratesia, "Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens", Festschrift für F.K.Dörner, Bd. I, Leiden, 1978, SS. 389-414; **G.Wießner**, Nordmesopotamische Ruinenstatten, "Göttinger Orientforschunger", II, Reihe, Bd.2, Wiesbaden, 1980; **M. van Berchem, J.Strzygowski**, Amida, Heidelberg, 1910; **G.L.Bell**, The Churches and Monasteries of the Tur Abdin, "Amida", Heidelberg, 1910, SS. 224-261; **J.L.Leroy**, L'état présent des monuments chrétiens du Sud-Est de la Turque (Tur Abdin etenvirons), "Académie des inscriptions et belles-lettres", (1968), Paris, 1969, pp. 478-493; и др.

31 См. Վ.Մ.Հարությունյան, նշվ. աշխ., գծ. 46 (բան Մ.Մ.Հասրաթյանի), 47; **T.Methews**, Early Churches of Constantinople. Architecture and Liturgy, Univ. Park and London, 1971, Fig. 5, 8 и др.

32 См. **J.Lassus, G.Tchalenko**, Ambons syriens, "Cahiers archeologiques" (Paris), 1951, 5, pp. 75-124.

33 См. **М.Асратян**, Архитектура грузинских и армянских церквей с прямоугольным внутри алтарем, Тбилиси, 1977.

34 См. **М.Акопян**, Церковь Циранавор Аштарака и ее основные строительные этапы, "Ушардзан", 2, Ереван, 1993, с. 22-37, черт. 1, 4.

35 См. **F.Hild, H.Hellenkemper, G.Hellenkemper-Salies**, Kommagene – Kilikien – Isaurien, "Reallexikon zur Byzantinischen Kunst" (Stuttgart), Bd.IV, 1984, SS. 218-221, Abb. 15; **E.Herzfeld, S.Guyer,** Meriamlik, und Korikos, op. cit., SS. 150-154.

36 См. в частности, **М.Акопян**, указ. соч.

37 Приходится только сожалеть, что в таком неприглядном виде недавно отреставрирована, точнее, перестроена Касахская базилика.

38 См. **Н.М.Паглазова**, Архитектурные связи раннесредневековой Армении и Византии на примере Текорского храма, "XVIII Международный конгресс византинистов. Резюме сообщений", М., 1991, с. 843-844.

39 См. **F.Hild,H.Hellenkemper, G.Hellenkemper-Salies**, op. cit., S. 244, Abb. 26.

40 См. **R.Krautheimer**, op. cit., p. 80, Fig. 27.

41 См. **H.C.Butler**, Early Churches in Syria, ed. and compl. By E.B.Smith, Princeton, 1929, pp. 71-72, 94-96, 158, Ill. 98, 169, 193M.

42 См. **А.М.Высоцкий**, Страны Закавказья и Иран, с. 49-50

43 См. **G.Koch,** Probleme des nordmesopotamischen Kirchenbaus die Längstonnenkirchen im Tur 'Abdin, "Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst", Bd.6, Wiesbaden, 1982, S. 117 ff.; **G.Wießner**, Christliche Kulturbauten im Tur Abdin. Teil II, "Cöttinger Orientforschungen", II, Reihe, Bd.4, Wiesbaden, 1982. Очевидность поздней перестройки основана не только на автономном характере пилонов, вне связи со стенами, но и на их возведении в другой, каменно-кирпичной византийской технике.

44 Общие черты этих памятников, отмечая обусловленность подобием строительной техники и декоративным убранством, указывались в литературе (см. **Н.М.Паглазова**, ук.соч.).

45 См. **F.Hild, H.Hellenkemper**, Kilikien und Isaurien, TIB, Bd.5, 1990, 2, Abb. 176 (Ferhatli), 31-34, (Akören I); **M.Gough**, Anazarbus, "Anatolian studies" (Ankara), vol. II, 1952, pp. 116-118.

46 Отмеченные каппадокийские постройки см. **M.Restle**, op. cit., TIB, Bd.3, 1979, 2, Plane 7-9, 12, 14-15, 16-19, 20-21, 27-29, 35-38, 39-41, 42-44 und Abb, 3, 11, 17-18, 41, 52, 110, 132, 134.

47 **J-L.Biscop et J.-P.Sodini**, Qalat Semân en chevets à colonnes de Syrie du Nord, "Syria", 61, 1984, 3-4, pp. 267-330.

48 См. **F.Hild, H.Hellenkemper**, op. cit., Abb. 176, 31-34, 135.

49 См. **M.Restle,** op. cit., TIB, Bd.3, 1979, 2, Plane 15, 41.

50 См. **H.Fild, H.Hellenkemper**, op. cit., Abb. 335.

51 См. там же, илл. 332-334.

52 См. **M.Gough,** op. cit., Fig. 8.

53 См. **F.Hild, H.Hellenkemper**, op. cit., Abb. 322-323, S. 369.

54 См. **P.Cuneo**, La basilique de Tsitsernavank (Cicernavank) dans le Karabach, "Revue des études arméniennes", N.S., 1967, 4, pp. 203-216, Fig. 10, 11; Մ.Մ.Հասրաթյան, Ծիծեռնավանք, ՊՄՀ, 1980, 2, էջ 39-57.

55 См. **S.Hill,** The Early Christian Church at Tomarza. Cappadocia, "Dumbarton Oaks papers" (Washington, D.C.),1975, 29, pp. 149-164; **C.Mango**, Isaurian builders, "Polychronion", Festschrift F.Dölger zum 75. Geburstag, Ed. By P.Wirth, Heidelberg, 1966, pp. 358-365. Ранее считалось особо значительным сирийское влияние в Малой Азии (в Киликии и Лакаонии), и Сирия считалась единственной областью на Востоке с доминирующим искусством (**H.C.Butler**, op. cit., p. 263).

56 См. **M.Restle**, op. cit., TIB, Bd.3, 1979, 1, SS. 168-169.

57 См. **J.-P.Sodini**, Un type particulier d'acanthe à Qual'at Sem'an les feuilles à limbre recreusé "en cuiller", pp. 113-132; **A.Naccache** et **J.-P.Sodini**, Le décor architectural en Syrie byzantine, "Archeologie et histoire de la Syrie", II, 1989, pp. 477-490.

58 Об общности армянского, грузинского и албанского архитектурного творчества и необходимости совместного изучения зодчества этих стран см. **А.Л.Якобсон**, Взаимоотношения и взаимосвязи армянского и грузинского средневекового зодчества, с. 41-53 и др.

59 "Роль Армении особенно велика в процессе христианизации народов Кавказа, в их общении с культурными ценностями Христианского Востока, в трансформации достижений новой христианской цивилизации" (Պ.Մ.Մուրադյան, Կովկասյան մշակութային աշխարհը և Հայաստանը. ARMENO-GEORGICA, ՊՄՀ, 1996, 1-2, էջ 135 (с рус. резюме)).

60 См. **А.И.Комеч**, Древнерусское зодчество конца X – начала XII вв., М., 1987, с. 6-7.

61 См. **T.Methews**, Religious Organization and Church Architecture, "The Glory of Byzantium", op. cit., p. 27.

62 Отражение черт константинопольской школы путем ориентации армянских зодчих на важнейшие ее образцы, особенно на собор Св. Софии усматривается в крупнейших храмах Армении; **J.M. Thierry**, Les influences byzantines sur l'art Arménien, "Jahrbuch der Östereichischen Byzantinistik" (Wien), 1982, 32, SS. 237-242; **A.Ghazarian**, Tetraconches with Corner Niches: Function and Symbolism, "Acts, 18th International Byzantine Congress. Selected Papers: Main and Communications. Moscow, 1991", vol.3, Shepherdstown, 1996, pp. 464-475; **А.Ю.Казарян**, Копирование в средневековье и современности (на материале армянской архитектуры), "Копирование в европейском искусстве", под общ. ред. Г.И.Вздорнова, М., 1998, с. 30-43).

63 См. **А.Ю.Казарян**, Ротонда Воскресения и иконография раннесредневековых храмов Армении, "Восточнохристианский храм. Литургия и искусство", ред. сост. А.М.Лидов, СПб, 1994, с. 107-120.

Алексей Лидов
(Москва)

ПЛИНДЗАХАНК – АХТАЛА. ИСТОРИЯ МОНАСТЫРЯ, КТИТОР И ДАТИРОВКА РОСПИСИ

Росписи церкви Богоматери в монастыре Ахталы – самый значительный памятник средневековой монументальной живописи на территории Армении. Большое значение росписей было отмечено еще исследователями XIX в., но до последнего времени они практически не изучались[1]. Цель настоящей работы – анализ связанных с памятником письменных источников. Можно выделить две основные группы таких источников. Первую группу составляют свидетельства, позволяющие реконструировать историю ахтальского монастыря и конкретную духовную среду, в которой возникли росписи. Вторая группа источников характеризует личность ктитора росписи, по всей видимости, принимавшего активное участие в составлении иконографической программы и формировании живописной мастерской. Сопоставление прямых и косвенных исторических свидетельств позволяет довольно точно датировать росписи. В целом исследование письменных источников способно прояснить историко-культурный контекст выдающегося и совершенно своеобразного памятника, стоящего особняком в ряду средневековых росписей Кавказа. Кроме того, такое исследование углубляет наши знания о культуре армян-халкедонитов, вызвавшей к жизни росписи Ахталы[2].

1. История монастыря

Монастырь Ахтала расположен в ущелье реки Дебед недалеко от города Лори, одного из древних центров Северной Армении. В этом пограничном с Грузией регионе, носившем название Ташир-Дзорагет, исторически переплетались армянская и грузинская традиции[3]. В разные эпохи область входила в состав грузинского царства, но вместе с тем она была оплотом армянской культуры, в близком соседстве с Ахталой находятся такие известные монофизитские монастыри, как Ахпат, Санаин, Одзун. Сильные халкедонитские настроения здесь сталкивались с наиболее консервативными проявлениями армянской церкви, в условиях повышенной опасности занимавшей непримиримую позицию по отношению к иноверцам. Эта ситуация обострилась на рубеже XII-XIII вв., когда областью владели братья – монофизит Закарэ и халкедонит Иванэ Мхаргрдзели из княжеского рода Захаридов[4].

Полуразрушенный монастырь размещается на плоской вершине высокого утеса, у основания которого виден заброшенный старинный рудник. Неприступность места подчеркивают мощные крепостные стены и монастырские ворота с башней. Возникновение крепости относят к X в., когда она входила в оборонительную систему царства Кюрикидов, контролируя проходы в ущелье реки[5]. Внутри крепости помимо

главного храма находятся небольшая зальная церковь св. Василия и руины двухэтажного жилого корпуса. Вокруг монастыря на разном расстоянии располагаются четыре маленькие церкви-часовни, посвященные Троице, апостолам, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту. Своим происхождением они связаны с ахтальской обителью. Церковь апостолов, поставленная настоятелем монастыря, точно датируется по ктиторской надписи серединой XIII в[6]. Архитектурные формы других построек также говорят об эпохе зрелого средневековья.

Монастырь Ахтала первоначально назывался Плиндзаханк (в переводе с армянского "медная руда"), так как находился в ближайшем соседстве с известным рудником, где с древнейших времен добывались различные металлы. Под именем Плиндзаханк монастырь несколько раз упоминается у армянских историков XIII в. Киракоса Гандзакеци[7], Вардана Великого[8], Степаноса Орбеляна[9]. Кроме того, название встречается в эпиграфических памятниках[10] и колофонах рукописей[11].

Впервые назавание Плиндзаханк появляется в надписи на хачкаре, поставленном на подступах к ахтальскому монастырю. В переводе с древнеармянского она гласит: "Я, Мариам, дочь Кюрикэ, воздвигла сию святую Богородицу Плиндзаханка. Кто почитает, помяните нас в молитвах в лето 637 (1188)"[12]. Мариам из династии Кюрикидов, в течение полутора столетий правившей Ташир-Дзорагетом, известна в истории. Страстная приверженица армянской монофизитской церкви, она одаривала монастыри этого края. По ее заказу возвели большой гавит в Ахпате и церковь в Кобайре. "Богородица Плиндзаханка" была одной из таких построек. Надпись на хачкаре доказывает, что в XII в. Плиндзаханк существовал как монофизитский монастырь. Но остается открытым вопрос, является ли 1188 г. только датой строительства храма в честь Богоматери или временем основания всей обители.

Важнейшие сведения по истории Плиндзаханка сообщает Киракос Гандзакеци: "Умер и Иванэ, брат Закарэ, и был похоронен в Пхиндзаанке, у входа в построенную им самим церковь; он отнял ее у армян и превратил в грузинский монастырь"[13]. В слова "у армян" и "грузинский" Киракос Гандзакеци вкладывает не этнический, а конфессиональный смысл; точно так же армянина, перешедшего в халкедонитство, он в своей "Истории Армении" называет "грузином", имея в виду его новую принадлежность грузинской церкви[14]. Из приведенной цитаты ясно, что правитель края Иванэ Мхаргрдзели передал монастырь в руки халкедонитов, построил храм, при входе в который затем был погребен. Таким образом Плиндзаханк перешел к халкедонитам до смерти Иванэ, случившейся в 1227 или 1231 г[15]. Упоминаемой Киракосом Гандзакеци церковью, несомненно, является главный храм Ахталы, отличающийся от построек Мариам Кюрикэ огромными размерами и грузинским характером декора. Возможно, халкедонитский храм Богоматери был поставлен на месте прежней монофизитской "Богородицы Плиндзаханка". На это указывает лингвистическая форма древнеармянской фразы Киракоса Гандзакеци, подразумевающей скорее не новое строительство, но перестройку, возобновление[16].

Сведения по ранней истории ахтальского монастыря дополняет Степанос Орбелян. В его труде рассказывается, что в 1216 г. Иванэ хранил в Плиндзаханке захваченный в военном походе крест-реликварий с частичкой крестного древа, некогда принадлежавшей армянской монофизитской церкви[17]. Представители этой церкви просили вернуть драгоценную реликвию. Для окончательного решения вопроса о судьбе креста Иванэ устраивает в городе Двине специальное судебное разбирательство, в котором помимо крупных феодалов приняли участие представители трех

основных религий Закавказья. Халкедонитская церковь была представлена грузинским великим Чкондиделом (епископом Мартвили), настоятелями Вардзии и Плиндзаханка, монофизитов – армянскими епископами Ани, Бджни и Ахпата. Кроме того, от мусульманского духовенства присутствовали кадии Тифлиса, Ани и Двина. Для нас особенно интересно появление в числе трех избранных халкедонитских иерархов настоятеля Плиндзаханка, свидетельствующее, что к 1216 г. монастырь не только принадлежал халкедонитам, но и обладал высоким статусом. Вероятно, уже в период строительства главного храма монастырь задумывался как религиозный центр халкедонитов Северной Армении. Знаменательно, что в алтарной апсиде была сделана предназначенная исключительно для архиерейского богослужения ниша сопрестолия или горнего места, отсутствующая в других халкедонитских церквах Северной Армении.

Роль монастыря как крупного культурного центра подтверждают и колофоны двух армянских рукописей, созданных в Плиндзаханке в первой половине XII в. Поскольку эти ценнейшие для истории Плиндзаханка источники никогда не публиковались на русском языке, приведем их полностью[18].

Первый колофон завершает рукопись 1227 г. с текстом "Слов Григория Нисского": "В лето 6735 (1227 г.) вечного летоисчисления была переписана и завершена сия книга епископа Григория Нисского с древних, отобранных и хороших рукописей, написанных переводчиками, рукою грешного и недостойного отшельника Симеона в нашей стране армянской, близ Лори, в монастыре, который называется Сплендзахан [и находится] под покровительством святой Богородицы, в княжение атабека Иванэ, строителя этого монастыря, которому да даст Господь долгой жизни вместе с сыновьями.

Итак, умоляю, кто прочтет или будет переписывать, удостойте меня упоминания. А кто помянет, да будет помянут Господом"[19].

Второй колофон сохранился в рукописи 1248 г. "Первооснов теологии" Прокла Диадоха: "Перевод книги, которая является собранием и вершиной богословия философа платоника Прокла Диадоха, [выполнен] рукою недостойного... Симеона с грузинского языка на армянский язык в стране армянской, в монастыре грузинском, который называется Плиндзаханк, в году вечного летоисчисления 6756 (1248 г.). Умоляю вас, о братья, ибо с великими трудами я перевел. Во-первых, потому что не был я достоин такого служения, так как опутан был грехами. Во-вторых, потому что был я очень старым и ослабшим глазами и умом, и силою, так как мне было 60 лет. Но поскольку сия [книга] не была переведена на наш язык, хотя является матерью богословия. Мовсес изучил ее содержание и создал свое богословие. И Дионисий Ареопагит, и Иротеос все свои сочинения написали на ее основе. Так же и Григорий Богослов говорит в своем богословии об этой [книге]. И все новые богословы свои сочинения основывали на этой [книге]. Сия [книга] является основой и корнем и матерью всего, из этой [книги] взяли все они всё. Но поскольку они показали лишь малые части, то я потому перевел, чтобы не было недостачи в ней у нашего народа.

Итак, умоляю, кто прочтет или сделает копию, помяните в молитвах, и добавленную мною маленькую часть перепишите, и не оставляйте ничего из этой [книги]. Попросите Христа за вардапета Мхитара, умоляю"[20].

Колофоны свидетельствуют об очень высоком уровне духовной культуры монастыря, в котором на протяжении многих лет велась большая работа по переводу с грузинского на армянский богословских текстов. Широта познания Симеона Плиндзаханкеци, указание на "древние, отобранные и хорошие рукописи", заставляет предположить существование в монастыре крупной библиотеки. Свою деятельность Симеон понимает как служение армянской культуре. В памятных записях он неоднократно подчеркивает, что переводы сделаны "в нашей стране армянской", "чтобы не было недостачи в ней у нашего народа". Как показал Н.Я.Марр, сравнивавший грузинский и армянский переводы неоплатонического трактата Прокла, Симеон вносит в текст характерные добавления, делающие книгу более понятной армянскому читателю[21]. Пребывание в халкедонитском Плиндзаханке не связано для Симеона с утратой национального самосознания, напротив, в этом "монастыре грузинском" он работает для армянской среды[22]. Глубоко личные по тону записи раскрывают психологию и мировоззрение армянина-халкедонита, возможно, уже монашествовашего в Плиндзаханке в период создания росписей.

Творчество Симеона Плиндзаханкеци было подробно исследовано Н.Акиняном, который выявил еще несколько его переводов. В числе этих переводов были сочинения Иоанна Дамаскина и Иоанна Лествичника, а также октоих православной церкви. Интересно, что "Лествицу" и октоих Симеон перевел вместе с иеромонахом Минасом, армянином-халкедонитом из Трапезунда[23]. Минас переводил с греческого в Трапезунде, Симеон – с грузинского в Плиндзаханке. В рукописи "Лествицы" специальный колофон отмечает место, с которого начал переводить "смиренный отец Симеон". По мнению Н.Акиняна, в переводе октоиха участвовал и армянин-халкедонит Карапет из Константинополя[24]. Приведенные факты говорят о религиозных и культурных связях Плиндзаханка с армяно-халкедонитскими общинами за пределами Кавказа. Монастырь в первой половине XIII в. был органичной частью единого армяно-халкедонитского мира, подлинное значение которого с трудом восстанавливается по разрозненным, случайно уцелевшим фрагментам.

Перевод октоиха позволяет поставить вопрос о богослужебном языке Плиндзаханка. Армяне-халкедониты с древнейших времен служили литургию на родном языке, обладая этим правом даже в греческих монастырях христианского Востока[25]. Однако, в XIII в., вероятно, не все церковные тексты существовали на армянском, и некоторая часть богослужения велась на грузинском и греческом языках[26]. В этой связи и возникла необходимость в армянском переводе октоиха, осуществленного, как предполагает Н.Акинян, в первом или втором десятилетии XIII в. по заказу ктитора монастыря Иванэ Мхаргрдзели[27]. В целом переводческая деятельность "иерея Симеона", служившего литургию в главном храме Плиндзаханка, дает уникальную возможность приобщиться к той духовной среде, в которой появились росписи Ахталы.

Дополнительные сведения по истории Плиндзаханка, относящиеся к середине XIII в., содержат связанные с монастырем эпиграфические памятники. Наиболее интересная надпись находится на хачкаре вблизи монастыря: "Воздвигнут сей крест во спасение Авага, в настоятельство Амазаспа и цинамдзгварство Петра, в год армянского летоисчисления 693 (1244)"[28]. Все три имени известны истории. Петр был цинамдзгваром, или, в переводе с грузинского, настоятелем Плиндзаханка. Он построил около монастыря часовню апостолов с большой грузинской надписью над входом, где назначает для своего поминовения "следующий день праздника двенадцати апостолов" и указывает, как надо выбирать настоятеля[29]. В этой надписи еще раз называется "патрон атабек Аваг", сын Иванэ Мхаргрдзели и правитель края в середине XIII в., выделявший Плиндзаханк среди других халкедонитских монастырей. Как сообщают Киракос Гандзакеци и Вардан Великий, в 1250 г. Аваг "был погребен в Пхиндзаанке, в склепе отца своего Иванэ"[30]. По всей видимости, именно Авагом был сооружен

пышный притвор главного храма Ахталы, ставший фамильной усыпальницей этой ветви Захаридов.

Наиболее странный персонаж армянской надписи на хачкаре – настоятель Амазасп, монофизитский епископ монастыря Ахпат, расположенного рядом с Ахталой. Примечательно, что Петр и Амазасп упоминаются вместе и в надписи 1247 г. из армянского монастыря Матосаванк, говорящей о строительстве церкви "под благословением Богородицы Пхиндзаанка"[31].

Столь тесная связь халкедонитского и монофизитского священнослужителя должна объясняться особыми причинами. Возможно, она была отражением конкретной политики Авага, стремившегося сблизить главные монастыри двух конфессий и тем самым снять остроту религиозных споров в своих землях.

С XIV в. название "Плиндзаханк" исчезает из исторических источников. В 1438 г. впервые упоминается деревня Ахтала, ставшая собственностью грузинского католикосата в Мцхета. В начале XVIII в., по свидетельству Вахушти Багратиони, монастырь был оставлен, а при Атенском Сионе существовало подворье епископа Ахтальского[32]. В 1802 г. повелением Александра I церковь восстанавливается и превращается в главный религиозный центр проживающих в Закавказье греков, которые до сих пор каждый год 21 сентября съезжаются со всех концов страны на церковный праздник "Рождества Богоматери".

2. Ктитор Иванэ Мхаргрдзели

Сведения об Иванэ Мхаргрдзели содержатся практически у всех армянских и грузинских историков XIII в., в многочисленных эпиграфических памятниках и колофонах рукописей. Без преувеличения можно сказать, что он был одним из главных героев эпохи, вместе со своим старшим братом Закарэ прославившим правление царицы Тамары и возродившим на отвоеванных у сельджуков землях армянскую государственность. К сожалению, об Иванэ Мхаргрдзели до сих пор не существует специального исследования. Предлагаемый очерк написан на основе исторических источников и научных работ, в которых анализируется деятельность всей семьи Мхаргрдзели[33].

О происхождении династии Захаридов, некоторые представители которой носили родовое имя Мхаргрдзели (Долгорукие), рассказывают Киракос Гандзакеци и Вардан Великий[34]. Из сообщений армянских историков ясно, что прадед Иванэ "отделился от курдов племени Бабира", переселился в Северную Армению, где стал вассалом армянских царей из династии Кюрикидов, правившей в X – начале XII вв. Ташир-Дзорагетом. Он получил во владение крепость Хожорни и принял христианство в армянской монофизитской церкви. Вероятно, первые Захариды породнились с Кюрикидами. По крайней мере, Закарэ и Иванэ в надписи монастыря Агарцин указывают на родственную связь с этой армянской ветвью Багратидов[35].

После распада государства Кюрикидов в XII в. Захариды перешли на службу к грузинским царям, от имени которых они управляли некоторой частью армянских земель. Их положение при грузинском дворе значительно укрепилось в 1177 г., когда Саргис Мхаргрдзели во время восстания феодалов встал на сторону царя Георгия III.

Однако подлинный расцвет этого рода наступил в правление царицы Тамары (1184-1213), назначившей Саргиса Мхаргрдзели на важнейшую должность амирспасалара (главнокомандующего). В 1191 г., через несколько лет после смерти отца, титул амирспасалара унаследовал старший сын Закарэ, доказавший свою преданность Тамаре во время мятежа бывшего мужа царицы Юрия Боголюбского. Тогда же был приближен и младший брат Иванэ Мхаргрдзели, получивший должность мсахуртухуцеса (управляющего двором) и введенный в дарбази (высший совет). Грузинский современник так повествует об этом событии: "К ним обратила взоры Тамара, – это тоже богу доверила она, – и пожаловала их и дала Захарии милостиво должность амирспасалара, а младшему по годам Иванэ – должность мсахуртухуцеса. Эти люди достойны были быть людьми: хотя они по вере были армяне, но зато всячески почитали православие"[36].

Трудно сказать, почему Тамара доверила высшие посты в государстве монофизитам. Но, несомненно, она не ошиблась в выборе. Заменив царицу во главе грузино-армянского войска, Закарэ и Иванэ стали одну за другой одерживать блестящие победы, присоединяя к Грузии новые земли, усмиряя мусульманские эмираты, добывая огромное богатство. "Они отличались большой отвагой в боях: завоевали и взяли себе множество областей армянских, которыми владели персы и мусульмане, – гавары, расположенные вокруг моря Гегаркуни, Ташир, Айрарат, город Бджни, Двин, Анберд, город Ани, Карс, Вайоцдзор, область Сюнийскую и близлежащие крепости, города и гавары"[37]. В конце XII – первом десятилетии XIII вв. редкий год проходил без военного похода. Иванэ разделял все успехи брата. Лишь однажды под городом Хлатом он случайно попал в плен. Но даже из этого малоприятного события братья сумели извлечь политические выгоды, выдав дочь Иванэ замуж за хлатского эмира и тем самым установив с государством Шахарменов добрососедские отношения.

К началу XIII в. была освобождена большая часть коренной Армении. Об этом братья торжественно заявляют в армянской надписи монастыря Ованаванк: "Милостью благодетельного Бога, в царствование Тамар, дочери Великого Георгия, по летоисчислению рода Торгома в 649 (1200). Мы, родные братья Закарэ и Иванэ, сыновья великого Саргиса, сына старшего Закарэ, когда взошел свет милостей Божьих, и посетил он страну армянскую, и сделал нас, бессильных, мощными в битве против врагов креста Христова, и упразднил их могущество и давнее насилие, и освободилась страна Араратская от тяжелого гнета служения им..."[38].

На освобожденных армянских землях, которые царица Тамара передала Закарэ и Иванэ Мхаргрдзели, возникло несколько княжеств, управляемых только представителями династии Захаридов и тесно связанных между собой. Захаридская Армения, входившая в состав грузинского царства, обладала значительной автономией, выразившейся в наследственном характере власти, в судебном и налоговом иммунитете[39]. Как свидетельствует одна из надписей, эти земли Закарэ и Иванэ называли "собственным наследием предков наших"[40]. Другая надпись из церкви Закарэ в городе Ани, отвоеванном в 1199 г. и вновь приобретшем статус столицы Армении, провозглашает братьев "царями армянскими"[41]. У Мхаргрдзели были вассалы, среди которых выделялись феодальные семейства Прошянов, Вачутянов, Орбелянов, получавшие в награду за службу земли и непосредственно подчинявшиеся сюзеренам. В целом административная структура Захаридской Армении как бы в уменьшенном виде копировала устройство грузинского царства[42].

Большое внимание Закарэ и Иванэ уделяли укреплению христианской церкви, которой отдавалась значительная часть огромной военной добычи. "Они [заново] построили множество монастырей, издавна разоренных грабителями Измаила; заново восстановили церкви, и сословие священнослужителей стало процветать; были построены и новые монастыри и церкви [там], где исстари не было монастырей"[43]. При

этом Закарэ покровительствовал армянской монофизитской церкви, Иванэ – халкедонитской.

Переход Иванэ в халкедонитство, произошедший на рубеже XII-XIII вв., поразному оценивался грузинскими и армянскими историками. По словам историка царицы Тамары, "Иванэ был прекрасным знатоком священного писания, в силу чего постиг он кривизну веры армян, перекрестился и стал истинным христианином"[44]. Иную трактовку находим у Киракоса Гандзакеци: "Еще более возросли [права] грузин, ибо Иванэ впал в ересь халкедонскую, в которую повержены были грузины, ибо он, очарованный царицей, которую звали Тамар, дочерью Георгия, полюбил славу людскую более, чем славу божью; а Закарэ остался верен православию, которое исповедуют армяне"[45].

Подробный, хотя и полулегендарный рассказ об этом событии принадлежит грузинскому автору "Истории и восхваления венценосцев"[46]. При дворе царицы Тамары с участием грузинского католикоса и представителей монофизитской церкви состоялся спор об истинной вере, в котором победили грузины. "Смущенные армяне отправились в палату братьев Мхаргрдзели. Министр двора Иванэ говорит брату своему, военному министру Закарэ: "Я не хотел прения с ними, грузины держатся высокой веры; что же нам мешает принять правую веру и креститься от Грузии?". Он ответил: "Знаю, брат, что вера грузинская – правая вера, но пусть взыщется с того, кого будут судить в день Страшного суда, я не воссоединюсь с грузинами!". Выслушав это, Иванэ сказал: "Удивляюсь мудрости твоей, ты не хочешь того, что лучше; я не могу согласиться с тобой, принимаю крещение [и обращаюсь] в грузинскую веру". И к чему много говорить? Пришел и крестился в нашу веру рукою католикоса Иоанна. С ним вместе крестилось многое множество армян, которые радовались. Закарэ же остался в своей вере"[47].

Конфессионально тенденциозные оценки писателей XIII в. не скрывают того факта, что переход Иванэ в халкедонитство явился событием исторического значения. Он был определен не только знанием священного писания или чарами царицы Тамары, но и политическими причинами, "славой людской", по точному выражению Киракоса Гандзакеци. Один из двух полководцев грузино-армянского войска должен был стать халкедонитом, взявшим на себя роль посредника между грузинской и армянской средой, стремящегося к единению грузинского царства перед лицом врага. Усиление халкедонитства в Армении объективно способствовало такому единению, ибо снимало последнюю преграду, разделявшую два христианских народа. Сознательный характер политики подтверждает факт освобождения проживающих в Армении халкедонитов от налогов. По словам историка, Закарэ и Иванэ "особенно почитали грузин, и [последние] были свободны от податей во всех их городах"[48].

Если Иванэ всячески поддерживал армяно-халкедонитскую церковь, то Закарэ внутри монофизитской церкви проводил активную политику реформ, направленную на сближение армянской и грузинской богослужебной практики. Перед консервативной антигрузински настроенной частью армянского духовенства стояла реальная угроза обращения и второго правителя страны в халкедонитство, что очень помогало политике компромиссов и сотрудничества. Пребывая в разных конфессиях, но оставаясь очень близкими людьми и единомышленниками, братья могли с большим успехом осуществлять работу по духовному объединению своих земель.

Знаменательно, что перешедший "в грузинскую веру" Иванэ продолжает принимать активное участие в делах армянской монофизитской церкви. После собора

монофизитской церкви в Ани, когда Закарэ изгнал из епархий непокорных консервативных епископов, халкедонит Иванэ демонстративно защитил их, разрешив вернуться. В 1213 г. наиболее почитаемый армянский священнослужитель эпохи Мхитар Гош написал завещание, в котором поручил халкедониту Иванэ заботу о монофизитском монастыре Нор-Гетик. Несмотря на переход в халкедонитство, Иванэ делал вклады в монофизитские монастыри. Так, согласно эпиграфическим памятникам, он восстановил притвор в Агарцине и церковь Богоматери в Мородзоре, при этом монастырь Агарцин он назвал в надписи "родным", а в монастыре Мородзора повелел служить монофизитскую литургию до Второго пришествия[49]. Перед лицом церкви Иванэ выступает в первую очередь как правитель страны, равно любящий всех своих подданных, и только потом как халкедонит.

Политический подтекст конфессиональной деятельности Иванэ ярко проявился во время суда в Двине, уже упоминаемого ранее в связи с историей Плиндзаханка. Для решения вопроса о праве владения христианской реликвией Иванэ пригласил по три халкедонитских и монофизитских священнослужителя, но, что самое поразительное, позвал и трех мусульманских кадиев Тифлиса, Ани и Двина[50]. Несомненно, целью приглашения было не просто приобретение независимых арбитров, но и демонстрация политической лояльности, указание на гражданское равенство представителей всех конфессий, проживающих в стране. В этой связи заслуживает внимания исследование Дж.Роджерса, попытавшегося показать важную роль Мхаргрдзели в деле распространения в XIII в. мусульманского влияния в культуре и искусстве Закавказья[51].

Политические задачи ставились Иванэ выше конфессиональных пристрастий и в международных отношениях. В двадцатые годы XIII в. он от имени грузинского царства вел активные переговоры с римским папой о военном и политическом союзе, не обращая никакого внимания на разногласия по религиозным вопросам. В послании 1224 г. папе Гонорию III, договариваясь о совместных действиях с крестоносцами по завоеванию Иерусалима, Иванэ называет папу "главой всех христиан", а себя – "покорным и послушным сыном"[52]. Не исключено, что такая терпимость в религиозных вопросах была во многом определена принадлежностью к армяно-халкедонитской среде. Вероятно, не случайно с посланием грузинского царства в Рим направили не грузинского иерарха, а армяно-халкедонитского епископа[53]. Некоторые другие факты также указывают на особое расположение к римской церкви армян-халкедонитов, в период обострившихся противоречий и латинского завоевания Константинополя как бы не замечающих разницу между католицизмом и православием[54]. Можно думать, что в деятельности Иванэ Мхаргрдзели политические задачи органично сочетались с конфессиональными, поскольку лишь в условиях мирного сосуществования и постепенного сближения различных вероисповеданий могли успешно развиваться как Захаридская Армения, так и армяно-халкедонитская церковь.

Трезвая позиция государственного деятеля не мешала Иванэ Мхаргрдзели оставаться благочестивым христианином, не только хорошо знающим священное писание, но и регулярно помогающим церкви. О глубокой религиозности Иванэ свидетельствует интересный факт, нашедший отражение в грузинской хронике XIV в. Историк, повествуя о сборе войск в 1225 г. для борьбы с хорезмийцами, говорит об Иванэ, что он "был уже старым в то время, не явно, но тайно он был монахом"[55]. Тайное пострижение – деяние достаточно необычное, прямо связанное с осознанием тщетности мирской славы. Лучше понять поступок Иванэ позволяет обращение к

последнему периоду его жизни.

После смерти Закарэ в 1213 г. Иванэ получил титул атабека. Грузинский историк рассказывает, что Иванэ предлагали амирспасаларство, но он отказал со словами: "Честь, которую ты оказал мне, очень и очень велика. Но я не достоин называться именем моего брата и не хочу стыдиться, заняв его место, поэтому пожалуй мне атабекство, ибо в Грузии, вы, цари, все еще не имеете атабекства. Этим ты приумножишь свою милость ко мне, так как удостоишь новой высшей чести, пожалуешь мне атабекство, как это принято у султанов, ибо согласно закону султанов, атабек [считается] отцом и воспитателем царей и султанов и [по этой причине] называется атабеком"[56].

Новый титул атабека отметил достижение высшей власти. В правление наследников царицы Тамары, сына Георгия Лаши (1213-1222) и дочери Русудан (1223-1247), "отец царей" Иванэ становится реальным главой государства. Наступивший период резко отличается от "золотого века" царицы Тамары. Выдающиеся успехи сменяются все более частыми военными неудачами, находящими объяснение в изменившейся внешнеполитической ситуации. Кроме того, возможно, Иванэ не лицемерил, когда отказывался от амирспасаларства брата, и объективно оценивал свои полководческие способности. Медленно накапливавшиеся ухудшения вылились в тяжелый кризис во время нашествия хорезмийцев. В сентябре 1225 г. около Гарни грузино-армянское войско во главе с Иванэ Мхаргрдзели сразилось с армией Джалал ад-дина и потерпело сокрушительное поражение, сам Иванэ с трудом спасся, укрывшись в одной из крепостей[57].

Киракос Гандзакеци объяснет поражение неправедным обетом, данным Иванэ и его приближенными. "И в гордости великой, чванясь, они дали обет: если одержат над ним победу – обратить в веру грузинскую всех подвластных им армян, а сопротивляющихся – истребить мечом"[58]. Конфессиональная тенденциозность такой трактовки очевидна. Но, возможно, она отражает действительные замыслы Иванэ об обращении в халкедонитство всей Армении. Если это так, то во внутренней политике он также отходил от принципов, приносивших успех в прошлом и определявших единство народа перед лицом врага.

Последние годы перед смертью были, несомненно, самыми мрачными в жизни Иванэ. Страну в течение нескольких лет разоряли хорезмийцы. Историки сообщают об ограблении многих городов, массовых истреблениях христиан, разрушении монастырей и осквернении храмов. Иванэ Мхаргрдзели было суждено увидеть трагический конец "золотого века", служению которому он посвятил всю свою жизнь.

Для нас особенно интересна ктиторская деятельность Иванэ Мхаргрдзели. Сведений о его участии в строительстве халкедонитских монастырей сохранилось сравнительно немного. Одной из самых крупных инициатив было основание монастыря Тежаруйк недалеко от Бджни. На южной стороне церкви сохранилась ктиторская надпись на грузинском языке: "Крест [Христа], ...год спасителя..., который водрузился на Голгофе во имя спасения нашего, огражденных вместе с древом твоим. [Я], Иванэ Мхаргрцель, сын эристава эриставов Саркиса мандатуртухуцеса, брат шахиншаха – великославного армирспасалара Захария, подвигаясь... страны... достигли... до Гандзака, владетель всего от Норберда до края Кечарийцев, во имя твое построил сей монастырь и церковь"[59]. К несчастью, в числе многочисленных утрат текста оказалась и точная дата, однако упомянутые в надписи исторические реалии позволили отнести основание монастыря к 1196-1199 гг.[60]. С именем Иванэ также связывают церковь в

Коше (1214-1215) и строительство притвора в Хневанке (1200-1206), существовавшем как халкедонитский монастырь уже в середине XII в.[61].

Среди этих построек главный храм Плиндзаханка – Ахталы выделяется огромными размерами и роскошью оформления, что подтверждает сделанное ранее наблюдение об особом статусе монастыря, изначально задуманного Иванэ в качестве религиозного центра халкедонитов Северной Армении. Возможно, Плиндзаханк был тем монастырем, где Иванэ принял тайный монашеский постриг. И, конечно, не случайно, что в Плиндзаханк его привезли после смерти и похоронили при входе в храм Богоматери в 1227 или 1231 г.

Сказанное позволяет предположить повышенный интерес ктитора к строительству храма и созданию росписей. Отмеченная в источниках образованность Иванэ в богословских вопросах делает вероятным его прямое влияние на идейный замысел росписей. Знаменательно появление в росписи алтарной апсиды над нишей сопрестолия совершенно необычной надписи "... помоги рабу твоему Иоанну...", воплотившей особую волю ктитора и подтверждающей участие Иванэ в составлении иконографической программы.

Ахтальская церковь осталась в веках самым значительным памятником Иванэ Мхаргрдзели, исторический образ которого позволяет глубже понять созданные по его заказу росписи.

3. Дата росписи

Исторические источники дают возможность выявить нижнюю и верхнюю хронологические границы для определения даты росписи. Нижняя граница – 1188 г., когда, по свидетельству надписи на хачкаре, Плиндзаханк еще принадлежал монофизитам. Верхняя граница – 1216 г., когда, по свидетельству Степаноса Орбеляна, Иванэ хранил в Плиндзаханке частицу крестного древа, а настоятель Плиндзаханка в числе трех видных представителей халкедонитской церкви участвовал в судопроизводстве, определившем судьбу священной реликвии. Следовательно, к этому времени Плиндзаханк принадлежал Иванэ и являлся халкедонитским монастырем, в котором, с огромной вероятностью уже существовали росписи, поскольку в Армении XIII в. фрески с греческими и грузинскими надписями понимались как неотъемлемая отличительная черта халкедонитского храма. Заметим, что ахтальская церковь изначально строилась под росписи, в интерьере камень не только не облицован, но и нарочно грубо обтесан для лучшего крепления штукатурки.

Уточнить время создания росписи помогла бы дата перехода Иванэ в халкедонитство, но она определяется лишь приблизительно. Из текста Киракоса Гандзакеци ясно, что Иванэ был халкедонитом в 1205 г.[62] По мнению П.М. Мурадяна, грузинская надпись Тежаруйка, отнесенная им к 1196-1199 гг., позволяет датировать обращение Иванэ в халкедонитство самым концом XII в.[63] Согласно выводам Ш.А.Месхия, это событие имело место около 1200 г.[64] Сопоставленные данные свидетельствуют о переходе Иванэ в халкедонитство в период между 1196 и 1205 гг.

Однако, как нам кажется, исторические источники позволяют установить и более точную дату росписи. Исходной точкой размышлений стали слова средневекового историка, дважды отметившего, что Иванэ отнял Плиндзаханк "у армян и превратил в грузинский монастырь". При жизни монофизита Закарэ († 1213) это могло произойти только в особой исторической ситуации. Должны были сложиться исклю-

чительные обстоятельства, чтобы Закарэ отказал армянской церкви в своем неизменном покровительстве.

Такие обстоятельства исторические источники указывают лишь однажды, в 1205 г., когда после церковного собора в Лори Закарэ очень серьезно поссорился с консервативной частью армянского духовенства, отказавшегося принять некоторые нововведения, направленные на сближение армянского и грузинского богослужения. Ссора привела к изгнанию некоторых непокорных священнослужителей и возникновению реальной угрозы перехода Закарэ в халкедонитство. Примечательно, что во главе консервативного духовенства стоял епископ Ахпата. Этому крупнейшему монастырю, расположенному в ближайшем соседстве с Ахталой, должен был подчиняться монофизитский Плиндзаханк[65]. Только желанием наказать строптивых монахов можно объяснить разрешение Закарэ на передачу Плиндзаханка в руки халкедонитов.

Таким образом, переход монастыря к халкедонитам, строительство главной церкви и создание росписей могут быть датированы довольно точно: это случилось вскоре после 1205 г. Более корректно датировать росписи Ахталы 1205-1216 гг., так как не исключено, что Иванэ Мхаргрдзели изменил вероисповедание монастыря уже после смерти своего старшего брата.

Примечания

1 См. **А.М.Лидов**, Росписи Ахталы и искусство армян-халкедонитов, "Из истории древнего мира и средневековья", М., 1987, с. 121-136; **A.Lidov**, The Mural Paintings of Akhtala, Moskva, 1991.

2 Об армянах-халкедонитах см. **Н.Я.Марр**, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, СПб, 1905; **В.А.Арутюнова-Фиданян**, Армяне-халкедониты на восточных границах византийской империи, Ереван, 1980; **П.М.Мурадян**, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI-XIII веках, "II Международный симпозиум по армянскому искусству. Сборник докладов", т.III, Ереван, 1981, с. 325-335; **А.М.Лидов,** Искусство армян-халкедонитов, «Պատմա-բանասիրական հանդես» (ՊԲՀ), 1990, 1, էջ 75-87:

3 Фундаментальное исследование истории края см. Ռ.Խ.Աաթևոսյան, Տաշիր-Ջորագետ (X դ. – XII դ. սկիզբ), Երևան, 1982.

4 См. **Л.О.Бабаян**, Социально-экономическая и политическая история Армении в XIII-XIV веках, М., 1969, с. 23.

5 См. **В.М.Арутюнян**, **С.А.Сафарян**, Памятники армянского зодчества, М., 1951, с. 63.

6 См. **Е.Такайшвили**, Грузинские надписи Ахталы, "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа", вып. XXIX, Тифлис, 1901, с. 142.

7 См. **Киракос Гандзакеци**, История Армении, пер. с древнеармянского, предисловие и комм. Л.А. Ханларян, М., 1976, с. 148, 155, 198, 291.

8 См. Всеобщая история **Вардана Великого**, пер. Н.Эмина с примечаниями и приложениями, М., 1861, с. 181.

9 См. Histoire de la Siounie par **Stéphannos Orbélian**, trad. de l'arménien par M.Brosset, St.-Pétersbourg, 1864, pp. 201-203.

10 Эпиграфика, связанная с ахтальским монастырем, изучена в работе: Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 199-222.

11 Исследование колофонов см. Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, Սիմէոն Պոլնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերէնէ, Վիեննա, 1951.

12 Цитируется в переводе П.М.Мурадяна. Текст оригинала издан: Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 202.

13 **Киракос Гандзакеци**, с. 148. Свое сообщение в "Истории Армении" Киракос Гандзакеци повторяет еще раз: "И так как незадолго до этого умер Иванэ, его повезли и похоронили в Пхиндзаанке, где он основал в отнятом у армян [монастыре] грузинский монастырь" (там же, с. 155).

14 Так, об Иванэ Мхаргрдзели в тексте говорится, что он стал грузином (там же, с. 125). Н.Я.Марр предлагает такой комментарий: "Известно, что монастырь Пг'ндзаhанк', армянский, одно время антихалкедонитский, армянином князем Иванэ Долгоруким, присоединившимся к халкедонитской, т.е. греко-православной церкви, был обращен в халкедонитский, по тогдашней местной терминологии – грузинский. Понятно, как сам князь Иванэ с присоединением к халкедонитской церкви не переставал быть армянином, так и монастырь продолжал быть армянским; с переходом к армянам-халкедонитам для монастыря облегчалось лишь культурное общение с грузинами" (**Н.Я.Марр,** Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI-XII вв., "Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества", т.XIX, вып. 2-3, 1909, с. 61).

15 В Истории Степаноса Орбеляна смерть Иванэ точно датирована 1227 г. (см. История князей Орбелян. Извлечения из сочинения **Стефана Сюнийского**, армянского писателя XIII века, пер. с армянского Х.Иоаннисов (с примечаниями и объяснениями), М., 1883, с. 22). Однако в надписи 1231 г. говорится, что она создана "в княжение Иванэ" (Դիվան հայ վիմագրության, IV, կազմ. Ս.Գ.Բարխուդարյան, Երևան, 1973, N 437, էջ 109.

16 По мнению П.М.Мурадяна и К.Н.Юзбашяна, слово "построенный" в русском переводе фразы лучше заменить на "возобновленный" или "перестроенный". О возможности иного понимания текста см. Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 199-200.

17 См . Histoire de la Siounie par **Stéphannos Orbélian**, pp. 201-203.

18 За переводы с древнеармянского благодарим А.А.Акопяна.

19 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, կազմ. Ա.Ս.Մաթևոսյան, Երևան, 1984,,N 110, էջ 154.

20 Там же, N 199, с. 248-249.

21 См. **Н.Я.Марр**. Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI-XII вв., с. 66-83.

22 Национальное самосознание армян-халкедонитов ясно проявляется и в других памятниках рубежа XII-XIII вв. Так, автор армянского перевода полемического трактата "Тридцать глав ереси армян" исключает из текста слова и выражения, задевающие его этническую принадлежность (см. **П.М.Мурадян**, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI-XIII веках, с. 328).

23 См. Ն.Ակինեան, նշվ. աշխ., էջ 106-107, 189-193.

24 См. там же, с. 194-201.

25 Этот вопрос специально рассматривается в "Тактиконе" Никона Черногорца (XI в.), где говорится, что армяне только трисвятую песнь должны петь по-гречески (см. **Н.Я.Марр,** Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, с. 32-36.

26 См. Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 211-212.

27 См. Ն.Ակինեան, նշվ. աշխ., էջ 190.

28 См. **Е.Такайшвили**, ук. соч., с. 142.

29 Русский перевод надписи см. там же, с. 141-142.

30 Киракос Гандзакеци, с. 198; Всеобщая история **Вардана Великого**, с. 181.

31 См. Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 206.

32 См. **П.Иоселиани**, Путевые записки от Тифлиса до Ахталы, Тифлис, 1850, с. 24.

33 Среди этих работ наиболее важны: **M.Brosset,** Additions et éclaircissement à l'Histoir de la Georgie, St.-Pétersburg, 1851, pp. 266-279; **Ս.Երեմյան**, Ամիրապասալար Զաքարիա Երկայնաբազուկ, Երևան, 1944; **Л.О.Бабаян**, ук. соч., с. 13-35; **Ш.А.Месхия**, Внутриполитическая обстановка и государственное устройство в Грузии XII века, Тбилиси, 1979, с. 159-319 (на груз), **J.M.Rogers**, The Mxargrdzelis between East and West, "Atti del primo simposio internationale sull'arte georgiana", Milano, 1977, pp. 257-272.

34 См. **Киракос Гандзакеци**, с. 118; Всеобщая история **Вардана Великого**, с. 169. Этому вопросу посвящено специальное исследование: Ա.Խ.Շահնազարյան, Զաքարյանների առհնաձառի հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1985, 3, էջ 203-210. Генеалогическое древо см. **Ш.А.Месхия**, ук. соч., с. 318.

35 См. Դիվան հայ վիմագրության, VI, կազմ. Ս.Ա.Ավագյան, Հ.Մ.Ջանփոլադյան, Երևան, 1977, N 23, էջ 22-24.

36 См. Жизнь царицы цариц Тамар, Тбилиси, 1985, с. 32.

37 **Киракос Гандзакеци**, с. 118.

38 См. Կ.Ղաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1948, էջ 76.

39 См. Очерки истории СССР. Период феодализма, ч.I, М., 1953, с. 629; **Л.О.Бабаян**, ук. соч., с. 17-18.

40 См. Դիվան հայ վիմագրության, VI, N 23, էջ 22-24.

41 Դիվան հայ վիմագրության, I, կազմ. Հ.Ս.Օրբելի, Երևան, 1966, N 20, էջ 57.

42 См. **М.Бабаян**, ук. соч., с. 30-35.

43 **Киракос Гандзакеци**, с. 119.

44 Жизнь царицы цариц Тамар, с. 32-33.

45 **Киракос Гандзакеци**, с. 119-120.
46 История и восхваление вещеносцев, – **К.С.Кекелидзе**, Этюды по истории древнегрузинской литературы, т.XII, Тбилиси, 1973, с. 217-221.
47 Там же, с. 221.
48 **Киракос Гандзакеци**, с. 120.
49 См. Ֆիլաս հայ վիմագրության, VI, N 23, էջ 22-24; N 260, էջ 138.
50 См. Histoire de la Siounie par **Stéphannos Orbélian**, p. 203.
51 См. **J.M.Rogers,** op. cit., pp. 257-258.
52 См. **M.Tamarati**, L'église géorgienne, Rome, 1910, p. 417.
53 См. **П.М.Мурадян**, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI-XIII веках, с. 330.
54 Выразительно свидетельство Рубрука, встретившегося в середине XIII в. с племянником Иванэ халкедонитом Шахиншахом, заявившего католическому послу, что "они являются последователями (детьми) римской церкви, и если папа им окажет некоторое содействие, то они [римской] церкви подчинят все соседние страны" (см. **П.М.Мурадян,** Проблема конфессиональной ориентации церкви Онепца, "Кавказ и Византия", вып. 5, 1987, с. 57.
55 См. Картлис Цховреба, Тбилиси, 1959, с. 169 (на груз.).
56 Там же.
57 См. **Л.О.Бабаян**, ук. соч., с. 95.
58 **Киракос Гандзакеци**, с. 149.
59 См. Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 294.
60 См. там же, с. 117-120.
61 См. там же, с. 98-112, 137-150.
62 См. **Киракос Гандзакеци**, с. 120-122.
63 См. Պ.Մ.Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 120-121.
64 **Ш.А.Месхия**, ук. соч., с. 157-258.
65 См. **Киракос Гандзакеци**, с. 120-125.

Ирина Дрампян

К ВОПРОСУ О ХУДОЖЕСТВЕННОМ ЯЗЫКЕ ЖИВОПИСИ ТОРОСА РОСЛИНА

Общеизвестно, что произведение любого вида искусства – будь то архитектура, музыка, различные виды изобразительных искусств, танец или литература – представляет ценность лишь в том случае, если несет в себе глубокое гуманистическое содержание. И что именно это непреходящее гуманистическое содержание делает близким и понятным для нас искусство давно прошедших эпох.

Общеизвестно и то, что содержание это выявляется через форму, воплощается в ней, и что даже самые прекрасные идеи, не выраженные в совершенной художественной форме, не становятся явлением Искусства.

Понятно поэтому, что одним из важнейших методов искусствоведческих исследований является анализ художественной формы. К сожалению, такой анализ нередко подменяется у нас простым описанием внешнего вида памятника. Более того, в последние годы стало распространяться и даже получило официальную поддержку мнение, что главным направлением отечественного искусствознания должна быть фактография (и это в конце XX в.!), тогда, как анализ художественного языка – лишь произвольная эстетическая забава определенной, склонной к этому занятию, группы авторов.

Между тем, стилистический анализ – не прихоть искусствоведа, а исследование, основанное на объективных закономерностях, существующих в самом искусстве, исследование, без которого не может быть полноценного изучения искусства, уже хотя бы потому, что только он – среди всех остальных методов комплексного исследования памятников – способен раскрыть их содержание и установить художественное качество. Ибо не в иконографическом типе и тем более – не в сюжете закодировано содержание памятника искусства, а в той художественной структуре, через которую оно выражается. Более того, именно стилистический анализ позволяет наилучшим образом выявить черты национального своеобразия того или иного искусства, которое также определяется не сюжетом, не мотивом, а особенностями мировосприятия и характером художественного чувствования мастера. Без профессионального стилистического анализа невозможно и решение другой важнейшей проблемы, особенно актуальной для искусства прошедших эпох, в частности, средневековья, – проблемы атрибуции.

Искусство Тороса Рослина – одна из вершин не только армянского, но и всего средневекового искусства. Это место он занимает прежде всего благодаря высокому совершенству своей живописи. Но в немалой степени этому содействует и то обстоятельство, что от наследия этого мастера, жившего в XIII в., до нас дошло 7 подписных и 3 приписываемых ему (с большой убедительностью) рукописей – случай почти беспрецедентный для армянского искусства раннего и зрелого средневековья. Это обстоятельство не только количественно расширяет наше представление о его искуостве и позволяет проследить эволюцию его творчества на протяжении 13 лет, но и дает возможность – документально, на основе его памятных

записей – подтвердить то, что очевидно и по стилю его миниатюр, а именно: что это мастер, сложившийся в Ромкла и живший здесь по крайней мере весь известный нам период своей деятельности. (И это полезно было бы учитывать тем, кто с помощью странных этимологических изысканий пытается доказать нечто совсем обратное).

Изучение творчества Рослина позволяет установить, что в основе его искусства лежит многовековый пласт национальной традиции. Его работы обнаруживают преемственность не только творчеством непосредственных его учителей, ромклайских миниатюристов, но и армянской книжной живописью более ранних эпох – как Киликийской XII в., так и Коренной Армении XI в.

С другой стороны, несомненно, что Рослин использовал и художественные достижения других искусств, и в первую очередь, искусства Византии. Обращение к византийской живописи, прямой наследнице античных традиций, имело у Рослина направленный характер и было связано с его выраженным, свойственным его творческой индивидуальности, особым интересом к образу человека, с его склонностью к антропоморфным изображениям, которые он любит включать даже в чисто-декоративные конструкции.

Тороса Рослина нередко пытаются представить предвозвестником Возрождения, проторенессансным мастером. С этим нельзя согласиться, но в то же время можно понять, что приводит к подобному заключению.

Живопись Рослина, несомненно, представляла передовое явление в христианском искусстве XIII в. В своем творчестве он одним из первых воплотил еще только начинавшие носиться в воздухе новые мировоззренческие тенденции своего времени. Его искусство пронизано более гуманистическим содержанием, конечно, отразившим и индивидуальность самого художника, его выраженный интерес к человеку, его гуманистическое осмысление христианской истории, которая предстает в его миниатюрах в значительно более "очеловеченном" варианте.

Для воплощения этого, во многом нового содержания, он выработал соответствующий ему и исключительно выразительный художественный язык, в основе которого, как уже говорилось, лежала национальная традиция, обогощенная использованием наивысших достижений византийской живописи.

Язык этот, более свободный, чем даже у его непосредственных предшественников, в основе своей – еще язык средневекового искусства.

Известно, что в средневековом искусстве важную роль играл канон. Канон как таковой сохраняется и у Рослина. Другое дело, что художник значительно расширяет его границы, обогащает его новыми возможностями, позволяющими ему выразить новое содержание.

Понятие художественного языка включает в себя ряд аспектов. Это – композиция, цвет, форма, линия, ритм. В каждом из них в той или иной степени выявляется творческая индивидуальность мастера и отражаются черты национального характера его искусства.

Не имея возможности рассмотреть здесь все эти стороны художественного языка, остановимся лишь на одной из них – на композиции.

Композиция – тот аспект художественного языка, где диктат канона в эпоху средневековья был наиболее сильным. При общей, установленной в своих основных чертах иконографической схеме, художники могли разнообразить ее небольшими вариациями. Но все же и здесь многое зависило от самих мастеров, от того, насколько творчески они относились к своей задаче.

Интересно сравнить одни и те же сцены в разных рукописях Рослина, чтобы наглядно убедиться в этой его способности. Уже сам выбор художником размера миниатюры (на весь лист, на его части или на полях) определяет ее конфигурацию и особенности композиционного решения. Проследим это на примере двух сцен – *Поклонения волхвов* и *Входа в Иерусалим* – в различных рукописях Рослина.

В трех миниатюрах с изображением *Поклонения волхвов* художник решает каждый раз по-новому композиционную задачу. Это не было у него самоцелью, просто каждый раз он решал конкретную, стоящую перед ним задачу. Так, в Евангелии 1260 г. в свите магов оказываются персонажи с монголоидным типом лиц. По-видимому, появление этой необычной детали связано с поездкой царя Этума I в 1254 г. в Каракорум и с надеждами на христианизацию монголов. Рукопись эта была заказана католикосом Константином и, учитывая близкие его отношения с царем, можно предположить, что фигуры эти появились здесь по подсказке патриарха. Этой детали нет уже в последующих рукописях.



Торос Рослин, Поклонение волхвов, Евангелие Фрир Галери (N 32.18, лл. 8-9)

Компактнее и цельнее изображена эта сцена в Малатийском Евангелии 1268 г. (N 10675 Матенадаран, л. 19). Художник отбрасывает здесь все второстепенные элементы, заполнявшие миниатюру рукописи 1260 г. – славословящих ангелов в небесном своде и ангела, благовествующего пастухам, свиту волхвов и весь нижний ярус. Благодаря чему композиция становится совершеннее и гармоничнее. Она легко и спокойно охватывается глазом. Внимание зрителя сосредоточивается на главных персонажах сцены, на лицах, отражающих их внутренние состояния.

Иная композиция предстает в рукописи из Фрир Галери в Вашингтоне (N 32.18, лл. 8-9). В отличие от двух предыдущих миниатюр она изображена не на отдельном листе, а включена в текстовые страницы и занимает нижнюю часть разворота, под внутренними колонками текста. С поразительным мастерством художник

объединяет две стороны разворота в единое целое. Прежде всего – линией позема и травкой с цветами. Объединяется она и направлением взглядов персонажей левой и правой групп, и, особенно, движением руки ангела – влево, и его головы, развернутой направо. Следует обратить внимание на фигуры волхвов: трехчастный ритм их согнутых спин как-бы передает три степени наклона и – почти как в мультипликации – создает впечатление склоняющегося движения. А ритмическое чередование ног – впечатление того, что они неторопливым шагом приближаются к главной, левой группе.

При асимметричности левой и правой групп, – а левая выделена еще и цветом – золотом фона пещеры и одеяний младенца – вся композиция отличается тем не менее удивительной уравновешенностью и цельностью. Различны по композиционным решениям и миниатюры, изображающие *Вход в Иерусалим*. Здесь особенно ясно видно, что многие композиционные различия обусловлены различиями в самой конфигурации.

Так, полностраничная миниатюра в Севастийском Евангелии 1262 г. (N 539 Уолтер Арт Галери, 174) имеет традиционную вытянутую вверх прямоугольную форму и традиционную же в целом иконографию, включающую, однако, и некоторые необычные элементы. Это – выделенный из общей группы учеников и помещенный во главе процессии апостол Петр, то ли указывающий дорогу, то ли представляющий Христу приветствующих его у ворот Иерусалима старцев. И – совсем необычная для этой сцены фигура пророка Захарии под купольным перекрытием одной из городских башен, держащего в руках развернутый свиток со словами своего пророчества: "Ликуй от радости, дщерь Сиона" (9:9).

Прием включения фигуры ветхозаветного пророка в евангельскую сцену встречается у Рослина не раз, в тех случаях, когда то или иное событие из жизни Христа было предсказано кем-то из библейских пророков. И логично объяснить появление этих фигур желанием художника напомнить о преобразовательной связи между Ветхим и Новым Заветами. В то же время эти экзегетические находки художника носят все же эпизодический характер: появившись однажды в той или иной сцене, они в следующих ее изображениях более не повторяются. И кажется, что главная побудительная причина их появления не столько теологического, толкового, сколько чисто-художественного свойства. И в самом деле, в данном случае фигура пророка Захарии играет немаловажную роль в композиционном решении сцены. Если попробовать мысленно убрать ее, вся верхняя часть миниатюры как бы "тускнеет", "меркнет". Поясное изображение Захарии оживляет сцену не только живым и выразительным образом самого пророка, но и в качестве композиционного элемента.

Не случайно перенесен вперед и апостол Петр. Фигура его уравновешивает композицию, без нее движение центральной группы казалось бы слишком стремительным.

Обратим внимание и на необычайное в целом для Рослина условное пространственное положение осла, который как бы оторвался от земли и словно бы парит над головами детей. Прекрасно владевший различными приемами средневековых перспектив, Рослин нарушил здесь логику пространственных построений. Но сделал это во имя композиционной выразительности общего. Таким образом, он выделил центральную часть сцены и акцентировал внимание зрителя на Христе, главном участнике события.

На ином композиционном принципе построены миниатюры, изображающие ту же сцену в Малатийском Евангелии (л. 137) и в Евангелии из Фрир Галери (л. 129). Они помещены среди текста и имеют фризовую композицию.

Обычно сцены основного праздничного цикла (к числу которых относится и *Вход в Иерусалим*) располагаются у Рослина на отдельных листах, тогда как относительно второстепенные эпизоды нарративного, повествовательного цикла он помещает в миниатюрах среди текста и на полях. Изображение *Входа в Иерусалим* в миниатюрах среди текста в двух хронологически последних и наиболее совершенных рукописях Рослина не случайно.

Фризовая горизонтальная композиция, которая диктовалась самой структурой текстовой колонки, была очень подходящей для выражения того состояния, которое хотел передать здесь автор. Она позволяла ему изобразить спокойное и величественное движение процессии, ее размеренный, неторопливый ритм.

Сравним эти композиции Рослина с миниатюрами киликийских художников 80-х гг. XIII в., которые при изображении той же сцены – например, в Чашоце 1286 г. (N 979 Матенадаран, л. 137 об.) или в Евангелии 1287 г. (N 197 Матенадаран, л. 197 об.) – ставили перед собой иную цель. Их вполне устраивала конфигурация традиционной полностраничной миниатюры: они сильно загружают изобразительное пространство элементами, среди которых ослу, на котором едет Иисус, приходится разворачиваться в сложном закрученном движении, напряженном и нервном, отражающем новые "барочные" тенденции преемников Рослина.

Еще одна миниатюра Рослина, изображающая *Вход в Иерусалим* в той же рукописи из Фрир Галери (с. 489), дает крайне интересное и неожиданное композиционное решение. В ней изображен завершающий момент эпизода: процессия уже вошла в город, и нет теперь перед его стенами ни старцев, вышедших встречать Христа, ни детей, расстилающих одежды и взбирающихся на дерево, ни самого Спасителя. Мы видим лишь задние ноги осла, входящего в ворота и идущих следом учеников, оживленно беседующих и словно бы приостановившихся в ходе этой беседы.

Вся сцена отличается большой свободой и живостью, но совершенно беспрецедентен для средневекового искусства не столько даже выбор момента, сколько "срезанное" воротами изображение осла. Художник XIII в. предвосхитил здесь приемы искусства XX в., в частности – Эдгара Дега.

Важным нововведением Рослина в киликийскую живопись был подробнейший нарративный цикл, в армянском рукописном искусстве известный по памятникам XI в. – Евангелию царя Гагика Карсского (между 1045 и 1054 гг., N 2556 Иерусалим) и Евангелию Веапара (X - первой половины XI вв., N 10780 Матенадаран).

В этих сценах, менее канонизированных, т.к. они изображали в основном более второстепенные евангельские события, художник чувствовал себя много свободнее в композиционных решениях. Группы становятся живее, движения, позы и жесты персонажей – естественнее. Нередко Рослин вводит в эти сцены почти жанровые детали, отражающие его собственные жизненные наблюдения.

Некоторые миниатюры – *Умножение хлебов, Ученики Христа*, ищущие комнату для тайной вечери, *Возвращение волхвов* и многие другие – кажутся сценками, "подсмотренными" художником в действительности.

Говоря о композиционных построениях Рослина, надо отметить их компактность, хорошо сбитую структуру. Миниатюры его словно пронизаны некими силовыми линиями, устремленными к центру. Эта компактность, собранность композиции, вообще свойственная армянскому искусству (прекрасный образец чего дают памятники нашего зодчества), характерна для любой рослиновской миниатюры, будь то многофигурная композиция, хоран, историзованный инициал или орнаментальный маргинальный знак.

Эта особенность сочетается у него со стремлением к четкости, ясности и лаконизму композиционных решений.

Интересно в этом плане сравнить его работы с работами двух наиболее близких ему по стилю художников, его непосредственных предшественников и учителей, Ованнеса и Киракоса.

Сравним портреты евангелистов у этих трех мастеров. Ованнес имеет явную склонность к богатой орнаментике. Дорогие узорчатые ткани накинуты у него на спинки и сиденья кресел, занавеси с изображениями птиц свешиваются между колоннами: табуреты и письменные столики покрыты инкрустацией, орнаментальные мотивы украшают пюпитры, оклады книг, плат в руках у ангела, подножья и т.д.

Киракос оживляет свои портреты символами евангелистов, которые присутствуют и у Ованнеса, но не играют у него такой важной роли. Здесь же это – выразительные крупные фигуры, стоящие на письменных столиках, поддерживающие или подносящие евангелистам рукописи и выступающие почти в качестве "соавторов".

Портреты Рослина много лаконичнее. Символы евангелистов выведены из этих портретов и перемещены на заглавные листы, где образуют инициалы. Архитектурный фон, элементы интерьера, орнаментальные мотивы – в тех случаях, когда они есть, подчинены фигуре евангелиста, которая композиционно доминирует в миниатюре, причем внимание сосредоточено на голове – композиционном и идейном центре изображения.

Та же акцентировка лица характерна и для сюжетных сцен художника. Для того, чтобы сосредоточить внимание на лице, Рослин, прекрасно знакомый с системой классических пропорций, нередко прибегает к смелым деформациям, увеличивая размеры голов, что дает ему возможность лучше показать мимику и выражения лиц.

Так, во *Входе в Иерусалим* (Малатийское Евангелие) он выделяет размеры голов старца (справа) и апостола Иоанна в группе учеников. Также и в сцене *Чудесного Улова* (Фрирская рукопись) головы апостолов крупнее головы самого Христа.

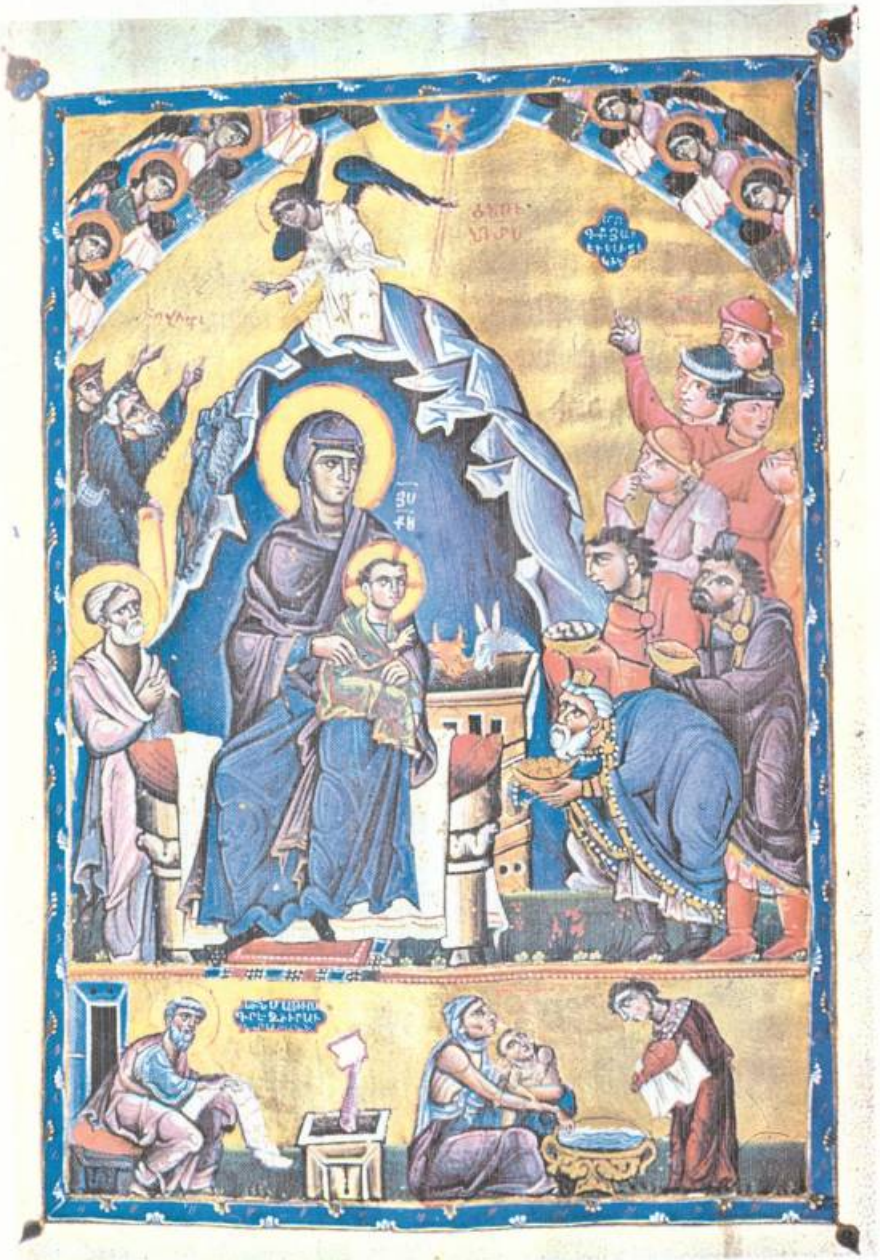
Что касается пространственного аспекта композиционных построений, то здесь надо отметить, что особого интереса к ним у Рослина нет. Это не означает, что он не владеет приемами пространственных построений. Напротив, он использует все виды перспектив, применявшихся в средневековом искусстве – и обратную, и параллельную (аксонометрическую, чертежную) и прямую (центрическую). Он совмещает эти виды, также, как совмещали их и византийские художники.

Его обращение к тому или иному виду перспективы обусловлено конкретной задачей, всегда подчиненной общей композиционной выразительности изображения.

В отдельных случаях, когда ему надо передать глубину, создать ощущение протяженности планов, он вводит архитектурные сооружения в виде "ширм".

Но в целом у него нет особого интереса ни к пейзажу, ни к архитектуре, а соответственно и к передаче пространственной протяженности. И т.к. для него главное – человеческая фигура, изображение располагается чаще всего в ближнем плане (что свойственно средневековой живописи вообще).

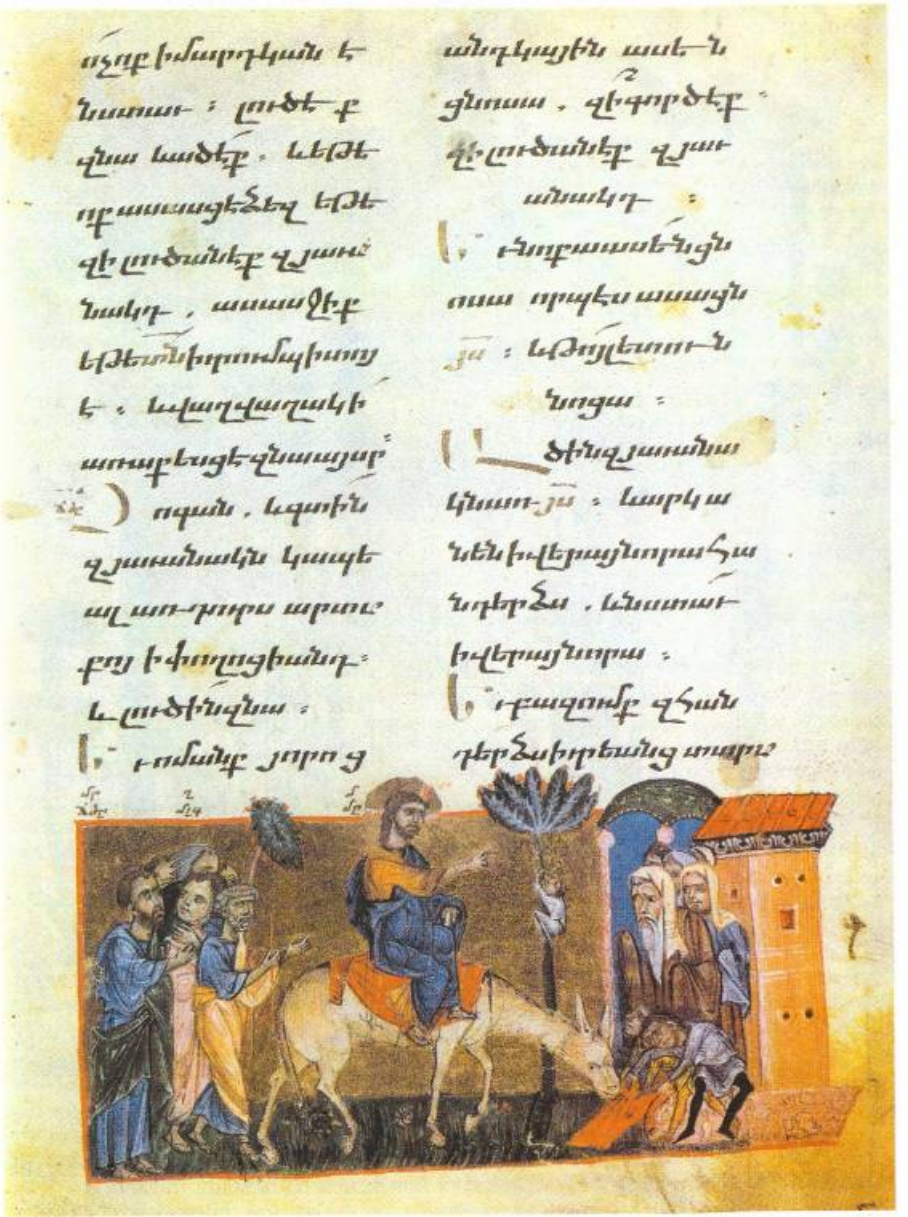
Характер пространственных решений наиболее ясно проявляется в изображении геометрических форм. Посмотрим, как их строит Рослин. Возьмем в качестве примера портрет евангелиста из Зейтунского Евангелия 1256 г. (N 10450 Матенадаран, л. 311 об.). Мы видим, что в изображении столика он применяет обратную перспективу, тогда как подножие совершенно лишено третьего измерения



Торос Рослин, Поклонение волхвов, Евангелие 1260 г. (N 251 Библ. Армянского Патриархата Иерусалима, л. 15 об.).



Торос Рослин, Поклонение волхвов, Малатийское Евангелие 1268 г.
(N 10675 Матенадарана, л. 19).



Торос Рослин, Вход в Иерусалим, Малатийское Евангелие 1268 г.
(N 10675 Матенадарана).



Торос Рослин, Портрет царевича Левона и его жены Керан, Евангелие 1262 г. (N 2660 Библ. Армянского Патриархата Иерусалима, л. 228).

и превратилось по существу в коврик. И становится понятным, что здесь дело не в неумении художника строить обьем.

Прекрасно освоив приемы, прежде всего, столичной византийской живописи, Рослин не стал как старательный ученик работать в этих традициях. Не стал потому, что эта система не была полностью родственной ему. Он был армянином, и его национальное художественное мышление и чувствование отличалось от мышления и чувствования грека. Его в большей степени интересует декоративно-плоскостной аспект, и он предпочитает не акцентировать пространственную протяженность.

То же можно сказать и о моделировке. По трактовке фигуры самого евангелиста видно, что Рослин хорошо моделирует форму и создает ощутимый объем. Но при этом фигурки птиц над рамкой залиты ровным синим цветом, без использования полутонов. И такое сочетание вообще характерно для Рослина.

Освоивший как, пожалуй, ни один другой армянский художник, утонченные приемы константинопольской живописи, Торос Рослин ассимилировал эту систему и преобразовал ее в соответствии с собственным национальным вкусом. Вот почему живопись его, обогащенная достижениями, прежде всего, живописи византийской, является замечательным и выразительным примером армянского искусства.

* * *

Среди проблем, стоящих перед исследователями искусства Тороса Рослина (а это, естественно, и попытка реконструкции историко-культурной среды, и выяснение моментов биографического характера, и выявление художественных основ его живописи, и иконографические исследования, и формальный анализ) есть одна из наиболее важных и наименее изученных – проблема изображения им человека. Наиболее важных, так как, быть может именно в концепции человека, даже больше, чем в особенностях художественного языка его миниатюр (т.е. в способах построения пространства, в характере моделировки объема, в относительно свободной композиционной интерпретации традиционных иконографических схем – яснее всего выявилось то новое содержание, которое принесла с собой в средневековое армянское искусство живопись Тороса Рослина).

Столетие, в которое жил Торос Рослин, – а его подписное творчество падает на 50-60-ые гг. XIII в., – было в значительной степени поворотным в истории культуры и искусства христианских стран. В Западной Европе XIII в. был ознаменован ростом городов, развитием коммунального строя и расцветом национальных культур. В городах – прежде всего, Франции и Германии – разгораются теологические дискусии, рождаются зачатки наук, возникают новые жанры светской литературы и новые формы зодчества и изобразительного искусства. Возносящиеся ввысь готические соборы богато украшаются витражами и скульптурами, в которых, – также как и в книжной миниатюре, иллюстрирующей теперь не только религиозные, но и светские тексты – отразился пробудившийся и все возрастающий интерес к реальности.

В Италии подъем национальной культуры в XIII в. принес с собой возникновение "сладостного нового стиля" в литературе и первые проблески Проторенессанса в архитектуре и изобразительном искусстве. Под натиском новых идей итальянские скульпторы и живописцы обращаются к освоению античного наследия, оказавшегося наиболее близким их новым творческим запросам и явившегося одним из существенных факторов в процессе формирования реалистического искусства.

В XIII в. сильно изменилась историческая ситуация на востоке христианского мира, прежде всего, в связи с тем, что в 1204 г. под ударами крестоносцев пал Константинополь – событие, сыгравшее решающую роль в дальнейших судьбах Восточной Европы и Ближнего Востока и в истории развития искусств стран византийского круга.

XIII в. был столетием, в которое достигла своего апогея средневековая художественная система, и именно в этот период в средневековом искусстве зародились традиции, прямо противоположные самим его основам: появился интерес к окружающей действительности, стремление при любой возможности насытить изображения "психологическими частностями", чувство сопереживания иллюстрируемым событиям, тяготение к более реалистической трактовке самих фигур.



Торос Рослин. Евангелист Иоанн, Зейтунское Евангелие 1256 г. (N 10450 Мат., л. 311 об.)



Торос Рослин, Уверение Фомы, Малатийское Евангелие 1268 г. (N 10675 Мат., л. 326)

Эти общие тенденции, как хорошо известно, были характерны для искусств большинства стран христианского мира, но они получили различные выражения в его различных культурных регионах. В Северной Европе они проявились в натурализме ранней и зрелой готики, в Италии – в реалистической направленности искусства дученто, в Византии – в антикизирующих традициях т.н. Палеологовского Ренессанса.

Связывая эти новые явления с XIII веком, мы допускаем известную условность, ибо границы их не укладываются в рамки одного столетия, и к тому же их зарождение и развитие не было синхронным в различных странах. Так, на севере Европы, и прежде всего, во Франции, они появились уже во второй половине XII в., в Италии – в XIII, в Византии – к концу XIII – началу XIV вв.

Эти процессы общего оживления и гуманизации, характерные для культур и искусств большинства христианских стран в XIII в., не обошли стороной и Киликийскую Армению.

Относительная политическая стабильность, завоеванная в противостоянии многим международным силам, и общий национально-патриотический подъем, экономическое благоденствие, обеспеченное природными богатствами страны, расцветом ремесленного дела и, особенно, скрещением на ее территории основных торговых путей Запада и Востока, обусловили общий расцвет Киликийского Армянского царства, в течение трех веков являвшегося одним из самых значительных государств на Ближнем Востоке.

Важную роль в жизни киликийского общества играли города, где проживало около половины всего населения страны. Здесь кипела оживленная жизнь. Это были не только центры международной торговли, куда съезжались купцы из самых различных стран, но и средоточия ремесленного производства.

Развитая городская жизнь служила благоприятной средой для вызревания нового мировоззрения, вступавшего в противоречие с аскетизмом церковной морали, давала импульсы развитию светских тенденций. Изменился сам образ жизни киликийцев. Церковные писатели этого времени нередко сетуют на то, что народ идет не в церковь, а на площадь, что он полюбил вино и песни гусанов, игры и шутки, представления скоморохов и акробатов. На городских площадях, возле рынков и постоялых дворов, на наскоро сооруженных незамысловатых театральных площадках труппы бродящих комедиантов разыгрывали фарсы, представляли драмо-эпические сцены. Искусство гусанов – по словам Х.С.Кушнарева – в это время буквально проникает во все поры городской жизни[1].

Город создавал благоприятную почву и для сложения и распространения новых, светских литературных жанров – басен, новелл, занимательных рассказов. Вот как видит роль города в этом процессе И.А.Орбели: "Размещение мелких мастерских и лавочек наполовину на улице, возможность перекидываться здесь живым и бойким словом не только между собой, но и с работающим через улицу другим ремесленником или с прохожим, приостановившимся присмотреть и выбрать себе нужный ему товар... эта, наполовину уличная (и не только в час досуга, но и во время работы) жизнь ремесленника, должна была сделать эту среду и наиболее восприимчивой к уловлению и нового слова, и новой басенки" [2].

Город был катализатором этих процессов. Но киликийская культура была еще культурой монастырской. Монастыри, которые, по словам Нерсеса Шнорали, были "столпами государства, крепостями против врагов и путеводными звездами", продолжали оставаться таковыми и в XIII в. Однако, общее обмирщение проникало и за монастырские стены. Чтобы представить себе, насколько изменилось мировоззрение уже не рядовых горожан, а высшего духовенства, можно обратиться к Толкованию на Евангелие от Матфея того же Нерсеса Шнорали, где он делит все мирское на две части: на существенное, т.е. необходимое, – свет, воздух, земля, хлеб и вода из источника. И приятное, – то, что доставляет удовольствие: это – вино и фрукты, приправы и закуски, яркие краски и ласкающие ухо звуки. Хотя они и не относятся к числу необходимых, но также важны, т.к. приносят пользу, и поэтому – дозволительны. Таким образом, средневековый аскетизм утрачивает свой суровый характер[3].

В раскрепощении и гуманизации киликийской культуры большую роль сыграла и сама позиция армянской церкви, тот общий дух терпимости, широта и свобода мышления, которые были характерны для ее деятелей XII-XIII вв. Приведу один пример лояльной позиции церкви по отношению к новым явлениям, которые несла с собой жизнь. При отрицательном в целом взгляде церкви на уличные театральные представления со скоморохами, плясуньями и гусанами, Нерсес Шнорали делает весьма сдержанное распоряжение: "во время исполнения святого венчания следует прекратить песни гусанов до выхода из церкви", дабы "дьявольские песни не смешивались с божественными песнопениями" [4].

В книжной живописи зарождающееся гуманистическое мировоззрение проявилось уже в работах миниатюристов 40-50-х годов XIII в., в частности, ромклайских мастеров Ованнеса и Киракоса. В их работах уже налицо признаки значительного оживления: позы и движения фигур стали более естественными, в выражениях лиц уже нет аскетичности и отвлеченности, характерных для миниатюр пре-

дыдущих веков. В этом отразилось новое мировоззрение, новый взгляд на человека, на саму проблему его изображения.

Эти тенденции значительно усилились в живописи Тороса Рослина, и не только в силу естественного, поступательного развития искусства, но, в первую очередь, благодаря индивидуальному качеству Рослина – его живому интересу к человеческой личности. Тенденцция времени оказалась созвучной его собственным художественным пристрастям.

Интерес этот проявился, прежде всего, в явном тяготении художника к антропоморфическим изображениям. Он не только вводит в свои рукописи подробнейший нарративный цикл (какого до того не знала армянская книжная живопись: число миниатюр в одной из рукописей доходит до 66, в другой – до 117), но использует, кажется, любой повод для того, чтобы лишний раз изобразить человеческую фигуру: так, он сопровождает родословную Христа серией медальонных портретов его предков, заполняет погрудными изображениями пророков обычно орнаментальные люнеты тимпанов в хоранах с таблицами канонов, вводит Деисус или Христа и Богоматерь в хораны и в заставки заглавных листов, нередко использует историзованные инициалы и обычно предпочитает лицевые изображения орнаментальным и прочим – в кратких маргинальных миниатюрах.

Жизнь Христа, его деяния и мученическая смерть в интерпретации Тороса Рослина получает более живой и интимный характер; он пытается по-новому осмыслить евангельские события, особенно второстепенные, которые нередко трактует как сцены современной ему жизни. Сами персонажи кажутся порой наблюденными в окружающей действительности; он стремится передать их естественные реакции и уделяет особое внимание их психологическим состояниям.

Фигуры людей в миниатюрах Тороса Рослина отличаются соразмерностью и утонченным изяществом пропорций, обнаруживая преемственность классической, античной традицией, воспринятой через посредство византийской живописи. Позы и движения фигур естественны и свободны и лишены какой-либо аффектации, также как сдержанны и спокойны их лица.

При этом интересно обратить внимание на одну, характерную для Рослина особенность: прекрасно владея классическими приемами изображения человеческой фигуры, следуя классической системе пропорций, он временами нарушает ее. И делает это с вполне определенной целью – для того, чтобы сосредоточить внимание на лицах тех персонажей, эмоциональное состояние которых ему надо подчеркнуть. (В этом смысле наилучшую возможность художник имел в изображениях евангелистов и заказчиков, более крупных по размерам, чем персонажи многофигурных композиций).

Художник убедительно изображает различные чувства и переживания своих героев – печаль и страдания, радость и смирение, удивление и гнев. Этой богатой гаммы психологических выражений он достигает, манипулируя в основном рисунком бровей и глаз (соотношением зрачка и белка), но – не рисунком рта. Движения фигур никогда не бывают у него резкими, в основном, это – разворот плечевого пояса и гибкие движения рук, особенно ладоней. Жесты очень выразительны, они перестают быть символом движения, а воспроизводят его с редкой для средневекового художника наблюденностью.

Этот выраженный интерес Тороса Рослина к разнообразным психологическим состояниям персонажей не приводит, однако, к созданию индивидуальной портретной характеристики, в современном понимании этого слова (или, – правильнее сказать – в понимании, характерном для искусства нового времени). И было бы неверно ожидать такую характеристику у художника XIII в. Даже образы

Джотто – скорее типы, чем конкретные личности. И у Рослина, – при всех вариациях в чертах и выражениях лиц, в возрасте и прическе – персонажи объединены неким родством: они похожи как родственники. Хотя их национальные черты не подчеркнуты, не утрированы, а даже несколько смягчены, армянский типаж распознается легко. Лица героев Рослина с округлым и лишь слегка удлиненным овалом, с небольшим носом и выразительными глазами, нередко вызывают ощущение "узнавания" родного этнического типа.

Эстетический идеал Рослина – идеал этический. Это образ гармоничного человека. И полнее всего он отразился в трактовке главного героя – Христа, предстающего носителем высокого нравственного начала. Художник очеловечивает этот образ. Христос Рослина – не грозный Бог, не строгий Судья, в нем нет отвлеченной величественности, суровости и трасцендентности, характерных для его изображений более ранних эпох. Это – благородный, добрый, мягкий, и в то же время внутренне сильный, мужественный и сдержанный человек. Его величие и сила – в высокой нравственности.

Конечно, не все персонажи евангельской истории могли нести черты этого рослиновского идеала. Изображая фарисеев, Иуду, глумящуюся толпу, стражников, художник отмечает их отрицательные черты, но ему чужда сатирическая направленность, у него нет желания бичевать и осуждать, и кажется, что та доброта, мягкость и сдержанность, которые характеризуют Христа в миниатюрах Тороса Рослина – качества, присущие и самому художнику.

Особый интерес для представления о творчестве Тороса Рослина имеют две сохранившиеся собственно портретные его работы: приписываемый ему юношеский портрет царевича Левона (будущего Левона III) и парный портрет того же Левона вместе с молодой женой Керан в рукописи 1262 г., заказанной в связи с их бракосочетанием.

О том, что портрет не был чужд средневековому армянскому искусству, известно давно. Об этом свидетельствуют сохранившиеся ктиторские портреты на стенах храмов и на страницах рукописей, а также письменные источники. Но в последние годы выясняется – по сочинениям средневековых авторов, – что жанр портрета в средние века не ограничивался ктиторскими изображениями. Благодаря публикации Л.С.Хачикяном отрывков из сочинений авторов XII-XIII вв., становится очевидно, что в Киликии существовал также станковый портрет, исполнявшийся на доске в иконописной технике[5].

Жанр портрета был, по-видимому, столь широко распространен в Киликийской Армении, что Нерсес Ламбронаци и Ованнес Ерзнкаци приводят портрет в качестве сравнения, чтобы сделать более понятной свою мысль.

Интересно, что авторы XII-XIII вв. главным в портрете считали наличие сходства с оригиналом, "в величине, росте и образе", и лишь в этом случае он казался им "прекрасным и приятным". К сожалению, таких станковых портретов до нас не дошло. И судить о характере портретного жанра в киликийской живописи мы можем лишь по книжной миниатюре, по тем портретам заказчиков, которые сохранились в рукописях, в том числе – по дошедшим портретам Рослина.

Иконографически эти царские портреты Рослина традиционны: фигуры, одетые в парадные пышные одеяния, представлены стоящими в рост под аркой (в парном портрете – под двойной). Над юношеским портретом Левона – ангелы с рипидами, над его портретом с Керан – ангелы с покровенными руками, и в центре – благословляющий Христос.

К сожалению, лицо Левона на обоих портретах повреждено, но изображение Керан хорошо сохранилось. И здесь, сквозь общую традиционную схему па-

радного портрета, в известной степени, отражены индивидуальные особенности. Перед нами предстает еще совсем молодая женщина с тонкими чертами лица; в выражении ее глаз, в позе, в том, как она держит зажженную свечу, сквозит девичья застенчивость и легкая грусть. Нельзя не заметить и отношения самого Рослина к своей модели: несомненно, для него был привлекателен ее образ, и ощущается то волнение, которое он испытывал, рисуя ее портрет.

Одно время было модно говорить о всевозможных ренессансах – северных, восточных, армянских, грузинских и прочих. Армянский обычно иллюстрировался работами Тороса Рослина и рукописями 80-х гг. из собрания Матенадарана. Не желая вдаваться в полемику и в рассуждения о том, насколько этот термин вообще правомочен применительно к не итальянскому искусству, скажу все же, что творчество Тороса Рослина, и прежде всего, характерная для него концепция человека, представляет его как художника, одного из тех первых "одиночек", искусство которых явилось, выражаясь словами В.Н.Лазарева, "своеобразной формой протогуманизма" [6].

Примечания

1 См. Х.С.Кушнарев, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958, с. 198.
2 И.А.Орбели, Басни средневековой Армении, М.-Л., 1956, с. 40.
3 См. Ներսես Շնորհալի, Մնկնութիւն սուրբ աւետարանին որ ըստ Մատթէոսի, ի Հասան փաշա խաւն, Կ.Պոլիս, 1825, էջ 6. Цитируется по статье: Ա.Մնացականյան, Միջնադարյան հայ պոեզիայի աշխարհականացումը և Ներսես Շնորհալին, «Ներսես Շնորհալի», Երևան, 1977, էջ 42:
4 Цитируется по книге: Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.3, Երևան, 1976, էջ 967:
5 См. Լ.Խաչիկյան, Վերպարվեստի հարցերը հայ միջնադարյան քարոզներում և մեկնողական գրականության մեջ, "Հայ արվեստին նվիրված միջազգային II Սիմպոզիում. Զեկուցումների ժողովածու, հ.IV, Երևան 12-18 սեպտեմբերի 1978", Երևան, 1981, էջ 39-51.
6 В.Н.Лазарев, Начало раннего Возрождения в итальянском искусстве, М., 1979, с. 9.

Виген Казарян

ОТРАЖЕНИЕ СИМВОЛИКИ "ТОЛКОВАНИЙ ХОРАНОВ" В НЕКОТОРЫХ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫХ РУКОПИСЯХ

Взаимодействие символики и эстетики "Толкований хоранов" с практикой оформления Послания Евсевия к Карпиану и канонов согласия относится к сфере иконографии и иконологии восточно-христианского искусства. Смысл средневековой иконологии сформулирован автором XVIII в. Лукой Ванандеци в его сочинении "Иконопочитатель – икононенавистник": "Видимо изображение не должно полностью сходиться со своим прототипом, а частично, больше или меньше, но не полностью. Ибо полное сходство означает не изображение или сходство, а прототип и идентичность. Значит, всякое изображение должно быть уподоблено своему прототипу таким образом, чтобы быть в те же время не сходным" [1].

Авторы "Толкований хоранов" свои образы строят на принципах "несходства", "противоположных античным идеалам" [2]. Для изображения высших духовных сущностей они (как и художники хоранов) заимствуют образы от предметов "низших и презренных" [3], таких, как животные, растения и даже червь (Дионисий Ареопагит). В отличие от Дионисия Степанос Сюнеци (VII-VIII вв.) и Нерсес Шнорали (XII в.) не акцентируют "низшее качество" изображаемых предметов. Они отталкиваются от утверждения Дионисия о том, что "несходные" образы являются возвышенными (анагогическими).

Слово "хоран" имеет архитектурное происхождение. Почти каждый хоран, по "Толкованиям", имеет свой архитектурный прототип в Священном Писании – божественную твердь, небесные чины, земной рай, Ноев ковчег, дом Авраама, скинию Моисея, храм Соломона, святую церковь, которая вбирает в себе все предыдущие хораны, как Ветхий Завет является символом Нового.

По К.Норденфальку получается, что аркады таблиц согласия (хоранов) имеют торжественный характер [4]. Однако, И.Стржиговский считает, что арки хоранов выражают символический смысл святости, как и Священное Писание. Нам представляется странным, что И.Стржиговский в святости аркад видит иранское происхождение. Односторонним является утверждение К.Норденфалька о том, что сочинение Нерсеса Шнорали о символичности хоранов является неважным аргументом [5]. Однако монография, откуда он черпает информацию о сочинении Шнорали, упоминает также о существовании текста, приписываемого Степаносу Сюнеци [6], который был современником ранних иллюстрированных канонов согласия (хоранов) греческого, западного и сирийского происхождения (рукописи Евангелий London, British Mus., Add. 5111; Trier, Dombibliothek, cod. 61/134; London, British Mus., Harl. 1775; Paris, Bibl. Nat., syr. 33; Florenz, Bibl. Laur., Plut. I.56).

Справедливо утверждение Н.Котанджяна о том, что хораны служат порталом, т.е. своеобразной эмоциональной подготовкой к восприятию содержания "Священного Писания" [7].

Вопрос о происхождении и смысле хоранов в современном искусствознании блестяще представлен супругами Бушхаузенами в связи с Евангелием X в.

Венской библиотеки Мхитаристов (N 697)[8], а также в обстоятельной статье К.Весселя "Таблицы канонов"[9].

Константин Великий в 331 г. для новых церквей заказывает 50 экземпляров "Священного Писания", а также роскошные Евангелия на основе списка Евсевия Кесарийского, подготовленного для Карпиана. Это Евангелие, по-видимому, служило общим прототипом украшения Евангелия, состоящего из двух частей. Первая часть, вероятно, была твердо установлена, а вторая имелась в вариантах. В первую часть входили 2-3 арки с Посланием Карпиану, десять канонов согласия и изображение круглого храмика. Вторая часть включила сцены из Нового Завета и лист с изображением евангелистов[10]. Прототип Евангелий времен Константина Великого лучше всего был сохранен в армянских, сирийских, грузинских и эфиопийских рукописях и в первую очередь в Эчмиадзинском Евангелии (N 2374 Матенадаран). По свидетельству авторов V в. Корюна и Хоренаци[11], один из таких кодексов как "достоверный" в пятом же столетии был доставлен в Армению армянскими переводчиками, учениками Саака и Месропа.

К.Норденфальк, как уже было указано выше, не пытается выявить символическое значение хоранов[12]. По его мнению, не имеют символическое содержание также животные мотивы, корзины с фруктами или источник жизни в сирийских рукописях[13].

В итоге, независимо от происхождения архитектурного и табличного типа хоранов, усилия исследователей сосредоточены на том, что первая часть художественного оформления хоранов в IX-X вв. наделена символикой: по Бандманну, страницы Послания с арками служат порталом, страницы канонов с арками или аркадами, увенчанные крестиком – портиком (Interkolumnien), темпьетто – храмом (Rundtempel или Tholos) восточно-христианского типа (К.Вессель предполагает также, что тип ряда хоранов с темпьетто близок христианской базилике)[14]. Нерсес Шнорали и Григор Татеваци (1346-1409), по видимому, в своих "Толкованиях хоранов" имели в виду портал, паперть (гавит) и здание церкви, которые в армянских архитектурных ансамблях составляли целую систему.

Как утверждают ученые, Эчмиадзинское Евангелие в основном является точным повторением Евсевийского архетипа (две страницы Послания, 7 страниц канонов и темпьетто, общая сумма равна десяти). По Толкованию Сюнеци, хораны должны иметь четыре цвета в качестве символов четырех элементов – черный, красный, синий (или голубой) и пурпурный. Они соответствуют также цветам Моисеевой скинии. Зелений цвет фигурирует в других "Толкованиях хоранов". Эти цвета, воспроизведенные в Эчмиадзинском Евангелии, фигурируют рядом с другими оттенками цветов. Смежные страницы хоранов Послания и канонов имеют конструктивные общности. В ранних рукописях IX-X вв. они почти зеркально повторялись, а в более поздних – перекликались своими конструктивными и особенно орнаментальными мотивами.

Для удобства К.Норденфальк различает в хоранах внутренние орнаменты и наружные орнаменты. Внутренними называются орнаменты, которые покрывают аркообразную или прямоугольную заставку, а также колонны, архитрав, капители, базы и основание (в виде балки). Наружными называются орнаменты, птицы, растения, животные, изображенные вне заставки и колонн, обрамляющих текст Послания и таблицы канонов. Интересно, что наружные орнаменты чаще фигурируют в качестве символов, чем внутренние в "Толкованиях хоранов".

На первом листе Послания Евсевия Эчмиадзинского Евангелия вокруг арки представлены павлины (они изображаются в первом хоране согласно некоторым Толкованиям). У Сюнеци павлины означают Закон Моисея и пророков. У него говорится также о верхней арке, распространявшейся над остальными арками. В

Эчмиадзинском Евангелии в хоранах Послания изображены концентрические арки (хораны Послания с концентрическими арками встречаются и в Евангелии N 697 из Библиотеки Мхитаристов в Вене)[15].

Третий хоран, по Сюнеци, имеет три арки, выражая идею Триединого Бога. В Эчмиадзинском Евангелии с тремя арками, составляющими аркаду, изображен четвертый хоран (хоран II канона). В Толковании упоминается алтарь с "огненным пламенем, с облачным столпом над ним", который скрывает таинство Христа. В изображении символ выражается птичкой в клетке. Изображение петухов, предусмотренных Толкованиями, отсутствует в Эчмиадзинском Евангелии.

Изображение креста с голубкообразными птицами (в IV хоране по Сюнеци) здесь видим во II хоране Послания. Над арками – огненный цветок (I хоран рукописи). Он, повидимому, соответствует духовному огню (по Сюнеци). Почти во всех хоранах на месте стыка арки и архитрава изображены разнообразные пятидольные (пятичастные) пальмовые листья. Они означают пять Законов Суда и пять Законов. И они раскрашены красным и синим, как и предназначено по Толкованию. Две пальметы с двух сторон на месте стыка арки и архитрава означают также Моисея и Аарона. Символичен также красный цвет ртов и ножек птиц.

У Сюнеци затем говорится о числе три, символа пророков, царей и священников (Ветхий Завет). С тремя лепестками изображены цветы лилии, а также гранатовые плоды выходят из трех веток. Иногда изображаются два плода на одной ветке, а гранатовый плод у Сюнеци означает, что Ветхий Завет и закон Моисея символизируют Новый Завет.

Евангелие N 697 из Библиотеки Мхитаристов Вены, по утверждению некоторых ученых (Мерк, Тер-Нерсесян, Вейцман, Норденфальк, супруги Бушхаузены) стоит ближе к Эчмиадзинскому Евангелию[16].

Смежные страницы хоранов составляют неотъемлемое единство, как в рукописях круга Эчмиадзинского Евангелия. Такая гармония смежных страниц по всей вероятности берет свое начало из V в. Ступенчатые базы колонн напоминают эпоху поздней античности, форма капителей[17], даже баз имитируют капители Константиновской эпохи и т.д.[18] Очевидно рукопись имела другие прототипы, отличные от прототипов Эчмиадзинского Евангелия. Первое отличие – это наклон художника к большей декоративности.

На II хоране Послания над архитравом, рядом с аркой появляется оливковое дерево напротив маленького кипариса. На дереве – две птицы куриной породы, птица с птенчиком, которые клюют оливковый плод. По большинству Толкований оливковое дерево изображается в V хоране с двух сторон алтаря (или арки). Но здесь оно изображено в одиночку и во II хоране Послания. Оно означает долгую жизнь патриархов, вечное ясновидение праведников.

Здесь большинство колонн с зигзагообразными каннелюрами. Во II хоране Послания колонны синего цвета. Синего цвета четыре колонны мы видим в хоранах кононов VI и VII, как предназначено для VII хорана по V и X Толкованиям. В хоране IV канона четыре колонны сияют в розовом цвете. По II и XI Толкованиям, они предназначены для V хорана. Здесь в тимпане на красном фоне изображен синий круг с желтым крестом, рядом голубкообразные птицы оттенка кобальта зеленного. По Шнорали, крест темного цвета находится над арками в IV хоране, а также изображены голубкообразные птицы.

Часто под алтарем подразумевается верхняя часть хорана (арка и аркада с тимпаном), как и написали иногда сами художники Васпураканской школы в тимпане хорана.

В самом деле, алтарь бывает четырехугольный или круглый, как показывают и заставки хоранов[19]. Именно при таком подходе выяснится декоративную

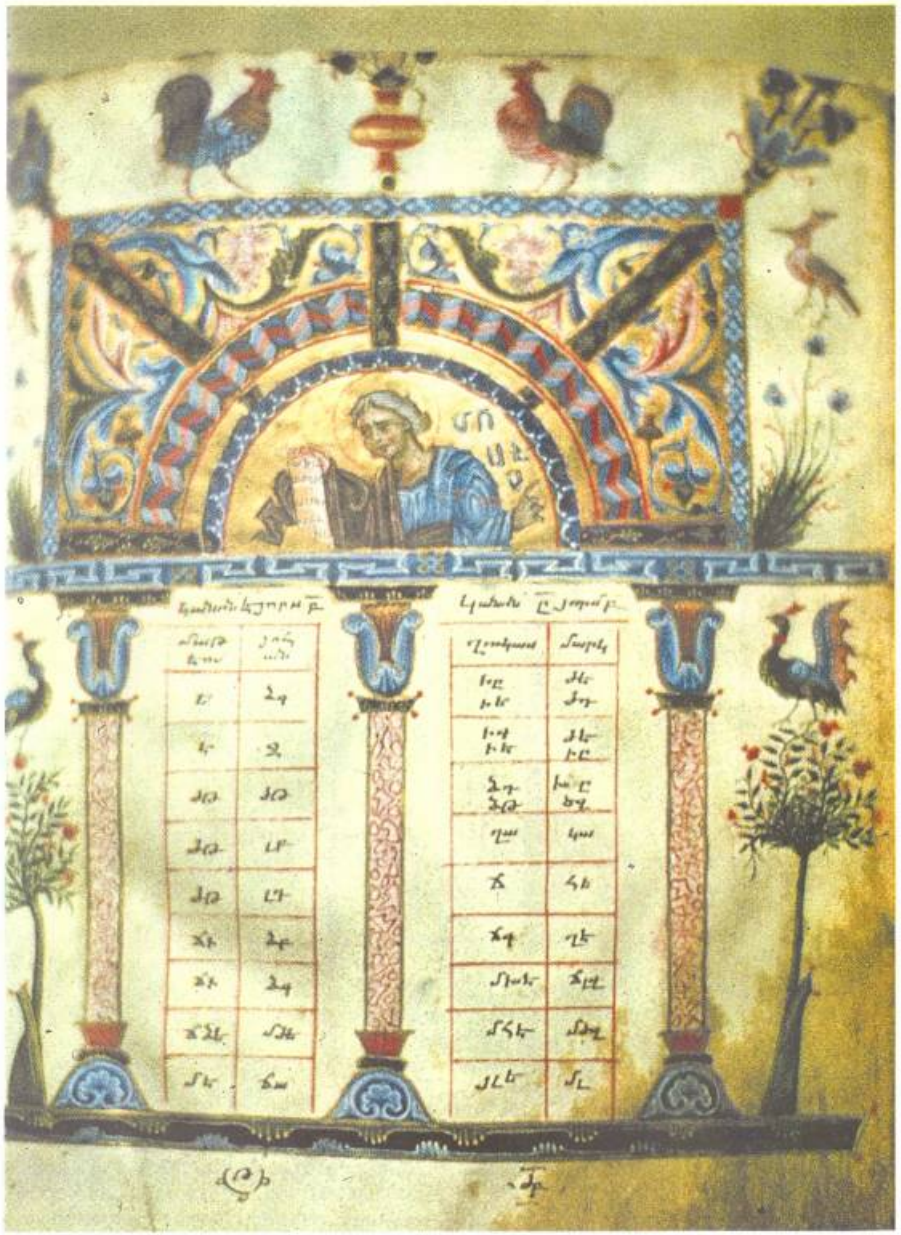
тканеобразность или коврообразность тимпанов арок первых трех хоранов Послания. Ведь это скатерть, покрывающая господский стол. Именно этим и объясняется трапециевидное изображение над аркой хорана V канона. По Толкованиям, для V хорана предназначены алтарь или крест. Крест и алтарь почти синонимы уже на заре армянской богословской литературы. В V в. для Агафангела углы алтаря означают крест[20]. Сам крест в свою очередь означает алтарь[21]. Две птицы над аркой (фазанообразные, может быть они здесь заменяют павлинов) вкушают из божественного алтаря. За ними идут куропатки, символы праматерей Христа.

Евангелие царицы Млке (до 862 г., N 1144/86 Венеция, Библиотека Мхитаристов) – рукопись более близкая по времени Толкованию Сюнеци. Здесь еще жив дух античности. Здесь, в отличие от Эчмиадзинского Евангелия, в арках хоранов гамма цветов не одна и та же. Кроме того, здесь в качестве арки фигурирует зеленый со своими хроматическими оттенками. Однако, зеленный цвет вместе с черным и красным, также синим в арке I хорана мы видим во II Толковании, при том они символизируют составные человеческой плоти и Отца, Сына, Святого Духа в триединстве. Вообще здесь арки раскрашены черным и красным, зеленным и синим (а также золотом), что соответствует II Толкованию.

Павлины изображены в I хоране Послания, над радугообразной аркой. На втором и третьем листах Послания под арками в тимпане изображены Нильские мотивы[22]. Там изображены четыре рыболова в ладье, а также рыбы, крокодилы, утки, пеликаны и святой лотос. Для III хорана во II Толковании говорится, что "над аркой изображаются птицы: одни криком ловца охотятся в воде, другие – за духовной пищей и имеют символ Крещения...". В Евангелии царицы Млке птицы-рыболовы (утки, пеликаны), а также рыбы, крокодилы изображены в воде во II и III хоранах (хораны Послания). То, что вода, изображенная в тимпане, связана с Крещением, как и рыбы и птицы-рыболовы (о крокодилах не упоминается в Толкованиях), подтверждается II Толкованием. Есть также замечание отца Б.Саркисяна о том, что во II хоране находящиеся в ладье четыре человека означают четырех евангелистов, а ладья – символ церкви[23]. У Шнорали утки символизируют евангелистов, "которые спустились в море, вытащили оттуда людей и подняли ближе к небу...". Двух людей в ладье в III хоране можно отождествлять с двумя евангелистами-синоптиками (с Матфеем и Лукой, которые указали родословную Христа). Во II и XI Толкованиях хоранов по поводу V хорана говорится, что две арки его означают вышеназванных евангелистов-синоптиков.

Нам кажется не лишним обращаться и к некоторым образцам греческих, сирийских и грузинских рукописей того же времени. В тимпане арок III канона и IX-X канонов латинской рукописи IX в. (Paris, Bibl. Nat. Lat. 8850)[24] изображены символы трех евангелистов – синоптиков в ладье и без ладьи. В первом случае в каноне согласованы главы трех Евангелий, во втором – главы тех же Евангелий, но не имеющих параллелей в других Евангелиях. Здесь интересно соответствие ладьи в море или на небесах (радуга) с изображением ладьи в водах с человеческими фигурами в Евангелии Млке в Нильской сцене в тимпане хоранов Послания. В латинской рукописи изображены также птицы-рыболовы и куропатки, о которых идет речь в Толкованиях.

В "Толкованиях хоранов" подчеркивается символическая связь Ветхого и Нового Заветов. В сирийском Евангелии Рабулы VI в. (Флоренция, Библиотека Лауренциана, Plut. 1,56) эта связь особенно подчеркнута изображениями пророков и ветхозаветных персонажей рядом с арками и одновременно со сценами из Нового Завета. В I же хоране рядом с аркой изображены Моисей и Аарон, а рядом с колонной – Благовестие Захарии.



Торос Рослин, Хоран с портретом Моисея, Малатийское Евангелие 1268 г. (N 10675 Матенадарана, л. 19).



Хоран Евангелие царицы Млке 851-862 гг.
(N 1144/86 Библ. Мхитаристов, Венеция).

Греческая рукопись X в. (Библиотека Марчиана, гр. 1,8)[25] представлена двумя страницами Послания и двумя страницами канонов. Как в Евангелии царицы Млке и в Эчмиадзинском Евангелии, здесь тоже на первой странице Послания изображены два павлина, стоящие друг против друга (символы пророческие и познания Ветхого Завета). Во II хоране Послания рядом с концентрическими арками изображены куропатки (они символизируют блудницу Марию и Раав, а также Фамари). Одна из куропаток подходит к арке, а вторая отходит от нее. Если, по Шнорали, эти птицы являются символами праматерей, то по учению богословов, иудейские пророки предвидели таинство церкви, а после ее утверждения евреи отвернулись от нее.

Начиная с ранней рукописи Евангелия Рабулы до греческих рукописей XII в. различные птицы украшают хораны. Несмотря на склонность сирийцев к повествованию (сюжеты и персонажи Нового и Ветхого заветов в хоранах Евангелия Рабулы), мы видим различных пернатых вокруг хоранов. И эти пернатые, особенно некоторые их породы, последовательно повторяются в хоранах рукописей различных веков и народов, что можно лишь объяснить их символическим назначением, что и раскрывают наши Толкования.

Разделение К.Норденфальком арочных обрамлений на три типа – однопролетную арку, лежащую на двух колоннах, аркатуру из двух или трех арок, аркатуру из двух или трех пролетов, охваченную однопролетной аркой, было осмыслено толкователями хоранов[26]. По Р.Шмерлинг, "в обрамлении текстов канонов трех грузинских четвероевангелий – Адишского (897 г.), Джручского и Цкароставского кодексов, использован третий тип"[27]. Вспомним, что текстовая часть Эчмиадзинского Евангелия (Послания Евсевия) обрамлена однопролетной аркой. В Адишском и Джручском Евангелиях большинство хоранов двухпролетное, охваченное однопролетной аркой, что присущ хоранам сирийского Евангелия Рабулы и армянского Евангелия царицы Млке. В Цкароставском Евангелии применена тройная аркатура.

В вышеуказанных грузинских рукописях у пять арок помещены акантовые листья, как и указывается в Толкованиях (но не пятичастные). Ш.Амиранашвили отличает изображения голубей и веточек с гранатовыми плодами в Адишском Евангелии[28]. В хоране VIII канона на месте стыка двух арок изображены два гранатовых плода с трехлепестковым цветком в середине. В хоранах II канона изображены утки, а в интерколумнии – трилистник и гранат или цветок лилии[29]. В хоране I канона Эчмиадзинского Евангелия три гранатовых плода выходят из пучка веток, а розовые цветы лилии (розаны по Р.Шмерлинг) – из трех лепестков. Из трех лепестков составлены и розовые цветы лилии, изображенные в хоранах Адишского Евангелия. По Р.Шмерлинг, "миниатюры Адишского Евангелия отличаются светлой, яркой и радостной расцветкой; ее напоминает колорит Эчмиадзинского Евангелия – рукописи, рассматриваемой специалистами в качестве реплики позднеантичного оригинала..."[30].

Нами рассмотрены изображения хоранов в разных школах армянского книжного искусства. Здесь мы остановились лишь на некоторых рукописях, иллюстрированных в VI-X вв. Для нас ключом для обнаружения символики мотивов в изображении хоранах служат "Толкования хоранов", опубликованные нами в 1995 г. Нами выделены также все мотивы, предназначенные "Толкованиями" для каждого канона. Толкования допускают изображения всяких растений, животных и пернатых в хоранах. Но все их действия (охота рыб или диких животных, птицы, отходящие от креста или сосуда или приближающиеся к ним, пернатые со сплетенными шеями или чешущие ногу или спину, изображения Нильской сцены и т.д.) могут быть расшифрованы "Толкованиями хоранов".

Примечания

1 Պատկերասէր - պատկերատեաց, յորինեալ երկասէր՝ և տպագիր աշխատութեամբ Ղակասու դպրի Վանանդեցւոյ, յԱմստերդամ, 1716, էջ 27:
2 В.В.Бычков, Византийская эстетика (теоретические проблемы), М., 1977, с.133.
3 The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite, Ed. by R.W.Thomson. Lovanii, 1987 (Երկն. բան. II,V):
4 **C.Nordenfalk**, Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichliche Studien, über die eusebianische Evangeliar - Konkordanz in der vier ersten Jahrhunderten, Goteborg, 1938, S. 125.
5 См. там же, с. 125, прим. I.
6 См. **S.Der-Nersessian**, Manuscripts arméniennes illustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles de la Bibliothéque des peres Mekhitaristes de Venise (Texte et album), Paris, 1936, p. 58.
7 См. Н.Г.Котанджян, Цвет в начальных миниатюрах Эчмиадзинского Евангелия, "Древнерусское искусство. Рукописная книга", М. 1983, с.297.
8 **H. и H.Buschhausen**. Die illuminierten armeniscen Handschriften der Mechitaristen – Congregation in c Wien, Wien, 1976, SS. 17-19, ill. 1-16.
9 См. **K.Wessel,** Kanontafeln, "Reallexikon zur byzantinischen Kunst". Herausgegeben von Klaus Wessel und Marcelle Restle, B. III, Stutttgart, 1978, SS. 927-968.
10 **H. и H.Buschhausen**, op. cit., SS. 17-18.
11 См. Հ.Ս.Անասյան, Հայ համաքարբառային գրականությունը և հայ մատենագրության համաքարբառը, «Էջմիածին», 1971, ԺԱ, էջ 56; Корюн, Житие Маштоца, Ереван, 1962, с. 110; История Армении Моисея Хоренского, М., 1995, с. 219.
12 См. **K.Wessel**, op. cit., S. 950.
13 См. **C.Nordenfalk**, op. cit., SS. 244-246.
14 См. **K. Wessel**, op. cit., S. 963.
15 См. **C.Nordenfalk,** op. cit., ill. 15, 16, 25, 26a, 31, 32a.
16 См. **H. и H.Buschhausen,** op. cit., S. 19, Tab. 1-11.
17 См. там же, табл. 2-3.
18 См там же, с. 19.
19 В статье **L.H.Loomis** "Table of the Last Supper in Religion and Secular Iconography" ("Art Studies", Cambridge, 1927) есть главы о круглом столе и прямоугольном столе в изображениях "Тайной вечери".
20 См. Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, քնն. բնագիրը Գ.Տեր-Մկրտչյանի և Ա.Կանայանցի, աշխարհաբար բարգմ. և ծանոթագր. Ա.Տեր-Վեոնդյանի, Երևան, 1983, ՃԸ, 488, էջ 269-271.
21 "Так же и алтарь имеет четыре угла, что означает крест..." (там же, 490, с. 271).
22 См. **M.Tanashian,** Armenian Miniature Paintings of the Monastic Library at San Lazzaro, I, Venece, 1966, p. 19, pl. II, III.
23 См. Սայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, յորինեաց՝ Հ. Բարսեղ վ. Սարգիսեան, Բ, Վենետիկ, 1924, էջ 376:
24 См. **C.Nordenfalk**, op. cit., tab. 72-73.
25 См. там же, табл. 8-10.
26 Хоран имеет три колонны по I,III,V,X,XII Толкованиям, три арки II хорана показывают, что о Святой Троице второй чин ангелов знал от серафимов (по III, V, VIII, XII Толкованиям), V хоран имеет две арки по II, XI Толкованиям, они означают двух евангелистов-синоптиков, т.е. Матфея и Луку. Остальные хораны имеют по одну или две арки. О третьем типе канонов говорится в I Толковании.
27 Р.Шмерлинг, Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI вв., I, Тбилиси, 1967, с. 115.
28 См. Ш.Амиранашвили, Грузинская миниатюра, М., 1966, с. 13.
29 См. там же, илл. 3.
30 Р.Шмерлинг, ук. соч., с. 28.

Николай Котанджян

ЦУГРУТСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ

Рукопись, хранящаяся в армянском селении Цугрут, близ Ахалцихе (в Грузии), была обнаружена здесь в конце прошлого столетия выдающимся исследователем и знатоком армянской культуры и искусства Г.Овсепяном, который опубликовал памятную запись и сообщил краткие сведения о манускрипте[1]. Однако, высокое художественное качество, самобытная выразительность изобразительного языка миниатюр и своеобразие их иконографии, как это ни странно, не обратили на себя внимание этого замечательного ученого.

И в последующие сто лет Цугрутская рукопись не стала предметом изучения, хотя о ее существовании было известно специалистам (тем более, что в Матенадаране им. М.Маштоца имеются цветные воспроизведения с ее миниатюр)[2]. Настоящая статья является первым опытом всестороннего исследования этого интереснейшего памятника армянской книжной живописи X в. и первой публикацией его миниатюр.

Заключенная в поздний, XVIII в. серебряный оклад, рукопись представляет собой Четвероевангелие, написанное на пергамене хорошего качества крупным унциалом в два столбца и содержащее 196 листов[3]. До XVIII в. рукопись, по-видимому, не раз переплеталась с обрезом внешних полей (при этом в некоторых миниатюрах были задеты, – правда, незначительно – и сами изображения), так что нынешний формат листов (31 x 25 см) много меньше первоначального[4].

Состояние сохранности листов с миниатюрами в целом удовлетворительное, но в некоторых из них – особенно в тех, которыми начинается рукопись, имеются повреждения: деформирован пергамен, порваны края, иногда даже утрачены небольшие куски листов; поверхность отдельных страниц закопчена; есть пятна грязи, подтеки и следы плесени; кое-где в связи с химическим перерождением пигментов почернели краски, а зеленая (медного происхождения) проникла на оборотную сторону листа, изменилась тональность отдельных деталей. Но большая часть красочного слоя миниатюр сохранилась хорошо.

Предваряющий текстовую часть Четвероевангелия колофон, помещенный в крестообразную рамку, сообщает дату написания манускрипта, 974 год, и имя писца, Ованнеса. Последние главы Евангелия от Иоанна написаны, однако, другой рукой[5]. Объяснение этого мы также находим в колофоне. Составленный заказчиком, священником Егией, колофон этот по существу является эпитафией Ованнеса, и, – что крайне необычно для практики рукописей – написан от имени последнего, скончавшегося, как свидетельствует запись, в возрасте 24 лет[6].

Художественное убранство Цугрутского Евангелия составляют тринадцать полностраничных миниатюр, помещенных в начале рукописи: пять листов с таблицами канонов согласия /с. 2,3,4,5,6/, три евангельские сцены (Преображение /с. 7/, Вход в Иерусалим /с. 8/, Жены-мироносицы /с. 9/, четыре евангелиста, изображенные на одной странице /с. 10/, две страницы с Посланием Евсевия Кесарий-

ского Карпиану /с. 11,12/, Богоматерь с младенцем Христом на троне /с. 3/ и уже упомянутый колофон в крестообразном обрамлении /с. 14/).

Текстовые страницы снабжены образованными растительными орнаментами инициалами (их 15) и 58 очень простыми по форме маргинальными знаками: чаще всего это буква в круге, крест (в одном случае – на "акротерии") и декоративный мотив, напоминающий церковные канделябры.

Исследование художественного убранства Евангелия привело к выводу, что оно не представляет собой единого целого, а состоит из двух отдельных групп миниатюр. Первая – к ней относятся страницы с Посланием Евсевия и с колофоном, Богоматерь с младенцем и украшения в самом тексте, – одновременна самой рукописи. Вторая, – куда входят остальные девять миниатюр (пять хоранов, три сцены праздничного цикла и лист с изображением евангелистов) – была подшита к рукописи позднее. Т.к. по манере исполнения, красочной палитре и мотивам орнамента имеется вполне определенное сходство между миниатюрами первой группы и маргинальными знаками внутри текста (причем, некоторые орнаментальные мотивы совершенно идентичны), следует сделать вывод, что постраничные миниатюры и украшения на полях текстовых страниц исполнены одним и тем же мастером, и логично предположить, что им был сам писец, Ованнес (тем более, что подобная пратика была характерной для рукописного дела в средневековой Армении). Приписываемые Ованнесу миниатюры объединяет ярко выраженная тенденция к геометризации форм, как фигуративных, так и орнаментальных, трансформированных до крайней степени условности. Наиболее ярко тенденции к условной геометризации выразились в характере трактовки человеческой фигуры, и именно здесь особенно отчетливо проявилось различие стилистических основ в двух группах миниатюр нашей рукописи. Если в сценах праздничного цикла и в портретах евангелистов, которые мы объединили во вторую группу, при общей условной лаконичности форм все же сохраняется определенная выразительность реального образа, то фигуры Богоматери и младенца в миниатюре, относящейся к первоначальному убранству рукописи, предельно схематизированы.

Миниатюры двух выделенных нами групп разнятся между собой и по характеру цветовой трактовки. Так, живопись первой группы предельно упрощена приемом однослойной прокладки локальным тоном. Тогда как во второй группе цветовое решение сравнительно разнообразнее. Различна в миниатюрах этих двух групп также и цветовая тональность, обусловленная в определенной степени качеством и звучностью самих красочных пигментов[7], приглушенных по цвету и крайне ограниченных по количеству в первой группе, несколько более ярких и более разнообразных – во второй.

Целый ряд общих стилистических признаков объединяет друг с другом миниатюры второй группы Цугрутского Евангелия. Несмотря на некоторые различия в характере живописи хоранов, с одной стороны, и фигуративных сцен, с другой (в частности, в хоранах богаче и активнее использован цвет), их роднит свободная, импровизационная манера построения изобразительных форм приемом перовой линейной прорисовки, способ нанесения краски прозрачным акварельным слоем, двухступенчатая тональная прорисовка отдельных хроматических элементов, определенный подбор цветосочетаний, общность тональности, основанная на абсолютной идентичности красочных пигментов.

Итак, становится ясным, что миниатюры второй группы Цугрутсого Евангелия были созданы другим мастером, работавшим в совершенно иных стилистических принципах, и к тому же обладавшим индивидуальной художественной манерой, четко отличающей его живопись от миниатюр первой группы, которые – как уже говорилось – мы склонны приписывать писцу Ованнесу.

Это наблюдение подтверждается и иконографическим материалом. Анализ особенностей иконографии в миниатюрах двух групп показывает, что они принадлежат к двум разным типам иллюстративных циклов, бытовавших в армянской книжной живописи X-XI вв. Наиболее близкие иконографические и стилистические аналогии нашим миниатюрам мы находим в дух дошедших до нас рукописях этого периода: в хранящемся в Галерее Уолтера в Балтиморе Евангелии 966 г.[8] – для миниатюр первой группы, и в хорошо известном Евангелии 1038 г. из собрания Матенадарана[9] – для второй.

Миниатюры Уолтеровской рукописи обнаруживают тесное иконографическое родство с первоначальным убранством нашего Евангелия. Родство это обусловлено общностью идейно-смысловой интерпретации евангельского текста в обеих рукописях. И хотя полной идентичности в иконографической программе этих двух памятников нет, многие изображения – фигурки птиц, орнаментальные мотивы, маргинальные знаки и заглавные буквы Уолтеровской рукописи почти точно повторяются в Цугрутском Евангелии. Но особенно близки в этих двух рукописях миниатюры с изображением Богоматери с младенцем Христом на троне. Сходство это столь велико, что может служить свидетельством использования в обеих рукописях общего иконографического образца, лишь совсем незначительно переработанного в каждой из рассматриваемых миниатюр.

Существование близкого аналога нашим миниатюрам крайне интересно не только само по себе, но и в двух других аспектах. Во-первых, оно позволяет установить, каким был в свое время цикл миниатюр Цугрутского Евангелия, где сейчас отсутствуют листы с таблицами канонов согласия, тогда как в Уолтеровской рукописи сохранились две такие таблицы, дающие представление о том, как должны были выглядеть утраченные каноны нашего Евангелия. Во-вторых, мы можем зримо проследить, в какой мере и как перерабатывался, в плане иконографическом и стилистическом, общий рукописный образец.

Аналогию второй группе миниатюр Цугрутского Евангелия (т.е. тем миниатюрам, которые, как мы считаем, были подшиты к рукописи позднее) дают украшенные листы Евангелия 1038 г. Иконографическое родство здесь еще более очевидно, чем в предыдущем случае. Оно особенно ярко выражено в почти полной идентичности композиционных схем миниатюр праздничного цикла. Нет сомнений в том, что в основе этих композиций лежали общие древние образцы. Различия можно обнаружить лишь в переработке отдельных компонентов: в сокращении или, наоборот, введении тех или иных лиц, орнаментов, деревьев, птиц и т.д. В целом довольно близки по своей композиционной структуре и хораны обеих рукописей. Их отличают лишь частности, такие как более широкий подбор орнаментальных мотивов, более разнообразные формы капителей – в рукописи 1038 г. более активная цветовая трактовка декора арочной дуги и более стройные пропорциональные соотношения составных частей хоранов в Цугрутском Евангелии.

Сопоставление этих рукописей, также как и двух предыдущих, помогает выяснить важные для нашего исследования вопросы: уточнить первоначальный состав подшитых к Цугрутскому Евангелию миниатюр, в значительной части утраченных (быть может, еще до подключения к нашей рукописи) и определить время и место их создания.

Хотя художественное убранство Евангелия 1038 г. также сохранилось не полностью[10], оно все же позволяет восстановить, до известной степени, изобразительный ряд нашей рукописи. Сличение миниатюр этих двух памятников показывает, что наиболее сильно пострадали сцены праздничного цикла, большая часть которых до нас не дошла; среди листов семистраничной "сюиты" таблиц канонов согласия оказался утраченным лишь один, с двумя хоранами на обеих сторонах.

Основываясь на исключительном родстве иконографии и стиля миниатюр двух сравниваемых рукописей, можно с уверенностью сказать, что они были созданы в одном районе. И т.к. считается, что Евангелие 1038 г. происходит из Тарона, то и миниатюры второй группы Цугрутского Евангелия надо связывать с этой областью[11].

Отмеченное родство в иконографии и стиле миниатюр двух рукописей говорит и об их определенной хронологической близости. В то же время сравнительное сопоставление художественной структуры и иконографических схем миниатюр двух рукописей приводит к заключению, что их нельзя приписывать одному и тому же мастеру (это исключается комплексом неповторимых черт в каждом из этих памятников). Кроме того, они отражают, как нам кажется, две последовательные ступени в эволюции данного типа иллюстрированной рукописи, причем Цугрутское Евангелие является более ранним образцом в ходе этой эволюции. Формы орнаментов и самих хоранов здесь проще и лаконичнее, действующих лиц в сценах меньше, композиционные схемы хоранов монументальнее. В рукописи 1038 г. хораны сложнее по структуре, их композиционные построения менее монументальны, а орнаментальные мотивы богаче и разнообразнее. Персонажей в сценах становится больше, и число апостолов во Входе в Иерусалим доходит до двенадцати. Конечно, эти модификации могли быть обусловлены различными причинами, но думается все же, что они отражают скорее этапные изменения в развитии стиля и иконографии, и что миниатюры второй группы Цугрутского Евангелия были созданы несколько раньше миниатюр Евангелия 1038 г., но определить с точностью их хронологию при настоящем состоянии знаний и более чем ограниченном количестве сохранившихся памятников было бы преждевременно и рискованно.

Все вышесказанное не оставляет сомнений в том, что две выделенные нами группы миниатюр в Цугрутском Евангелии не связаны между собой, а являются самостоятельными иллюстрационными циклами. В то же время, по своим общим художественным принципам они принадлежат к одному направлению, названному Л.А.Дурново "народным". В рамках этого единого художественного направления они представляют два различных стилистических варианта, имеющих в своей основе различные идейно-смысловые решения: в первом случае – условно-символическую интерпретацию основных начал христианского вероучения, во втором – повествовательное изложение евангельской истории, имеющее, однако, также и определенный символический "подтекст". Обе эти формы интерпретации Евангелия восходят своими истоками к старым архаическим прототипам и развивались параллельно. Но второй вариант иллюстрационного цикла интересен не только сам по себе, но и как переходная ступень в процессе формирования структурных основ христианского рукописного кодекса[12].

Остановимся теперь на самих миниатюрах Цугрутского Евангелия и будем рассматривать в той последовательности, в какой они расположены в рукописи.

Миниатюры второй группы, как мы установили выше, являются фрагментами единого цикла, уцелевшие листы которого сохранили порядок своего последовательного расположения, принятого в Армении в ранний период, когда полностраничные изображения, составлявшие художественное убранство рукописи, помещались в одной тетрадке, подшивавшейся к ее началу.

Хораны, открывающие Цугрутское Евангелие, традиционны для армянской книжной живописи IX-X вв. и являются упрощенным вариантом типа (хорошо известного по Евангелию Млкэ 862 г.[13], Эчмиадзинскому Евангелию 989 г.[14] и др.), еще сохраняющего много от античных первообразов. В варианте, который представляют хораны Цугрутского Евангелия, уже почти исчез архитектурный прообраз

арочного сооружения, и вся конструкция превратилась в декоративно-плоскостное изображение. Этот вариант хорана возник очень рано (близкий ему по характеру пример дает уже Евангелие Рабулы 586 г.) в процессе постепенной и последовательной переработки античного прототипа, который подвергся особенно кардинальной трансформации в восточных провинциальных школах, где, кажется, утратилась всякая связь с архитектурным прообразом. Однако, было бы неверно думать, что восточные мастера в своих хоранах совершенно забыли об архитектурных прототипах и воспринимали эти построения как сугубо декоративные[15]. Трансформируя первоначальные модели хоранов, восточно-христианские миниатюристы перерабатывали их во вкусе своей среды и поэтому, подчас неосознанно, заменяли формы пышного и богатого античного архитектурного прообраза элементами более близкого им местного народного зодчества[16]. Именно к такому типу арочных построений и относятся хораны Цугрутского Евангелия.

Их конструкция состоит из трех традиционных компонентов. Это – широкая арочная дуга подковообразной формы, колонны, увенчанные подобием капителей и опирающиеся на сходного типа базы (верх и низ этих колонн связывают горизонтальные полосы "архитрава" и основания) и, наконец, птицы и растения в пространстве над аркой.

Одной из характерных черт наших хоранов (как и хоранов Евангелия 1038 г.) является опора пят арочной дуги не на капители, а на участки "архитрава" между ними. Эта неархитектоничность отразила отход от архитектурного прототипа, также, как и условная, сугубо плоскостная трактовка всех остальных элементов: капителей, стволов колонн, баз, "архитрава" и т.д. Орнамент, заполняющий арочный пояс в четырех хоранах, образован пальметками, в пятом – последовательно чередующимися овалами. Эти орнаментальные мотивы очень характерны для декора рукописей X-XI вв., использованы они в частности и в Евангелии 1038 г. Подбор элементов, помещенных над арками хоранов, прост и лаконичен; это изображения птиц, породы которых, несмотря на условность трактовки, ясно узнаются: петухи, павлины, куропатки. Фигурки птиц чередуются с растениями, зелеными ветками и пальмовыми деревьями, на которых висят плоды; некоторые из птиц держат в клювах ветки[17].

Декор миниатюр Цугрутского Евангелия выглядит лаконичным даже в сравнении со сдержанными орнаментальным убранством хоранов рукописи 1038 г. Этому способствует и большая монументальность конструкции в наших миниатюрах, которые кажутся более устойчивыми рядом с хоранами Евангелия 1038 г., где колонны в виде узких полос словно бы с трудом удерживают тяжесть арочных построений. Можно заметить различия и в трактовке орнаментального декора арочной дуги, более свободной и живописной в Цугрутском Евангелии, более графичной и тщательной в Евангелии 1038 г.

Заканчивая рассмотрение хоранов Цугрутского Евангелия, отметим еще одну их удивительную особенность (характерную, впрочем, и для хоранов Евангелия 1038 г., хотя и в гораздо меньшей степени): при всей трансформации архитектурного прототипа, при всей условности трактовки форм, и орнаментальные мотивы, и фигурки птиц, и архитектурные детали сохраняют все же связь со своими реальными прообразами. И в этом аспекте обе указанные рукописи сильно отличаются от других манускриптов X-XI вв. – таких как Евангелие 986 г., Адрианопольское Евангелие 1007 г., Евангелие 1018 г. и др. [18], – где выраженная условность трактовки доведена до предельной схематичности, превращая изображение в подобие орнамента.

Первое, что обращает на себя внимание в сценах праздничного цикла, – их необычное, продольное расположение на плоскости листа, причем подшиты они

основаниями к корешку, что сильно затрудняет рассмотрение миниатюр. Эта архаическая черта, идущая от иллюминации свитка, была характерна для переходного этапа в развитии структуры рукописного кодекса и встречается в некоторых других армянских Евангелиях X-XI вв.[19]

Ту же архаическую традицию обнаруживает и сама иконография миниатюр. Первая из них, Преображение, предстает в редко встречающейся асимметричной композиционной схеме[20]. Стоящий на холме Христос изображен не в фас, как обычно, а в три четверти и без мандорлы – одного из главных атрибутов композиции. Поворот головы Христа, его взгляд и направление благословляющей десницы акцентируют левую часть сцены, где друг подле друга стоят Илья и Моисей, причем, последний – спеленатый (наподобие Лазаря в сцене Воскрешения Лазаря). Эта особенность поясняется древними толкованиями: два библейских персонажа были призваны на гору Фавор в доказательство власти Христа над миром мертвых и миром живых[21].

Обратим внимание еще на одну интересную иконографическую деталь: распростертые в динамических позах ученики прикрывают лица покровенными руками. В Евангелии 1038 г. ученики закрывают лица, как это было принято обычно, просто руками. Установив, что многие различия между миниатюрами этих двух рукописей связаны с хронологическими изменениями в иконографии, можно и здесь допустить, что извод Цугрутского Евангелия отражает более раннюю практику. В пользу такого предположения может послужить фрагмент греческой рукописи IX в. в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга (греч. 21), где в сцене Преображения один из учеников также прикрывает лицо покровенными руками[22]. Но К.Вайцман в двух своих работах[23] устанавливает связь миниатюр этой рукописи с армянскими памятниками[24], в частности, с Трапезундским Евангелием XI в., где в сцене Преображения один из апостолов таким же образом прикрывает лицо, и, т.к. черта эта не характерна для византийской иконографии, а петербургский фрагмент также происходит из Трапезунда, он считает "вполне вероятным предположить в Малой Азии местную, восточную традицию, для которой характерны эти индивидуальные черты" [25].

Возможно, что покровенные руки учеников в Преображении Цугрутского Евангелия связаны с еще одной особенностью нашей миниатюры – отсутствием мандорлы: такое изображение могло до известной степени заменить по смыслу этот важный элемент сцены, намекая на ослепительный свет, идущий от Христа[26].

Иконографическая схема Входа в Иерусалим обусловлена все тем же продольным расположением миниатюры на листе и соответственно имеет в себе ряд архаических черт. Прежде всего, – движение справа налево, не характерное, как будто для развитой армянской иконографии (и неожиданно всплывающее в начале XIII в. в Ахпатском Евангелии 1211 г.[27]). Кроме того – фризовость композиции, по понятным причинам, не нашедшая распространения в иллюстрированных кодексах, но характерная, с одной стороны, для свитков (откуда и была перенесена в миниатюры ранних кодексов), с другой – для стенописи, которая, по-видимому, воздействовала в свою очередь и на сложение данной композиции в свитках. В то же время сама композиционная схема шествия напоминает еще об одном источнике – памятниках древне-восточного искусства.

Величественная поза Христа, значительность, которую художник придает его благословляюще-указующему перстосложению, медленная поступь осла, торжественная напряженность фигур встречающих горожан, держащих в руках огромные масличные ветви и, наконец, равномерный величественный ритм шествующих апостолов, – все это придает сцене характер торжественного действа, имеющего

символический смысл. Такая интерепретация коренным образом отличается от жанровой повествовательности более поздних памятников[28].

Архаический вариант дает и иконография сцены Явления ангелов женам-мироносицам, где художник объединяет разные эпизоды, связанные с темой Воскресения, изображая явление двух ангелов женам (Лука 24.10), Иоанна и Петра у гроба Христа (Иоанн 20.4-5) и, что особенно интересно и необычно для данной сцены – самого Христа (вероятно, напоминая о его явлении Марии-Магдалине, Иоанн 20.14) [29].

Подобное объединение в одной композиции различных пространственно-временных компонентов создает возможность более широкого охвата содержания изображаемой темы, что характерно для средневекового искусства вообще, и особенно – для раннего периода.

Сходную с этой сценой композицию мы находим в Евангелии 1038 г. И лишь одна подробность отличает миниатюры этих рукописей, но подробность, которая делает более выразительной нашу миниатюру: энергично повернутая назад голова стоящего в центре Иоанна и движение его скошенных зрачков направляют взгляд зрителя вправо, к фигуре воскресшего Христа, тогда как рукой он указывает в противоположную сторону, к пустой гробнице. Тем самым акцентируются наиболее важные смысловые элементы этой композиции – пустая гробница и образ Спасителя.

Объемно-пространственная трактовка гробницы представляет ее в разрезе, т.е. "чертежным методом", одним из самых древних изобразительных приемов, который был призван возможно нагляднее показать внутреннее пространство саркофага.

Цикл завершается портретами евангелистов, двигающихся в торжественной процессии с евангелиями в руках вправо, где две фигуры – мужчины и мальчика, также с книгами в руках – направляются к ним навстречу. Групповой портрет евангелистов характерен для ранних рукописей, где обычно он предваряет текст. Сам тип стоящих евангелистов связывается А.М.Фрэндом со свитком[30], и, по-видимому, подобный тип композиции, так же, как и большинство сцен нашего цикла, отражает переходный в истории рукописной книги этап – от свитка к кодексу.

Необычной особенностью группового портрета евангелистов в Цугрутском Евангелии является присутствие в нем еще двух, упомянутых выше фигур. Судя по всему, это – заказчик рукописи с сыном. В пользу такого предположения говорят их светские костюмы, отсутствие нимбов над их головами и меньшие в сравнении с евангелистами размеры самих фигур. А то, что персонажам этим тесно на той небольшой части изобразительного поля, которая им отведена, дает основание считать, что композиция не была рассчитана на эти дополнительные фигуры, и что они введены сюда по просьбе самих заказчиков[31].

Итак, как мы могли убедиться, особенности иконографии лицевых миниатюр Цугрутского Евангелия обусловлены той формой интерпретации, которая выше была охарактеризована как повествовательная, несущая в себе определенный символический "подтекст". Она выразилась в тенденции расширить пространственно-временные границы миниатюры с целью создания более емкой содержательно-смысловой информации об иллюстрируемом событии. Отсюда – сокращение второстепенных подробностей и, наоборот, акцентировка наиболее важных аспектов.

Анализ иконографических особенностей миниатюр Евангелия 1038 г. привел О.И.Подобедову к выводу, что "весь цикл миниатюр представляет собой связный рассказ, вводящий читателя в равной мере и в событийную и в символическую направленность текста"[32]. Это определение можно с уверенностью распростра-

нить и на цикл миниатюр Цугрутского Евангелия, родственных им. Лишь добавим, что сравнение их со сценами из Евангелия 1038 г. выясняет, что иконографические схемы в нашей рукописи в целом проще и лаконичнее, а это указывает на более раннее их происхождение.

Как уже говорилось, по своим художественным особенностям обе группы миниатюр Цугрутского Евангелия относятся к т.н. "народному направлению", для которого характерна ярко выраженная условность изобразительного языка: игнорирование объемно-пространственного аспекта, упрощенность и лаконизм композиционных схем, доминирующая роль линии как ведущего средства построения форм, ограниченный подбор красок (среди которых нет ни белил, ни золота), отсутствие тональной моделировки и общая тенденция к декоративно-плоскостной интерпретации изображения. В рамках этого общего направления две группы миниатюр Цугрутского Евангелия представляют два различных типа: миниатюры самой рукописи дают пример предельно условной трактовки изображения, а миниатюры подшитые к ней – более умеренный ее вариант.

Помимо этих общих особенностей, в художественном строе миниатюр обеих групп Цугрутского Евангелия должны были отразиться, естественно, и неповторимые стилистические признаки, связанные с местными традициями скрипториев, где они были созданы, и – с индивидуальной манерой самих мастеров.

Художественное впечатление, создаваемое нынешним видом живописного убранства Цугрутского Евангелия, несомненно, в определенной степени уступает тому, которое оно производило в свое время, ибо, из-за довольно значительных обрезов страниц, пропорциональные соотношения между изображением (либо текстом) и окружающим его полем чистого пергамена были нарушены. (И это в равной мере относится к обоим иллюстративным циклам). В результате пострадала эстетическая выразительность как отдельных страниц, так и их разворотов, та выразительность, к которой стремились мастера книги и которая явилась результатом уже выработанных к этому периоду конструктивных принципов художественного оформления рукописи. Даже в тех случаях, когда обрезы не задевали саму миниатюру, художественное впечатление от нее ослабевало, т.к. нарушалась та пространственная среда, на которую она была изначально рассчитана.

На примере ряда армянских рукописей раннесредневекового периода, мало пострадавших от обрезов (Евангелие Млкэ, Евангелие 1038 г.), либо счастливо избежавших этого (Эчмиадзинское Евангелие), мы можем судить о том, как выглядели в свое время украшенные листы Цугрутского Евангелия. Изображение свободно располагалось в центральной части крупного листа, имея вокруг себя широкие полосы маргиналов, которые не были одинаковыми со всех четырех сторон: шире всех были нижние поля, затем – верхние, еще поуже – внешние боковые, и, наконец, самыми узкими – внутренние (которые, однако, зрительно удваивались, соединяясь с полями парной страницы разворота). Художественная выразительность создавалась здесь гармоничной композиционной уравновешенностью и единством разворотов. Именно такой принцип и должен был лежать в основе общей конструкции украшенных листов обоих иллюстративных циклов Цугрутского Евангелия.

Обратимся теперь к художественным особенностям миниатюр. Рассматривая их в порядке нынешнего расположения в рукописи (сначала миниатюры второго, затем – первого циклов), начнем с хоранов, общий характер которых был уже определен нами выше. Понятно, что в основе композиционной структуры хоранов должна была лежать схема, идущая от образца. Однако, пользуясь образцом, средневековый художник обычно сознательно или интуитивно, творчески интерпретировал его, наделяя свои изображения целым рядом неповторимых художественных

черт. Первое впечатление, которое производят на зрителя хораны Цугрутского Евангелия, это ощущение ясности и простоты, и вместе с тем, какой-то непритязательности, даже неуклюжести. Их отличает стройность и монументальность, которая во многом создается пропорциями главных компонентов конструкции, соотношением высоты колонн к высоте арочной дуги (2:1), одинаковыми во всех пяти сохранившихся хоранах, а также – и характером трактовки основных форм, построенных по точно выверенным размерам, с помощью циркуля и линейки (к сожалению, четкость построения ныне несколько искажена деформацией самих пергаменных листов). В отличие от геометрически четкой прорисовки основных форм хоранов, более мелкие их детали трактованы иначе. Они прорисованы от руки и без всякой заботы о строгой симметрии архитектурных элементов (капителей, баз и поясков вокруг колонн), или о точности их конфигурации; художник старается лишь сохранить общий характер форм. Еще свободнее и непосредственнее трактованы фигурки птиц, формы деревьев и веток. Но в этой свободе и непосредственности нет ни виртуозного блеска, ни даже отточенного долгим обучением мастерства. Привлекательность этих изображений в ином: в наивной непосредственности народного примитива. Метко и выразительно передает он различные породы пернатых, их позы и движения, создавая яркие, запоминающиеся образы: вот петух, гордо, и в то же время настороженно разглядывающий зрителя своим глазом-точкой, цапля, с видимым усилием удерживающая за хвост рыбу, павлин с поднятым крылом, словно пытающийся взлететь...

Так же свободно и непосредственно, не следя за строго точным чередованием элементов орнаментального декора, трактует наш мастер и растительные мотивы орнамента. Его мало волнует вопрос, какой частью узора начать и какой – закончить декор арочного пояса; ему важно лишь создать общую уравновешенность всей орнаментальной ленты.

Подобная трактовка изобразительных форм наложила на художественную структуру хоранов печать живой и непосредственной "рукотворности". И, возможно, она-то и сообщила им отмеченное выше общее ощущение непритязательности и даже некоторой неуклюжести.

И особенности композиционной конструкции, и характеристика форм являются, однако, лишь своеобразным "каркасом", пластической основой художественного образа хоранов, который воплощается прежде всего в колористическом решении, на редкость выразительном. Именно цвет, красочная звучность воспринимаются в первую очередь и приковывают внимание, когда рассматриваешь листы с хоранами.

Трудно поверить, что их цветовая выразительность достигнута совсем небольшим количеством элементов. Но это так. Палитра художника состояла всего из пяти красок: золотисто-желтой охры, красной, высокой звучности, красной краплачно-коричневого оттенка, зеленой, медного происхождения и кобальтово-синей, глубокого насыщенного тона. Как мы видим, только две из этих красок – красная и кобальтово-синяя отличаются хроматической звучностью; в палитре мастера нет ни белил, ни черной краски, не применено и золото. Вся полнозвучность колорита и разнообразие тонов достигнуты здесь в большинстве случаев варьировкой толщины красочного слоя, а иногда – и смешением красок. Таким образом, в основе живописи хоранов лежит прием акварельной разработки цвета, при котором краска прокладывается тонким слоем, "на просвет", и тональные градации достигаются варьированием толщины слоев. Светлый теплый тон пергамена страницы, просвечивающий под краской, заменяет здесь белила и сообщает колориту особые качества – теплую звучность и прозрачную легкость. (Отметим, кстати, что белила в смесях обычно несколько "утяжеляют" цвет и придают ему холодноватый

нюанс). Тон пергамена становится тем самым еще одним элементом палитры художника, и в то же время – активным компонентом, придающим тональности хоранов высокую звучность. Цветовая трактовка форм в миниатюрах с хоранами ограничена проработкой их локальным тоном. Совершенно отсутствует тональная моделировка объема. Ее как-бы заменяет варьировка самого тона в пределах локального пятна, придающая определенную живость и разнообразие изображению. В некоторых деталях локальный тон оживлен дополнительной прорисовкой кистью, тем же цветом, но более насыщенного оттенка (это, по-видимому, – упрощенный до предела способ многоступенчатой тональной нюансировки, идущий от древнего прототипа и воспринятый нашим мастером уже как чисто-декоративный прием). Красочная звучность колорита достигается приемом т.н. трехзвучия – контрастного сопоставления красок, причем, в наших хоранах две из них, как правило, – теплые, а одна – холодная. С большим чувством меры и вкусом варьирует художник соотношения красок отмеченного трехзвучия в цветовой трактовке арочной дуги, выявляя каждый раз совершенно новый колористический эффект. Он не упускает из виду цветовую взаимосвязь парных страниц, организуя единство колористического звучания миниатюр разворота симметрическим повтором тона и мотива декора арочных дуг. Это хорошо видно на примере единственно дошедшего до нас парного разворота с хоранами /с. 4,5/. Особого внимания заслуживает точно рассчитанное распределение красочных оттенков на архитектурных деталях. Варьируя из хорана в хоран цвет капителей, баз, и стволов колонн (не нарушая при этом симметрии в пределах каждого из хоранов) художник неизменно сохраняет зеленый в полосах "архитрава" и "стилобата". Безошибочное художественное чутье подсказало ему, что постоянство тона этих двух "несущих" элементов, при варьировке в распределении цвета во всех остальных компонентах хоранов, с одной стороны, обеспечит хроматическую уравновешенность композиции листа, с другой же – поможет создать колористическую цельность всего цикла.

Принципы декоративно-плоскостного решения, на которых основана живопись Цугрутского Евангелия, обусловили и выраженную плоскостность цветовой структуры хоранов. Двухмерность изобразительных форм нарушается здесь еле заметной барельефностью декора арочной дуги. Эти же общие принципы нивелировали и архитектоничность форм (связь с архитектурным прообразом здесь почти полностью утрачена, подавленная локальными пятнами цвета). Поэтому хораны Цугрутского Евангелия воспринимаются скорее выразительным красочным декором, целиком принадлежащим плоскости пергаменного листа.

Художественное содержание, которое несут хораны Цугрутского Евангелия и которое воплощено, прежде всего, в их цветовом решении, можно определить как чувство торжественной и светлой радости, спокойной и уравновешенной. В этих листах господствует атмосфера ясной умиротворенности и сосредоточенности; при всей их нарядности и просветленности чувства, нет в них красочной роскоши и праздничного блеска.

В отличие от хоранов, где основную художественную функцию несет цвет, в лицевых миниатюрах образная выразительность достигнута иными изобразительными средствами: лаконизмом трактовки форм, ясностью композиционной структуры, четкостью ритма, графической остротой линейного рисунка.

Уже сама композиционная схема миниатюр, идущая от образца, определила целый ряд их художественных черт. Так, изображения почти лишены предметно-пространственной среды; в сцену включены лишь самые необходимые в смысловом отношении фигуры и детали, конкретизирующие место дейсвтия – холм и деревья в Преображении, гробница в Женах-мироносицах, церковь во Входе в Иерусалим. Эти немногочисленные элементы композиции располагаются на незаполненном цветом фоне самой страницы, вернее, ее центральной части, ограниченной от остальной поверхности простым обрамлением, замкнутая непрерывность которого иногда нарушается выходом за его пределы какого-либо элемента. Пространственные отношения между различными компонентами изображения носят сугубо условный характер. И сама сцена воспринимается как плоскостная конструкция, где нет планов, и сюжетное действие развивается параллельно картинной плоскости, чему также содействует условная трактовка фигур и остальных деталей изображения, почти полностью лишенных объемных качеств. Эта общая тенденция с особой остротой выявляет характер плоскостной взаимосвязи составных элементов. И здесь проявляется незаурядное композиционное дарование мастера. Идущая от образца схема как-бы оживает в его интерпретации. Исключительно тонко и точно чередует художник изобразительные формы с участками незаполненного цветом чистого пергамена, определяет размеры фигур, организует взаимосвязь и согласованность соседствующих элементов, заботясь о сохранении выразительности обрисовывающей их контурной линии, координирует направление ритма, и в целом создает единство и уравновешенность всей композиционной конструкции. Во Входе в Иерусалим напряженный ритм противопоставленных друг другу вертикалей (фигуры апостолов и Христа, масличные ветви в руках встречающих и архитектурное сооружение) и горизонталей (ветви, лежащие на земле, расстеленная рубаха, линия, образованная полами одеяний апостолов, силуэт осла) сообщает композиции строгую, чуть замедленную торжественность. Одна из самых выразительных в композиционном отношении сцен – Жены-мироносицы. Она отличается большой компактностью в размещении изобразительных форм (обратим внимание на ритм крупных окружностей нимбов, поддерживаемый круглыми щитами), гармоническим равновесием всех частей композиции, точно рассчитанной акцентировкой важнейших в смысловом отношении деталей. Но не только.

Выше уже говорилось о том, как остроумно и находчиво раскрывает наш мастер идейное содержание этой сцены, неожиданным и смелым решением образа Иоанна, представленного в сложном движении, какое удивительно живое выражение сообщает он его лицу. И в этом сказалось отношение художника к своей задаче, его искреннее стремление как можно живее и доходчивее раскрыть и передать евангельское повествование. Он не просто добросовестно воспроизводит имевшийся в его распоряжении образец, но проникается содержанием иллюстрируемого текста, сопереживает изображаемые события, обнаруживая определенную творческую активность. (Чтобы сделать убедительнее это наблюдение, можно сравнить образ Иоанна в рассматриваемой миниатюре и в той же сцене из Евангелия 1038 г.).

Это стремление раскрыть смысловое содержание сцен проявилось, быть может, даже не столько в особенностях композиционного построения, сколько в характере трактовки персонажей, в частности, их голов, изобразительное решение которых основано на рисунке. Они минимально проработаны цветом: прозрачным слоем охристо-коричневой краски проложены волосы (если они должны быть седыми, пергамен оставлен незаполненным), мягким розовым оттенком тронуты лица, а иногда также руки и ступни ног. Разумеется, в их разработке нет и намека на объемную моделировку. Первоначальная же прорисовка форм тонкой перовой линией, оставаясь доминирующей, придает сугубо графический характер лицам (воспринимающимся даже в некотором стилистическом несоответствии с приемом трактовки остальных частей изображения, в частности, с драпировками). Но такой прием избран не случайно: нашему художнику, не прошедшему академической выучки, с его, иногда даже небрежной манерой письма было бы сложно проработать цветом, ясно и четко, небольшие по размерам, но важные по значению формы

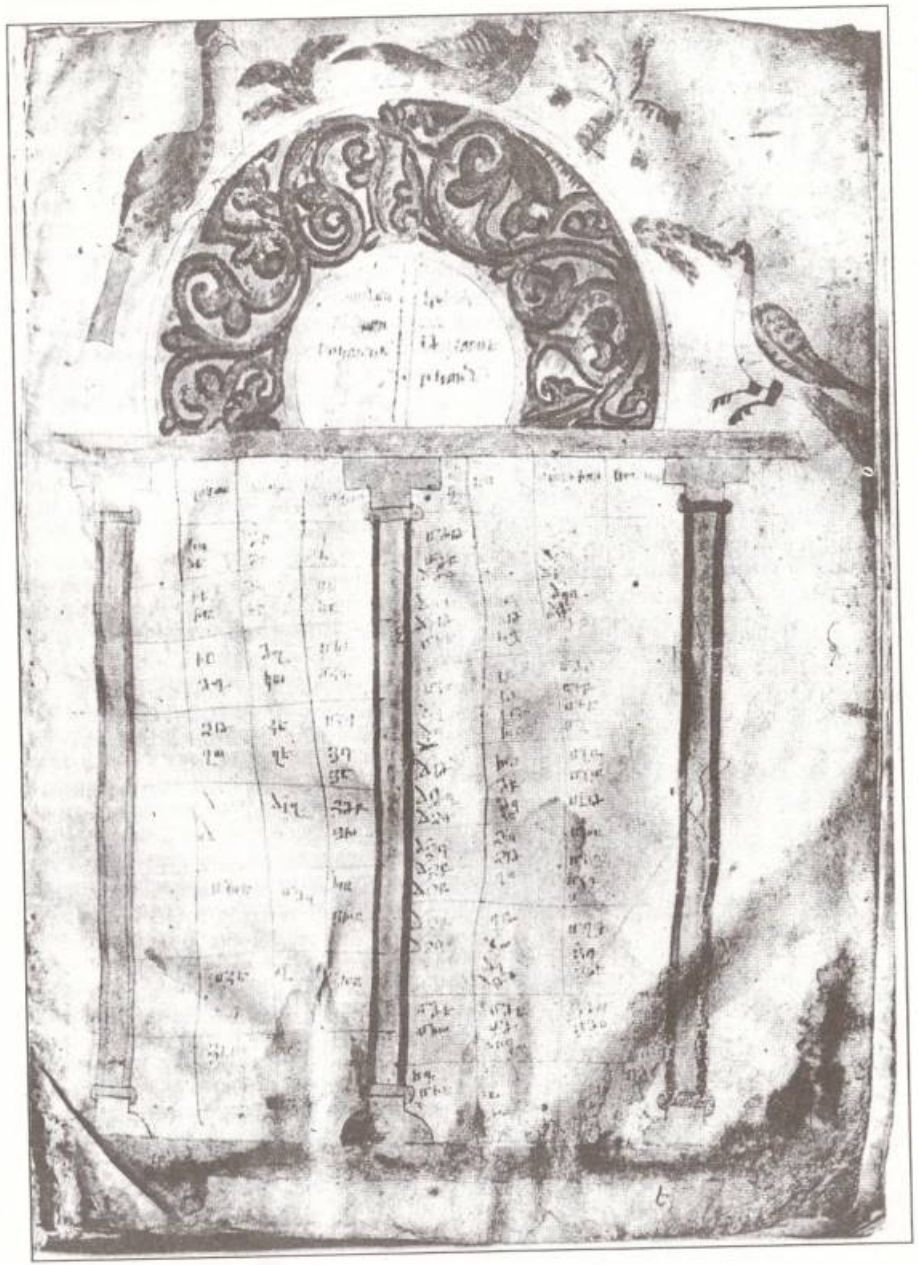


Таблица канонов согласия, Цугрутское Евангелие, с. 4.

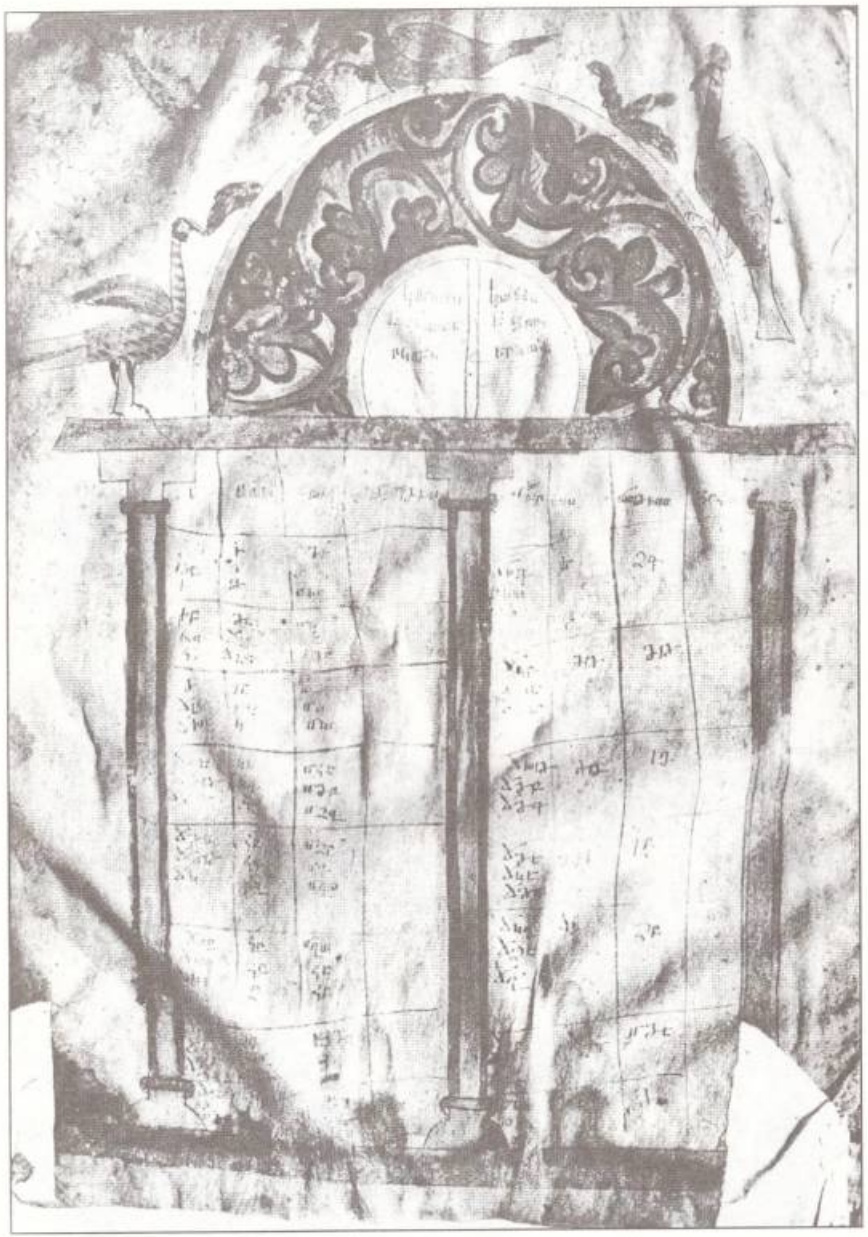


Таблица канонов согласия, Цугрутское Евангелие, с. 5.



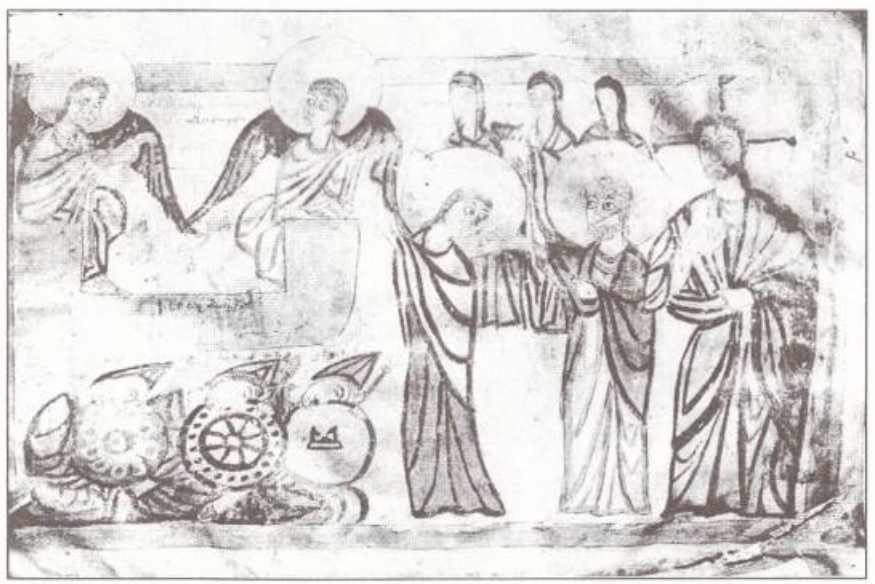
Преображение, Цугрутское Евангелие, с. 7.



Головы трех апостолов из сцены "Вход в Иерусалим" (фрагмент), с. 8.



Четыре евангелиста и заказчик с сыном, Цугрутское Евангелие, с. 10.



Жены-мироносцы, Цугрутское Евангелие, с. 9.



Богоматерь с младенцем Христом на троне, с. 13.

рук, ног, и, особенно, лиц с их деталями и выявить таким путем портретный характер образов, к чему, как мы имели возможность убедиться, он явно стремился. Тогда как с помощью контурного рисунка ему удалось добиться большой выразительности. Разумеется, здесь речь идет не о портретной индивидуализации образов и не о психологической их характеристике, немыслимой для средневекового художника, но нельзя не обратить внимание на то, с каким интересом обрисовывает наш мастер особенности лиц своих персонажей. И хотя ему, по понятным причинам, не удается преодолеть стандарт общего типажа, – кстати, наделенного яркими признаками национальной принадлежности, – в характеристике лиц, сквозь этот общий признак, пробиваются и некоторые индивидуальные свойства. Стоит вглядеться в лица апостолов из Входа в Иерусалим, и мы легко обнаружим у каждого из них целый ряд отличительных черт: в прическе, бороде и усах, в размерах и форме носов, в трактовке волос, в движениях рук. Особенно выразительны образы апостолов Петра, с копной курчавых седых волос и молодого Иоанна, с мягким сосредоточенным взглядом, длинной прядью прямых волос, а также мальчика, сына заказчика, со смешанным выражением кротости и любопытства рассматривающего процессию евангелистов.

Эти черты определенной индивидуализации не преодолевают, как уже говорилось, общности типажа: у всех персонажей – широко раскрытые огромные глаза, с четко обозначенным зрачком, накладывающие на лица печать особой духовной значительности и сосредоточенности. Кроме того, их объединяет выражение наивной простоты, мягкой и умиротворенной человечности. И только лицо Иоанна в Женах-мироносицах отличается неожиданной правдивостью передачи мимики: в нем ясно читаются взволнованность, удивление, вопрошение, переданные смелым поворотом головы, поднятыми вверх бровями, широко раскрытыми глазами.

Хотя головы персонажей в этих миниатюрах сравнительно невелики, они хорошо "читаются", благодаря большим нимбам, в виде своеобразного "паспарту", помогающим сосредоточить внимание на лицах, характеристика которых в значительной степени способствует созданию настроения величавой торжественности, свойственного всем рассматриваемым сценам.

Цветовое решение сюжетных миниатюр – и сама палитра, и условная трактовка форм локальным тоном, и акварельный прием наложения краски – идентично тому, которое мы отметили в хоранах. Но, в отличие от них, активность цвета здесь не одинакова в различных элементах композиции. Так, если одеяния персонажей, деревья, силуэт церкви и т.д. проработаны яркими локальными красками (причем, складки одежд прорисованы еще и кистью, более насыщенным оттенком того же тона, что и сами одежды), то лица, руки и ноги, как уже отмечалось, лишь слегка тронуты цветом.

И в этих сценах, как и в хоранах, художник обнаруживает тот же прирожденный дар живописца, – в подборе и размещении красок, в их чередовании и общей гармоничности сочетаний. Следует отметить также, что ни одна из четырех сюжетных миниатюр цикла не повторяет другую по количеству цветовых элементов, их размерам и насыщенности самого красочного тона. И все же, в отличие от хоранов, в лицевых миниатюрах цвет не стал основой художественного образа, а – лишь дополнением к изобразительно-пластической структуре миниатюр; его функция ограничена здесь двумя аспектами: с одной стороны, он делает более четкими составные компоненты сцен, сообщая первоначальному рисунку большую зрительную выразительность, с другой – цвет давал художнику дополнительные возможности при организации композиционной конструкции всей миниатюры.

Эти различия в характере цветового решения хоранов и сюжетных сцен объясняются, как нам кажется, особенностями самого образца, которым пользо-

вался при работе наш мастер и в основу которого, несомненно, легли два прототипа, основанные на двух различных художественных системах: графической – для прототипа сюжетных сцен, и живописной – для прототипа хоранов.

Обратимся теперь к миниатюрам первоначального цикла. Напомним, что цикл этот дошел до нас не в полном составе. Начинается он двумя листами с Посланием Евсевия Карпиану. Сам тип обрамления, в которое заключен этот текст – два спаренных по вертикали круга – образованные двойным орнаментированным пояском[33] – встречается сравнительно редко[34], и не известен по другим образцам армянской книжной живописи этого времени, для которых характерна либо форма хорана, либо простая прямоугольная рамка, заполненная непритязательным орнаментом.

В единственной лицевой миниатюре этого цикла, Богоматерь с младенцем Христом помещена под арочным сооружением с остроконечной кровлей. Несмотря на выраженную условность трактовки форм этого изображения, в нем можно усмотреть несомненное сходство с т.н. "темпьетто", в армянской книжной живописи рассматриваемого периода знакомого нам по миниатюрам Эчмиадзинского Евангелия, его реплики и Евангелия 966 г.[35]

В исследовании, посвященном упомянутому Евангелию 966 г. из собрания Уолтера, – ближайшему, как мы говорили, аналогу первоначальных миниатюр Цугрутского Евангелия, – С.Тер-Нерсесян ссылается на группу родственных ему рукописей, евангельский цикл которых, завершающийся двумя миниатюрами, посвящен двум важнейшим началам христианского вероучения. Тогда как в единственной миниатюре Евангелия 966 г., изображающей Богоматерь с младенцем (очень похожей на нашу), отражено только одно из этих таинств – Воплощение[36]. Мы же считаем,что иконография данной композиции содержит обе эти темы. И если фигуры Богоматери и младенца символизируют идею Воплощения, – как это на примере Уолтеровского Евангелия убедительно показала С.Тер-Нерсесян, – то об идее Искупления напоминает арочное обрамление, внутри которого помещены эти фигуры. Явное сходство его с "темпьетто" нельзя считать случайным и объяснять лишь чисто-декоративной функцией этого компонента; несомненно, что в эту форму средневековые мастера вкладывали определенное смысловое содержание. Имеется ряд объяснений символического значения "темпьетто", в частности, оно трактовалось как сень над гробницей Христа, и именно такое значение, по-видимому, оно имеет в нашей миниатюре, семантика которой намекала на идею "искупительной жертвы". С таким символическим объяснением перекликается и основной орнаментальный мотив сцены – крест, вписанный в круг. Не случайно и остальные мотивы имеют различные формы солярных знаков, означающих, как известно, бесконечность, непрерывность жизни, бессмертие и т.д., которые также могут быть связаны с идеей Искупления – смерти во имя жизни.

Таким образом, иконографическая схема миниатюры Богоматерь с младенцем Христом, объединяющая в себе два главных начала христианского вероучения, символически отображает смысловое содержание Евангелия.

Последняя полностраничная миниатюра нашей рукописи, завершающая собой цикл и служащая как-бы титульным листом Евангелия – крест, заключающий в себе текст памятной записи. Известно, что крест был одним из характерных элементов художественного убранства восточно-христианских, в том числе и армянских рукописей раннесредневекового периода[37]. Крест в Цугрутском Евангелии относится не к типу креста на постаменте (прообразом которого считается Голгофский крест); это – крест-обрамление. По форме и по декору он похож на крест в Уолтеровской рукописи, однако, роль его здесь не только декоративно-символическая, но и прикладная. В отличие от креста в Евангелии 966 г., внутреннее пространство которого заполнено орнаментальным декором, с мотивом сирийского креста в центре, крест в нашей рукописи служит рамкой для памятной записи-эпитафии, и этот мемориальный характер сближает его по функции с хачкаром.

По своему художественному языку миниатюры первого цикла Цугрутского Евангелия представляют крайне условный вариант народного направления, где уже почти стирается разница между фигуративными и орнаментальными элементами. Условность трактовки особенно явственная в лицевой миниатюре, где изображение Богоматери с младенцем предстает в виде двухмерной конструкции. Предельное упрощение и схематизация форм превращает человеческую фигуру в некий изобразительный знак, а схематизация лиц сближает их с масками[38].

Цветовое решение миниатюр отличается необычно скупым подбором приглушенных по хроматическому оттенку красок; их всего три – охра желтая, красно-коричневая и синяя, причем ведущую роль играют первые две, тогда как синяя использована мало, лишь как дополнение к ним. Прием цветовой трактовки форм крайне прост: локальным тоном, совершенно без примесей, заполняются изобразительные формы, заранее намеченные перовым рисунком.

Образно-эмоциональное содержание миниатюр этого цикла, в том числе и Богоматерь на троне, основано на выразительной ритмике отвлеченных форм, на гармонии условных цветосочетаний и сближается по своим принципам с художественной структурой произведений декоративного искусства.

Орнаментальный декор текстовой части рукописи по характеру форм прост и лаконичен. В то же время, он вызывает определенное ощущение изящества и даже утонченности. Крайней простотой отличается его исполнение: формы орнаментов тщательно прорисованы тонкой перовой линией (особой четкостью среди них выделяются геометрические мотивы, построенные с помощью циркуля и линейки) и заполнены красками трех тонов, теми же, что и в полностраничных миниатюрах, т.е. охрой желтой, красно-коричневой и синей. Превалированием той или иной из этих красок (в большинстве случаев – желтой), художник разнообразит цветовое звучание этих маргиналов. В целом же, художественный образ всего орнаментального декора, сопровождающего текст, оставляет впечатление простоты, сдержанности и благородства.

Цугрутское Евангелие – один из тех нескольких интереснейших рукописных памятников Армении, которые по существу стали известны в последние десятилетия и значительно обогатили драгоценный список дошедших до нас украшенных манускриптов раннесредневекового периода.

Значение его не исчерпывается исторической ценностью рукописи и высоким художественным качеством миниатюр. Фактически мы имеем здесь два самостоятельных образца миниатюрной живописи, и это ощутимо расширяет наше представление об искусстве оформления средневековой рукописной книги.

Миниатюры Цугрутского Евангелия являются еще одним красноречивым свидетельством того широкого развития и того высокого уровня, которого достигла армянская книжная живопись в эпоху раннего средневековья.

Примечания

1 См. Գ. Յովսէփեան, Ծղրտւոյ հին Աւետարանը, "Արարատ", 1898, 11-12, էջ 519: Նոյնի՝ Գրչութեան արուեստը հին Հայոց մէջ, Գ, Վաղարշապատ, 1913, Քարտէզ հայ հնագրութեան, էջ 23-24:

2 Впрочем в ряде работ, посвященных книжной живописи этого периода, Цугрутское Евангелие упоминается со ссылкой на сообщение Г.Овсепяна (см. **S.Der-Nersessian**, Armenian Manuscripts in the

Walters Art Gallery, Baltimore, 1973, p. 5; Т.А.Измайлова, Армянская миниатюра XI века, М., 1979, с. 45).

3 Пагинация в рукописи поздняя, постраничная (392 страницы).

4 Первоначальный формат Цугрутского Евангелия был, как мы предполагаем, приблизительно 40 х 37 см. В этих своих расчетах мы исходили из тех принципов оформления рукописной книги, которые установились в этот ранний период, и в соответствии с которыми текст и изображение окружались со всех сторон широкими полями маргиналов, – о чем мы можем судить по ряду хорошо сохранившихся манускриптов, не искаженных последующей реставрацией, а, соответственно – и не тронутых обрезами полей.

5 Первый исследователь рукописи Г.Овсепян обратил внимание на то, что добавленные заключительные главы не непосредственно продолжают прерванный текст, а повторяют несколько уже переписанных в нем строк. Из этого он сделал вывод,что эта заключительная часть не была специально переписана для Цугрутского Евангелия, а подшита к нему из другой рукописи (Գ.Յովսէփեան, Ծղրտիի հին Աւետարանը, էջ 519) .

6 Г.Овсепян считал, что текст, не законченный Ованнесом, был завершен в X-XI вв.(см. там же).

7 Пигменты, примененные в миниатюрах первой группы, к тому же и грубее протерты: местами в красочном слое ясно различимы отдельные крупинки пигмента. Качество красок в миниатюрах второй группы значительно выше, о чем свидетельствует чистота и прозрачность акварельно проложенных слоев живописи.

8 См. **S.Der-Nersessian**, op. cit., pp. 1-5.

9 См. N 6201 Матенадарана. Л.А.Дурново, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957, с. 21-25. Ее же, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, М., 1979, с. 191-195, 203. Т.А.Измайлова, ук. соч., с. 45-64.

10 См. Л.А.Дурново, Краткая история..., с. 21.

11 См. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Բ, կազմ. Օ.Եգանյան, Ա.Ձեյրմեյան, Ֆ.Աճթարյան, Երևան, 1970, էջ 269:

12 См. О.И.Подобедова, Ранние армянские рукописи как отражение процесса перехода от свитка к кодексу, "IV Международный симпозиум по армянскому искусству. Доклады" (в печати).

13 N 1144 Сан-Ладзаро, Венеция.

14 N 2374 Матенадарана.

15 Укажем в этой связи и на один элемент в хоранах Цугрутского Евангелия, рудиментарно напоминающий о круглой колонне: пояски, охватывающие колонны, под капителью и над базой. Деталь эта кажется странной для художника, совершенно плоскостно трактующего и стволы колонн, и их базы и капители.

16 И меткий глаз Л.А.Дурново, одного из первых исследователей памятников народного круга, различил под чисто-декоративной внешностью хоранов этих рукописей сходство с формами народной архитектуры, глубоко традиционной, что дало ей возможность использовать в качестве сравнительного материала детали народного жилища: деревянные резные капители, базы, колонны и соединяющие их балки (Л.А.Дурново, Очерки..., с. 188).

17 Считается, что этот мотив связан с легендой о голубе, выпущенном Ноем из Ковчега после потопа и приносящем масличный лист как благую весть.

18 N 7435 Матенадарана, N 887 Сан-Ладзаро, Венеция, N 4804 Матенадарана.

19 Евангелие Католикоса (N 10780 Матенадарана), Еванегелие 1033 г. (N 283 Матенадарана) и Евангелие 1038 г.

20 Сходная по композиции сцена среди армянских рукописей известна нам лишь по одному Евангелию 1038 г.

21 См. Н.П.Покровский, Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских, СПб, 1892, с. 201.

22 См. **C.Morey**, Notes on East Christian Miniatures, "The Art Bulletin", 1929, March, fig. 103.

23 См. **K.Weitzmann,** Die armenische Buchmalerei des 10. und beginnende 11. Jahrhunderts, Bamberg, 1933, SS. 21-21; **Idem**, Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10 . Jahrhunderts, Berlin, 1935, SS. 59, 61-62.

24 В орнаментике – с Евангелием Млкэ, в иконографии – с Трапезундским Евангелием (N 1400 Сан-Ладзаро, Венеция,).

25 См. **K.Weitzmann**, Die armenische Buchmalerei..., S. 22.

26 Подобное решение, возможно, продиктовано условностью художественного языка нашей рукописи, лишенного средств цветотональной характеристики изображений.

27 N 6288 Матенадарана. Движение справа налево было, по-видимому, характерно для сирийских памятников зрелого средневековья. См. **J.Leroy**, Les Manuscripts syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient, Paris, 1964, pp. 263,273, tabl. 66, 129;

28 Привлекает внимание в этой сцене крайне интересная и необычная форма рубахи, расстеленной под ногами осла, напоминающая скорее современный комбинезон; и совсем уже непонятен овал, нарисованный у ворот рубахи, вызывающий представление о схематизированном изображении

головы. Ни в одном из известных памятников армянской живописи (и не только армянской) подобная деталь нам не встречалась.

29 Интересно, что архаическая схема, соединяющая эти различные моменты Воскресения, держалась в Армении еще очень долго, как об этом свидетельствует рукопись 1294 г. из Беркри. Однако, несмотря на наличие тех же персонажей, само идейно-смысловое содержание миниатюр здесь утрачено. Об этом см. О.И.Подобедова, ук. соч.

30 См. **A.M.Friend**, The Portraits of Evangelists, "Art Studies", 1927, V, p. 5.

31 Перед фигурами этих двух персонажей имелись идентифицирующие их надписи, сейчас почти полностью стершиеся, прочесть их не удалось. Портрет заказчика в рукописях был, видимо, довольно распространен и имел весьма различные формы; так, в Евангелии Католикоса это – групповой семейный портрет в рост; в Евангелии 1033 г. три брата-заказчика изображены в виде трех отроков в пещи огненной (см. Л.А. Дурново, Очерки..., с. 195, илл. 114.)

32 И.О.Подобедова, ук.соч.

33 Форму эту можно было бы назвать "сокращенным квадрифолием".

34 В армянской миниатюре она известна по более поздним памятникам.

35 См. Н.Г.Котанджян, Цвет в начальных миниатюрах Эчмиадзинского Евангелия, "Древнерусское искусство. Рукописная книга", III, М., 1983, с. 296-299.

36 См. **S.Der-Nersessian** , op. cit., p. 3.

37 Напомним, что в Армении культ креста имел исключительное, пожалуй, даже беспрецедентное распространение в течение средневековья – как это можно судить по искусству "хачкаров", которыми покрыта вся территория исторической Армении.

38 Определяя стиль Евангелия 966 г., С.Тер-Нерсесян характеризует его как "образец ... эстетической концепции, по которому можно судить об абстрактных тенденциях, общих для многих армянских рукописей позднего X и XI веков" **(S.Der-Nersessian** , op. cit., p. 3).

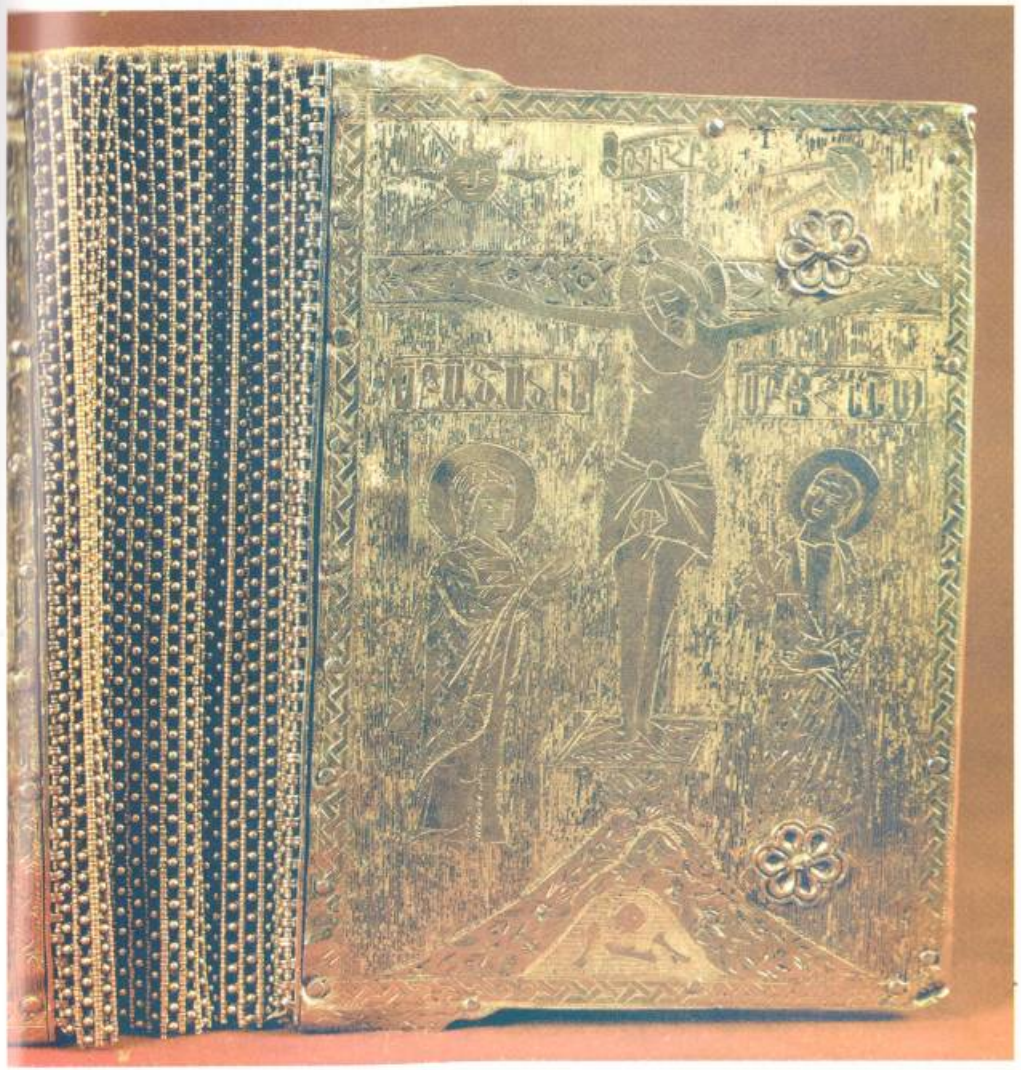
Сейрануш Манукян

ЕВАНГЕЛИЕ N 96 ГРИГОРА ТАТЕВАЦИ ИЗ ЭЧМИАДЗИНСКОГО СОБРАНИЯ

В золотой кладовой Первопрестольного св. Эчмиадзина хранится рукописное Евангелие N 96 в золотом окладе N 224. Евангелие написано в 1374 г. на горе Сепух Даранагияц гавара, недалеко от Аваг-ванка, близ города Ерзнка Екелеяц гавара, т.е. является памятником школы Бардзр Айка. В книге "Сокровища Эчмиадзина"[1] и в альбоме "Портрет" А.Геворкян[2] опубликовано несколько миниатюр и оклад Евангелия N 96. Однако сама рукопись и оклад до сих пор не становились предметом специального исследования. Меж тем, Евангелие считается, по Списку рукописей Эчмиадзина, составленному Н.Микаэляном и опубликованному в ряде номеров журнала "Эчмиадзин", "автографом" Григора Татеваци[3] и богато иллюстрировано художником Хачатуром Кесараци. Цель настоящего сообщения – представить данную рукопись и привлечь к ней внимание исследователей.

Евангелие N 96 написано на тонком пергамене прекрасной выделки отборным мелким болоргиром, пластичного характера. Размеры небольшие – 13,2 x 9,5 см, толщина - 6 см. Текст написан в два столбца по 21 строке. Содержит 331 лист + 6 защитных листов: 4 в начале и 2 в конце книги. Сохранность рукописи хорошая, сохранились все памятные записи как в тексте рукописи, так и основная памятная запись в конце книги. Памятные записи следующие: на ***л. 104б*** – запись рукой писца книги с просьбой помянуть великого рабунапета Ованеса Воротнеци, его родителей, а также самого грешного писца, и попросить об отпущении для них; на ***л. 265а*** – на нижнем поле более мелким, чем текст, шрифтом, удивительная запись писца о том, что "братья торопят его и не дают писать медленно"; на ***л. 316б*** – под миниатюрой в лист "Распятие" памятная запись художника "абега (иеромонаха) Хачатура Кесараци" с просьбой помянуть его и родителей; на ***л. 327а-328б*** – рукой самого Ованеса Воротнеци с просьбой и с целью помянуть себя и своего дядю (брата отца) Тер-Саркиса написано стихотворение Ованеса Воротнеци в 76 строк в виде молитвы; наконец, на ***л. 329а-329б*** – расположена основная памятная запись писца, также в стихотворной форме, из которой мы узнаем, что рукопись написана в 1374 г. на горе Сепух Даранагияц гавара, где расположена усыпальница Григора Просветителя, рукой Григориоса, достигшего "кафедры вардапета" (архимандрита) и посвящена "вардапету Ованесу Воротнеци из ашхара Сисакеиц Воротнеиц гавара"; писец просит также помянуть князя Хутлушаха, который заказал Евангелие в память "о себе и своих родителях и родственниках; а также наших родителей..." На этом стихотворение кончается, и уже без рифмы написаны 3 строчки с просьбой помнить вышеуказанную молитву. Приводим текст памятной записи полностью:

Ի թիւ հայոց հարիւր ութից,
Եւ երկտասանից սկզբնեալ երից,
Յանկացայ այսմ տառից,
Աստուածային աւրէ մատենից,



Оклад XVI-XVII вв. Евангелия N 96 Эчмиадзинского собрания (золото, гравировка, зернь, плетение).



Хачатур Кесараци, Омовение ног, Евангелие 1374 г.
(N 96 Эчмиадзинского собрания, л. 293а).

Զի գրաւական միշտ պահեցից,
Խոստման բանիցըն տէրունից:
Վարդապետիս Յոհաննէս աշխարհաւ Սիսակէից,
Գաւառաւ Ոլոտնէից,
Զմագաղաթ ձեռամբ իմո բազկից,
Շինեցի նիւթ պիտոյից:
Ի սմա գրեցաւ յոյս քնաւից,
Ձեռամբ ամբիծ բաղձօք բանից,
Ձեռնասրնուցեալ որոյ բանից,
Գրիգորիոս հասեալ ի գահ պէտէից:
Զրաւ գրչութեանս ի գաւառիս Դարանաղից:
Ի լեառն Սեպուհ, ուր դամբարան
Լուսաւորչին հայոց ցեղից:
Այլ աւրհնութեամբ անգրաւ բանից,
Յիշեցէք զիշխանն գլուխ բարեպաշտից,
Զհայկազնի գարմ մեծից,
Ըզխութլու շահ ծնունդ հրաշից:
Որ եւս պատուել զաւետարանս հալալ յրնչից,
Ի յիշատակ իւր և ծնողաց, այլ և զարմից:
Նաև մեր ծնողացն յիշատակ ի սմա բանից:
Աղաչեմ զհանդիպողսդ այսմ աստուածաբուխ տառիս, զվերոյ գրեալսդ յաղաւթս յիշեցէք, և Աստուած զձեզ յիշէ:

Исходя из этой и других памятных записей, можно заключить, что писец Григориос был учеником Ованеса Воротнеци и сам также достиг сана вардапета. Описавший рукопись Н.Микаэлян, как уже говорилось, считает его Григором вардапетом Татеваци, что, скорее всего, действительно так. Но последние строки памятной записи создают ощущение двусмысленности – словно, Хутлушах и Григориос – не одно и то же лицо.

Даты жизни Григора Татеваци известны – 1346-12.XII.1409 г. (или первые дни 1410 г.). Л.Хачикян довольно подробно воспроизводит биографию Григора Татеваци по Маттеосу Джугаеци (N 6607 Матенадаран)[4]. Григор Татеваци, как одаренный ребенок, с детства был взят Ованнесом Воротнеци на воспитание и в ученики. Великий учитель, рабунапет, как его величают в рукописях, всюду возил его с собой и учил. Он дважды привозил своего воспитанника в Ерзнка и на гору Сепух, к усыпальнице Григора Просветителя. В первый раз он посвящает его у могилы Просветителя в сан саркавага (дьякона). Во второй раз он привозит его в Ерзнка после пребывания в Иерусалиме, где посвятил его в священнический сан, и здесь, вновь у усыпальницы Просветителя, присваивает уже сан вардапета. По крещении Григор Татеваци носил имя Хутлушах, и только при постриге его, по получении сана саркавага, Ованес Воротнеци нарек его в честь Григория Просветителя Григориосом. Позже, уже в Татеве, будучи настоятелем монастыря Татева, вардапет Григориос становится Григором или Григориосом Татеваци. Последние строчки памятной записи, в которой заказчик Хутлушах, словно, "разнится" от писца Григориоса, ученика Воротнеци, заставили нас сравнить почерк данного Евангелия с почерком завершенной в 1403 г. рукописи N 2382 Матенадарана. "Համառօտ հաւարումն վերլուծութեան վեցից սկզբանց գրոց" и с почерком Послания Евсевия и титульных листов Евангелия N 7482 Матенадарана.[5] Первая рукопись написана самим Григором Татеваци, согласно памятной записи и Списку рукописей Матенадарана. Вторая написана в 1297 г. писцом Ованнесом на горе Сепух и иллюстрирована в 1378 г. в Татеве частично Григором Татеваци, которым, возможно, написаны и тексты Послания и титульных листов. При исследовании пер-

вой рукописи оказалось, что над ней работал не один писец, а по крайней мере два. Однако начальная часть рукописи, в которой даются прописи, действительно написана близким к нашему Евангелию N 96 из Эчмиадзина почерком, близким, но не идентичным. Следует учесть также большой разрыв во времени их написания – 1374 г. и 1409 г. – в 29 лет! То же самое можно сказать и при сравнении со второй рукописью, указанные листы которой были написаны, возможно, в 1378 г., т.е. через 4 года после нашей рукописи. Они также написаны близким, но не идентичным почерком. Таким образом, сравнение почерков не помогает подтвердить то, что Григориос Евангелия N 96 есть Григор Татеваци. Разгадка таится в самой памятной записи, последние строки которой можно понять и так, что родители Хутлушаха являются родителями самого Григориоса, а если так, то, следовательно, Евангелие N 96 Эчмиадзина действительно является автографом Григора Татеваци, написано в 1374 г. по получении сана вардапета, посвящено наставнику Григора Ованесу Воротнеци, называемого великим рабунапетом, и заказано самим Григором для себя.

Однако прелесть и ценность Евангелия N 96 не ограничивается великолепной каллиграфией, ее принадлежностью руке великого Григора Татеваци и наличием в нем стихотворения Ованеса Воротнеци, написанного им самим. Пожалуй, еще большую прелесть ему сообщают художественное оформление и иллюстрации. Это – одно из наиболее богато украшенных сюжетными миниатюрами армянских рукописных Евангелий, в котором илюстрации и текст тесно взаимосвязаны друг с другом. Как уже упоминалось, художником является Хачатур Кесараци, выступающий в данном случае блестящим живописцем и оформителем книги. В составе рукописи – хораны, портреты евангелистов в паре с титульными листами четырех евангелий, многочисленные текстовые, т.е. совмещенные на странице с текстом сюжетные миниатюры, несколько листовых и несколько маргинальных сюжетных миниатюр, вместе составляющих расширенный христологический цикл, (причем сцены могут повторяться в разных евангелиях); а также портреты Ованеса Воротнеци и Григора Татеваци, декоративные маргиналии и рубрики "главных евангелий"[6]. Текстовые миниатюры – самого различного расположения, для них уже при письме были выделены специальные места. Состав книги следующий:

л. 5б-6а – хораны Послания Евсевия Карпиану с их портретами в медальонах; ***7б-8а*** – парные хораны канонов с павлинами; ***9б-10а*** – парные хораны с птицами-рыболовами; ***11б-12а*** – парные хораны с различными птицами; ***13б-14а*** – парные хораны с петухами и птицами-рыболовами; ***15б-16а*** – парные хораны с птицами; ***16б-18а*** – оглавление ев. от Мф. и согласование евангелий; ***18б-19а*** – пролог ев. от Мф.; ***19б-20а*** – евангелист Мф. и титульный лист ев. от Мф. с символом Мф. в инициале, текст трчнагир; ***20а-104б*** – текст ев. от Мф; ***24а*** – над текстом Бегство в Египет в рамке; ***26б*** – под левым столбцом Крещение в рамке; ***34а*** – заставка чтения ՔՉ; ***57б*** – под правым столбцом Голова Иоанна Крестителя в потире; ***65а*** – под текстом Преображение в обрамлении; ***75б*** – в правом столбце Вход в Иерусалим в обрамлении; ***94б*** – в левом столбце внизу Молитва в Гефсимании в обрамлении; ***99б*** – над правым столбцом "Христос в багрянице" под шутки "Радуйся, царь иудейский"; ***102б*** – под текстом "Жены у Гроба" (Воскресение); ***103б*** – над левым столбцом Явление Христа Женам; ***105а-б*** – оглавление ев. от Мк. и согласование ев.; ***106а*** – пролог ев. от Мк.; ***106б-107а*** – евангелист Мк. и титул ев. от Мк.; ***107а-160а*** – текст ев. от Мк.; ***124а*** – в правом столбце голова Иоанна Крестителя в потире; ***152б*** – под текстом Молитва в Гефсимании в обрамлении; ***153б*** – над левым столбцом Взятие под стражу в рамке; ***157а*** – в правом столбце Распятие с Деисусом; ***161б-163а*** – оглавление ев. от Лк. с согласованием евангелий;



Ованес Воротнеци и Григор Татеваци, Евангелие 1374 г. (N 96 Эчмиадзин), худ. **Хачатур Кесараци**.

164а – пролог ев. от Лк.; ***164б-165а*** – евангелист Лк. (в старой визант. Иконографии с тонзурой) и титул ев. от Лк. с символом-инициалом-быком; ***165а-253а*** – текст ев. от Лк.; ***166а*** – под правым столбцом Явление ангела Захарии в храме; ***167б*** – в правом столбце Благовещение в обрамлении; ***171а*** – маргиналия Пастух с ягненком к Рождеству; ***172б*** – над текстом Принесение во храм в рамке; ***197б*** – под левым и в правом столбце, углом, Насыщение хлебами в рамке; ***223а*** – в правом столбце между строк две миниатюры в рамках Бог-Отец с младенцем на троне и "В аду"; ***229б-230а*** – под левым столбцом Исцеление слепого и над правым столбцом Христос и Закхей; ***241а*** – над текстом Тайная вечеря в обрамлении; ***252б*** – над текстом Вознесение в рамке; ***253б*** – оглавление ев. от Ин. и согласование ев.; ***254*** – пролог ев. от Ин., ***254б-255а*** – Иоанн с Прохором и титул ев. от Ин. с символом-инициалом; ***255а-326б*** – текст ев. от Ин.; ***283б*** – маргиналия с фигурой слепца; ***292а*** – под текстом Воскрешение Лазаря в обрамлении; ***293а*** – над текстом Омовение ног в рамке; ***302а*** – над текстом Христос на троне "Учитель"; ***316а*** – в правом столбце Несение креста в рамке; ***316б*** – листовая миниатюра Распятие в рамке, под которой памятная запись художника; ***321а*** – под текстом Христос среди учеников; ***322а*** – в левом столбце Уверение Фомы в рамке; ***323б*** – под текстом Удачный улов; ***325а*** – листовая миниатюра Христос с Петром, указующим на женщину; ***325б-326б*** – текст Истории блудницы; ***327а-328б*** – стихотворение-молитва Ованеса Воротнеци; ***329а-б*** – памятная запись писца Григориоса, под которой в арках изображены Воротнеци и Татеваци.

Живопись отличается тонкостью письма, многослойностью, выразительностью ликов, свободой моделировки и компоновки фигур. Особенно поражают краткие по иконографии изображения, как например головы Иоанна Крестителя в потире, отличающиеся необычайной экспрессией и ясностью при очень малых размерах. Широко использовано золото, как листовое, так и твореное, прекрасно сохранившееся. Оно покрывает фоны, им оконтурены художественно акцентированные инициалы и написаны первые строки рубрик, первые страницы (после титулов) каждого евангелия, слова, обозначающие Бога, оно вплетается в декор. По иконографии и стилю, по структуре и системе илюстрирования Евангелие N 96 близко к киликийским Евангелиям, особенно к тем, которые имеют текстовые миниатюры. С ними перекликаются и хораны, и их изображение на одной стороне листа, сверкающие, как эмали, краски, полированная фактура золотых фрагментов.

С киликийскими же книгами сравнимы миниатюрность и изящество изображений, предназначенных именно для книги, их единство с текстом, гармония изображений и декора с отличающимся красотой мелким шрифтом, ювелирные качества живописи. Иконография, стиль и образы рукописи достойны монографического исследования.

Большую ценность и интерес представляет четырехстворчатый оклад рукописи, изготовленный из золота – редкий для армянского искусства, так как сохранилось всего два золотых оклада, одним из которых и является данный оклад. Размеры – 13,7 x 10 см. Оклад не имеет даты. Однако судя по стилю изображений на нем, особенно по техническим особенностям, он изготовлен позже, в XVI-XVII вв. в Татеве. Обитые кожей деревянные створки покрыты толстыми золотыми пластинами, соединенными плетеным с зернью корешком. На верхней створке представлено Распятие в Деисусной композиции, повторяющее миниатюру на **л. 316б**, с армянскими сокращенными формами имен персонажей: "Թգր. Հրց., Սբ Աստ., Սբ Յհննս". На обратной стороне оклада представлены портретные изображения под арками Ованеса Воротнеци и Григора Татеваци, повторяющие миниатюру на **л. 328б**, но здесь надписанные: "Սբ Յոհաննէս Որոտնեցի, Սբ Գրիգոր Տաթևացի". На боковой узкой створке – сцена Прославления Спаса Нерукотворного: два ангела поддерживают убрус с изображением Спаса Нерукотворного. Надпись по-армянски гласит: "Դաստարակն է Քի". Сцены гравированы в линейном стиле. Имелись два замочка с плетеными цепочками, нижняя из которых утеряна. Сохранность рукописи и оклада хорошая.

Евангелие N 96 в золотом окладе из Эчмиадзинского собрания по своим высоким художественным качествам, совершенству письма и живописи, единству текста и художественного убранства является одной из жемчужин средневекового искусства книги.

Примечания

1 См. Էջմիածնի գանձերը, Ս. Էջմիածին, 1984:

2 См. Ա.Գևորգյան, Հայկական մանրանկարչություն. դիմանկար /ալբոմ/, Երևան, 1982, պատկեր 40,41, էջ 219:

3 См. Ցուցակ Մայր Արոռ Ս.Էջմիածնի Նոր ստացված ձեռագրերի, "Էջմիածին", 1952, 2, էջ 52-54:

4 См. Լ.Խաչիկյան, Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս I, Երևան, 1955, էջ 102-110: См. также **С.Аревшатян**, Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957, с. 27-31.

5 См. **А.Мирзоян**, Григор Татеваци и Аноним из Сюника (альбом), Ереван, 1987, илл. 4,5,10-13, с. 158.

6 О "главных евангелиях" см. **С.Манукян**, Рубрикация в художественной системе армянских рукописных Евангелий, "Հայ արվեստի հանրապետական 7-րդ գիտական կոնֆերանս. Զեկուցումների թեզեր", Երևան, 1995, էջ 80-81:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ



Տրդատ Մեծ և Գրիգոր Լուսավորիչ, ճաշոց 1678 թ. (Վիեննայի Մխիթարյանների գրադարան, ձեռ. 1306):

Քնարիկ Տեր-Դավթյան

ՀԻՍՈՒՍԻ ՏՂԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՑՈԼՔԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ միջնադարյան թարգմանական արձակում որոշակի տեղ են գրավում Հին և Նոր կտակարանների պարականոն կամ անկանոն գրքերը: V և հետագա դդ. հայերեն թարգմանված այդ երկերն առաջին անգամ միջազգային ճանաչում ստացան XIX դ. վերջերին, հատկապես Մ.Էմինի կողմից հավաքված, ապա և ռուսերեն թարգմանված պարականոնների[1], նաև հենց Մ.Էմինի հիշատակին նվիրված մխիթարյանների «Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց» երեք հատորների շնորհիվ, որոնք լույս տեսան 1896, 1897 և 1904 թթ.[2]:

Հայտնի է, որ եկեղեցին դարեր շարունակ պայքար մղելով տարբեր աղանդավորական շարժումների դեմ, չի խնայել նաև նրանց գաղափարախոսությունն արտահայտող գրականությունը, այդ թվում և պարականոնների մեծ մասը[3]: Սակայն անժխտելի է նաև այն փաստը, որ այդ գրականությունը, մասնավորապես պարականոն երկերը, հայ հասարակության որոշ շրջաններում գործածության մեջ են եղել և, անշուշտ, պետք է որ ազդեցություն թողած լինեին հայ միջնադարյան գրականության վրա: Դա հատկապես վերաբերում էր ժողովրդական ակունքներ ունեցող լայն զանգվածների ճաշակին և պատկերացումներին հարազատ վիպական արձակին, զրուցատիպ գրականությանը: Այդ կարգի գրականություն էր նաև ժողովրդի կողմից շատ սիրված Մարիամ Աստվածածնին և Հիսուսին վերաբերող պարականոն ավետարանական զրույցները:

Սամվել Անեցու, Մխիթար Այրիվանեցու ցուցակներում, ապա Սարգիս Շնորհալու երկերում հիշատակվում են երկու նորավետարանական պարականոններ, որոնք 591 թ. առաջ Հայաստան բերվեցին նեստորականների կողմից և թարգմանվեցին հայերեն: Սամվել Անեցին նշում է «Աստուածածնի պատմութիւն» և «Մանկութիւն Տեառն» երկերը, Մխիթար Այրիվանեցին և Սարգիս Շնորհալին՝ «Մանկութիւն Տեառն» և «Պատմութիւն Թովմայի» գրքերը[4]: Ասել է՝ վկայված պարականոնները պատկանում են այն գրականությանը, որը գիտական շրջանակներում ստացել է մի ընդհանուր անուն՝ «Տղայության Ավետարան» (Paedika)[5]: Բազմաթիվ այդ տիպի ավետարանների մեջ առավել արժեքավոր են համարվում հունարեն, ասորերեն, լատիներեն և այլ լեզուներով հայտնի «Նախաւետարան Յակոբայ» (Protevangelium Jacobi) և «Պատմութիւն Թովմայի» (Narratio Thomae) երկերը, որոնք ստեղծվել են, ըստ երևույթին, II դ. երկրորդ կեսին, I դ. - II դ. սկզբում տարածված ավանդությունների հիման վրա, և վերաբերում էին քրիստոնեական կրոնի սկզբնավորմանը[6]:

«Նախավետարան» կամ «Գիրք Տղայութեան Քրիստոսի» անվամբ հայտնի և տեառնեղբայր Հակոբին վերագրվող Ավետարանը պահպանվել է հայերեն թարգմանությամբ: Այն այլ ձեռագրական նյութերի հետ երկու խմբագրությամբ հրատարակեց Եսայի Տայեցին[7]: Ապա լույս տեսան Ավետարանի անգլերեն մասնակի թարգմանու-

թյունը[8], ֆրանսերեն ամբողջականը[9] և լատիներենը[10]: Ասենք նաև, որ Տղայության Ավետարանի հայերեն վարկածը XIX դ. վերջում թարգմանվել է նաև վրացերեն[11]:

Ուսումնասիրողները նկատեցին, որ հայերեն թարգմանությունը շատ է տարբերվում Արևմուտքում տարածված նույն Ավետարանից և, ըստ երևույթին, սերում է արևելյան խմբագրություններից՝ արաբականից կամ պարսկականից[12]:

Ըստ երևույթին, նրա հիմքում ընկած է Մանկության Ավետարանի այն բնագիրը, որի խմբագիրը, ինչպես նկատում են Կ.Տիշենդորֆը և նրան համամիտ Գ.Ջարբհանալյանը, հետևում է Հակոբի և Թովմայի անվամբ գտնված անհարազատ ու Ավետարանի անունը կրող գրություններին, ապա և այն ավանդություններին, որ տարածված էին ասորիների, պարսիկների և եգիպտացիների մեջ: Կ.Տիշենդորֆը հիշյալ Ավետարանի առաջացման ժամանակը դնում է «նախքան արաբացիների օրենսգրքի ի հայտ գալը»[13]:

Հայերենում, ինչպես նկատում ենք, «Գիրք Տղայութեան Քրիստոսի», երկն, իրոք, առնչվում է Թովմայի Ավետարանի հետ: Նախավետարանի 28 գլուխներից (առաջին խմբագրություն) առաջին 15-ը նվիրված են Մարիամի ծննդյան և մանկության, ապա նաև Հիսուսի ծննդյան պատմություններին (սա այն մասն է, որը բովանդակությամբ համապատասխանում է արևմուտքում տարածված Նախավետարանի ընդարձակ հունարեն բնագրին, իսկ 16-րդ գլխից սկսվող մասը նվիրված է Հիսուսի մանկությանը մինչև 18 տարեկան հասակը: Եվ այս մասում հանդիպում են մի շարք զրույցներ, առնվազն 5-6, որոնց զուգահեռները կան նաև Թովմայի Ավետարանում:

Նախավետարանը այլ պարականոնների մեջ ուրույն տեղ է գրավում: Հակառակ նրան, որ «Գիրք Տղայութեան»-ը չի անցել կանոնական Ավետարանների շարքը, այն եկեղեցու կողմից չի մերժվել, և դարերի ընթացքում Մարիամ Աստվածածնի, Քրիստոսի ծննդյան վերաբերյալ զրույցները մեծ տարածում են գտել ինչպես եկեղեցու շրջանակներում, այնպես էլ նրանից դուրս՝ ներշնչանքի աղբյուր հանդիսանալով գրողների, նկարիչների, երգահանների համար:

Տեառնեղբայր Հակոբի երկը բավական լայն ճանաչում է գտել նաև հայ մատենագրության, հայ միջնադարյան զրույցներում, մանրանկարչության և երաժշտության մեջ: Մեզ են հասել Մատենադարանում և սփյուռքի գրադարաններում պահվող այդ երկի 30-ից ավելի ձեռագրեր:

Սամվել Անեցու և Մխիթար Այրիվանեցու ցուցակներում հիշատակվելուց զատ՝ նրա մասին տեղեկություններ են հաղորդում Սարգիս Շնորհալին (XII դ.)[14] և Մխիթար Անեցին (XII դ.)[15]: Վարդան Պատմիչը (XIII դ.), ինչպես նկատել է Ն.Մառը, օգտվում է Քրիստոսի Տղայութեան Ավետարանից, թվարկում է պարականոնում հիշատակվող մոգ թագավորների անունները և հաղորդում մանրամասներ Քրիստոսի ճանապարհորդության մասին, ավելացնելով, որ Մոկք գավառի Փրկչի եկեղեցու շրջակայքում գտնվում էր մոգ թագավորներից մեկի՝ Գասպարի գերեզմանը[16]: XVI դ. հեղինակ Հովսեփ Սեբաստացին իր մի չափածո գրվածքում (1548 թ.) խոսում է Մարիամին և Հովսեփին փորձության ջուր տալու մասին և ապա ամբողջությամբ անդրադառնում Հիսուսի տղայության պատմություններին, գլուխն էլ կոչում «Վասն գնալոյ յԵգիպտոս և տղայութեան և սքանչելեացն Քրիստոսի աստուծոյն մերոյ» (այդ բանաստեղծական գրվածքի մի հատվածը հրատարակել է Ն.Մառը[17], և ապա ամբողջությամբ՝ Կ.Կոստանյանցը[18]): Քրիստոսի մանկության, հատկապես ծննդի հետ կապված պատմություններն ավելի մեծ հնչեղություն են գտել Հայսմավուրքներում, ուր Քաղոց ամսի ԻԹ (29) և յունվարի Զ (6) թվահամարի տակ նշանակված է Քրիստոսի ծնունդն ու հայտնությունը: Այսպես, Կ.Կոստանյանցը հիշատակում է մի ձեռագիր Հայսմավուրք, որտեղ խոսվում է երեք մոգերի գալուստի մասին: Այդ շատ ընդարձակ պատմության մեջ կան

մի քանի մանրամասնություններ, որոնց աղբյուրը նույնպես պարականոնն է: Օրինակ, ասված է, որ Մելքոնը Պարսից թագավոր է, Գասպարը՝ Հնդկաց, իսկ Բաղդասարը՝ Արաբացվոց, նաև այն, որ այդ թագավորների հետ եկել էր 12.000 մարդ, սրանց առաջնորդում էին 12 հազարապետ, և թվարկվում է այդ հազարապետների անունները[19]: Պետք է նկատենք, որ տպագիր Հայսմավուրքների նույն ընթերցումներում կան նույն տեղեկությունները[20]:

Նախավետարանի սյուժեներին, հատկապես մոգերի պատմությանը անդրադառնում են և XVI-XVII դդ. բանաստեղծներ Ազարիա Ջուղայեցին[21] ու Դավիթ Սալաձորցին[22]: 1969 թ. լույս տեսած «Ավանդապատումում» Ա.Ղանալանյանն առանձին բաժնով ներկայացրեց եկամուտ զրույցների շարքը՝ նրանում ընդգրկելով Հին ու Նոր կտակարանային ավանդությունները[23]: Համեմատելով հրատարակված Նոր կտակարանային զրույցները Նախավետարանի համապատասխան զրույցների հետ, գալիս ենք այն եզրակացության, որ նրանց համար աղբյուր է ծառայել Հակոբի Գիրք Տղայութեան զրույցների խմբագրությունը, թեև մի քանիսի զուգահեռները, ինչպես Հիսուսը ներկարար, Հիսուսը հյուսն, կան նաև Թովմայի Ավետարանում: Այս վերջին զրույցները մեծ տարածում են ստացել և մեզ են հասել մի քանի բարբառներով: Առաջինը հանդիպում է Շիրակի, Ղափանի, Ջավախքի ավանդույթների շարքում[24], երկրորդը՝ Շիրակի և Ղափանի[25]: Մեկ ուրիշ զրույց՝ գրանցված Ղափանում և Ղրիմում[26] Մարիամ Աստվածածնի՝ Հիսուսին վարժարան տանելու մասին, անշուշտ, նույնպես արձագանք է պարականոն ավանդության[27]:

Հակոբի Նախավետարանից է, ըստ երևույթին, սերում Նարեկացու գիհիի մասին ավանդությունը, ուր հոտաղ Նարեկացին տնկում է իր հետևից շպրտած պառավի աճքրոցը, և վերջինս կանաչում ու վիթխարի գիհի է դառնում[28]: Ավետարանի «Հիսուսը ներկարարի աշակերտ» զրույցում բարկացած ներկարարը, տեսնելով, որ Հիսուսը խառնել է բոլոր գույները, նրա հետևից գցում է կոպիչը, որն, ընկնելով գետին, անմիջապես կանաչում է[29]:

Տեառնեղբայր Հակոբի Ավետարանի թեմաները (ինչպես տեղեկացանք արվեստագետներ Ա.Գևորգյանից և Հ.Հակոբյանից) իրենց արտահայտությունն են գտել նաև մանրանկարչության մեջ: Այսպես, Մուղնու Ավետարանում (XI դ.) Եվան պատկերված է պարականոնից վերցված մանկաբարձուհու դերում, որը լողացնում է նորածին Քրիստոսին[30]: Հիսուսի ծննդյան թեմային նվիրված մանրանկարներում հանդիպում է նաև Եվայի սիմվոլիկ պատկերը՝ դիմակով[31]: Մի քանի ձեռագրերում Հովսեփը պատկերված է Եվայի հետ զրուցելիս[32]: Այնուհետև մանրանկարներում հանդիպում է նաև Հիսուսը՝ պատկերված ներկարարի աշակերտի դերում: Այսպես է պատկերել նկարիչ Առաքել Գեղամեցին Հիսուսին և նկարն էլ կոչել՝ «Քրիստոս ուսանի ներկարարութիւն»[33]: Էլ չենք ասում այն մասին, որ բազմաթիվ մանրանկարներ նվիրված են մոգերի հետ կապված պատմություններին:

Ինչպես տեսնում ենք, Նախավետարանը բավական լայն ճանաչում է ունեցել հայ հողի վրա:

Սակայն նույնը չի կարելի ասել Սամվել Անեցու և Մխիթար Այրիվանեցու ցուցակներում հիշատակված Թովմայի Ավետարանի վերաբերյալ, որի լրիվ անվանումն է. «Իսրայելցի փիլիսոփա Թովմայի Պատմությունը Քրիստոսի մանկության մասին»: Թովմայի Ավետարանի մի քանի բնագրեր հրատարակեց Կ.Տիշենդորֆը: Դրանք են. 1. հունարեն՝ ընդարձակ, 2. հունարեն՝ համառոտ, 3. ասորերեն, որը մեզ է հասել VI դ. ձեռագրով: Սրան մոտ է լատիներեն թարգմանությունը: Կա նաև այդ Ավետարանի ազատ մշակումը, այսպես կոչված Կեղծ Մաթեոսի Ավետարանը: Ընդարձակ հունարեն բնագիրն ունի 19 գլուխ և ընդգրկում է Հիսուսի 5-12 տարեկան հասակում կատա-

րած հրաշագործությունների պատմությունները, համառոտ ունի 11 գլուխ և ընդգրկում է Հիսուսի 5-8 տարեկան հասակը, ասորերենն ու լատիներենը՝ մինչեւ Հիսուսի 8 տարեկանը և պարունակում է 15 գլուխ[34]:

Թովմայի Ավետարանը հայկական ձեռագրերում չի պահպանվել կամ մինչ այժմ չի հայտնաբերվել: Որ այն կարող էր ոչնչացված լինել Հայաստանում, շատ հավանական է: Նրանում առավել ցայտուն է ի հայտ գալիս մանիքեականների, նեստորականների և սրանց հաջորդած աղանդավորականների կողմից որդեգրված գնոստիկյան գաղափարախոսությունը, մասնավորապես Docetism-ը[35], այսինքն՝ Քրիստոսի երևութականության և նրա աստվածային բնության վերաբերյալ ուսմունքը, նրա մարմնավորման փաստի ժխտումը: Հիսուսը իր հրաշագործություններով և իմաստությամբ, որոնք արտահայտություն են գտնում արդեն մանուկ հասակում, ապացուցում է, որ ինքը չի պատկանում այս աշխարհին: Այս բնույթն ունեն Հիսուսի Տղայությանը նվիրված նաև այլ Ավետարանները: Սակայն Թովմայի Ավետարանն ունի ևս մի առանձնահատկություն: Այն, ինչպես նկատել են ուսումնասիրողները (Ա.Մեհեր[36], Ն.Սպեռանսկի[37] և այլք), տարբերվում է մնացած բոլորից Հիսուսի կերպարի կերտման եղանակով: Մանուկ Քրիստոսի բնավորությունը աչքի է ընկնում արտակարգ խստությամբ և դաժանությամբ: Նա մերձավորի հանդեպ սեր չի քարոզում և հրաշագործ բարերարի դերում հանդես չի գալիս, այլ ներկայանում է որպես մի տղա, որն իրեն շրջապատող երեխաների հանդեպ ոչ միայն խիստ է, այլ հաճախ՝ նաև դաժան: Օժտված լինելով երկնային ուժով, նա այդ ուժը գործադրում է պատժելու համար բոլոր նրանց, ովքեր չեն ընդունում իր աստվածությունը: Ձրույցներից մեկում 5 տարեկան Հիսուսը չորացնում է մի երեխայի այն բանի համար, որ նա ոտով ցայտացրիվ էր արել իր կողմից փոսում հավաքած ջուրը[38]: Մեկ ուրիշում նկարագրվում է, թե ինչպես, երբ 7 տարեկան Հիսուսը անցնում էր գյուղով, մի տղա, ետևից վազելիս, հրում է նրան: Հիսուսը, դառնալով երեխային, անիծում է սրան, ասելով. «Դու քո ճանապարհի վերջին չես հասնի»: Երեխան տապալվում է գետին և մահանում: Իսկ երեխայի ծնողները, որ բողոքով եկել էին Հովսեփի և Մարիամի մոտ, կուրացվում են Հիսուսի կողմից[39]:

Հիսուսի այդ նկարագիրը շատ հեռու է կանոնական և նույնիսկ պարականոններում պատկերված Քրիստոսից, և պարզ է, որ չէր կարող լայն տարածում ունենալ: Անցյալ դարի ռուս ճանաչված գիտնական Ն.Սպեռանսկին Հիսուսի կերպարի այդ դաժան նկարագրով է բացատրում այն փաստը, որ հիշյալ Ավետարանը ռուսական գրականության մեջ շատ հազվադեպ է հանդիպում[40]: Ծանոթությունը Թովմայի Ավետարանի այլ լեզուներով պահպանված բնագրերի հետ ցույց տվեց, որ հայկական գրույցներում, թեև շատ սակավ, հանդիպում են նաև Թովմայի Ավետարանից հայ բանահյուսություն անցած և տեղայնացած գրույցներ: Դժվար է, իհարկե, խոսել անմիջական փոխառության մասին, քանի որ Թովմայի Ավետարանը անցել է զարգացման երկար ուղի, համալրվել նոր գրույցներով և այլն: Ավելի համարձակ կարելի է այն մատնանշել որպես սկզբնաղբյուր: Հայերեն մեզ հետաքրքրող գրույցները երկու տիպի են. 1. անմիջապես Հիսուսին վերաբերողներ և 2. այնպիսիք, որոնցում Հիսուսի մասին գրույցը վերագրվել է հայ ականավոր անձնավորությանը:

Հիսուսի կերպարն ընդօրինակման աղբյուր և հերոսին սրբացնելու միջոց է հանդիսացել հատկապես վարքա-վկայաբանական գրականության մեջ: Եվ դա առաջին հերթին կապվում է Գրիգոր Նարեկացու Վարքի հետ. նրա անձի շուրջ ստեղծվել են բազմաթիվ գրույցներ:

Նարեկացու Վարքը, ինչպես և գրույցները, մանրազնին և լուրջ քննության է ենթարկել նարեկացիագետ Պ.Խաչատրյանը[41]: Լրացնելով Ա.Ղանալանյանի՝ Նարեկացուն վերաբերող գրույցների հավաքածուն[42], նա ցույց է տվել, որ արդեն XIII դ. կար

Նարեկացուն նվիրված հրաշապատումների գրանցված մի շարք՝ «Վարք և պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյն» անվամբ[43]:

Պ.Խաչատրյանի կարծիքով, «Նարեկացու մասին ավանդությունները ժողովրդական և վանական բանահյուսության արտահայտություններ են», նույնիսկ XIII դ. երկրորդ կեսի Գրիգորի մասին ավանդությունների գրառողը՝ եկեղեցական միջավայրի մարդ, իսկ Նարեկացու քրիստոսանման վարքագիծը՝ հենց հոգևոր իմացության հանգամանքների արդյունք[44]: Համամիտ լինելով այս տեսակետին, մենք դրանով կբացատրենք նաև գրույցները հավաքողների ծանոթությունը «Յիսուսի Տղայութեան աւետարանների» հետ: Այդ գրույցների մեծ մասում գերբնական ուժով օժտված Նարեկացին, Քրիստոսի նմանությամբ, մեկ հանդես է գալիս հովվի, մեկ պարտիզպանի դերում: Շատ բան այստեղ գալիս է կանոնական Ավետարաններից կամ ուղղափառ եկեղեցու կողմից ընդունված պարականոններից, սակայն կան երկու գրույցներ, որոնք, ինչպես ասացինք, կրում են Թովմայի Ավետարանի գրույցների կնիքը:

Ուշագրավ է Գրիգոր Նարեկացու կողմից աղավնիների կենդանացման մասին գրույցը, որն անցել է նաև նրա Վարքի Ծերենցյան խմբագրության մեջ: Նույն ավանդությանը հանդիպում ենք Թովմայի Ավետարանի 2-րդ գրույցում, որտեղ մանուկ Հիսուսը կենդանացնում է կավից ծեփված ճնճղուկներին:

Ձրույցի սկզբում ասվում է, որ Նարեկացին ջանքեր էր գործադրում ծույլերի և մարմնասեր առաջնորդների կողմից անփութության մատնված սուրբ եկեղեցու կարգերը վերստին հաստատելու և նորոգելու համար: Այդ պատճառով նրան հայհոյում էին «բիրտ և սոպռ» մարդիկ և համբավում էին «ծայթ», այսինքն՝ աղանդավոր: Ապա եպիսկոպոսները և իշխանները, պզատների և տանուտերերի հետ հավաքվում են և, ինչպես ասվում է գրույցում, «յղեալ կոչեցին զնա՝ առ ի դատել և յանդիմանել հրապարակաւ և աքսորել զնա պատուհասիւ՝ որպէս զհերձուածող: Եւ եկեալ առ սուրբն հրաւիրակքն, զի տարցեն զնա: Իսկ սուրբն՝ գիտացեալ զխորհուրդս նոցա և կամեցաւ յանդիմանել զանմտութիւն նոցա: Ասաց.

– Նախ կերիցուք հաց և ապա գնասցուք:

Եւ ետ տապակել երկու աղաւնիս: Եւ բերեալ եդ առաջի նոցա սեղան: Եւ օրն այն՝ ուրբաթ էր: Ընդ որ ևս առաւել գայթակղեցան հրաւիրակքն և ասեն.

– Վարդապետ՝ ո՞չ է օրս ուրբաթ:

Եւ նա իբրև յանգէտս եղեալ ասաց.

– Թողութիւն արարէք եղբարք, ես ոչ գիտացի թէ պահս է օրս այս:

Յայնժամ ասէ ցտապակեալ աղաւնիսն.

– Արիք գնացէք ի տեղիս ձեր և յերամս. զի պահս է օրս այս:

Եւ նոյն ժամայն ընդ ասել սրբոյն կենդանացան աղաւնիքն և թևս առեալ թռեան առաջի ամենեցուն: Եւ տեսեալ զզարմանալի սքանչելիսն որ եղեն, և ապուշ մնացին. և յարուցեալ անկան յոտս նորա և երկիր պագին և թողութիւն աւձանց հայցէին: Եւ գնացեալ պատմեցին զիրաշն որ եղեն: Եւ նոքա լռեցին ի չար խորհրդոցն և աւուանեցին զնա երկրորդ Լուսաւորիչ և երկրորդ Սքանչելագործ»[45]:

Այժմ բերենք Թովմայի Ավետարանի 2-րդ գրույցը:

«Երբ մանուկ Հիսուսը հինգ տարեկան էր, նա խաղում է առվակի ծանծաղուտի մոտ և ջրափոսի մեջ հավաքում ներհոսող ջուրը: Եւ իր մի խոսքով նա դարձնում է այն զուլալ... Եւ փափկացնում է կավը ու ծեփում տասներկու ճնճղուկ: Եւ շաբաթ օր էր, երբ նա անում է դա: Եւ կային շատ երեխաներ, որոնք խաղում էին նրա հետ: Բայց երբ հին-որ մի երրայեցի տեսավ, թե ինչ է անում Հիսուսը՝ խաղալով շաբաթ օրը, նա անմիջապես գնաց նրա հոր՝ Հովսեփի մոտ, և ասաց.

– Նայի՛ր, քո որդին ծաննդաղուտում է և վերցրել է կավը ու ծեփել թռչուններ և պղծել շաբաթ օրը:

Եւ երբ Հովսեփը գնաց այնտեղ ու տեսավ (Հիսուսին), նա բղավեց.

– Ինչո՞ւ ես անում շաբաթ օրն այն, ինչը չպետք է անես:

Իսկ Հիսուսը ափն ափին խփեց և դիմեց ճնճղուկներին.

– Թռե՛ք:

Եվ ճնճղուկները ճռվողյունով թռան գնացին: Եւ երբայեցիները, տեսնելով դա, ապշեցին. և գնացին ու պատմեցին ավագներին, որ իրենք տեսան, թե ինչպես Հիսուսը կատարեց ասվածը»[46]:

Եւ Հիսուսը, և՛ Նարեկացին կենդանացնում են թռչուններին: Մեկը ծեփում է ճնճղուկներ հրեաների հանգստյան՝ շաբաթ օրը, մյուսը աղավնիներ է տապակում հյուրերի պասի՝ ուրբաթ օրը, և ցանկանում հյուրասիրել իրեն այցելության եկածներին: Երկուսն էլ անթույլատրելի գործ են անում արգելված ժամանակ: Երկուսն էլ պարսավանքից հետո ափն ափին են խփում ու կենդանացնում թռչուններին: Դրանով հաստատվում է նրանց սրբությունը և գերբնական աստվածային էությունը:

Այստեղ պարզորոշ կարելի է ասել, որ պարականոն զրույցը գրեթե անփոփոխ տեղայնացել է և կապվել Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ:

Մեկ այլ զրույց, որը նույնպես անցել է Գրիգոր Նարեկացու Վարքի Խլաթյան խմբագրություն, կապված է Նարեկացու գերեզմանի հրաշագործ ուժի հաստատման հետ, որի շնորհիվ կենդանանում է թուխսը՝ իր ճտերով[47]: Թվում է, թե սրա հիմքում ևս ընկած է եղել նույն պարականոն զրույցը:

Եթե մեր բերած այս զրույցները, հատկապես առաջինը, կարելի է համարել Թովմայի Ավետարանի փոխառության հետևանք, ապա սրանց հետ մեկտեղ պետք է մատնանշենք մի երկու զրույց՝ կապված հենց Քրիստոսի անվան հետ, որոնք իրենց բնույթով են համահնչում պարականոնի զրույցներին: Նրանցում Քրիստոսի կերպարն աչքի է ընկնում նույն դաժանությամբ և խստությամբ: Դրանք են Ավանդապատումի համար 801-ի Ը, ապա ԺԳ, ԺԴ զրույցները: Առաջինում ասված է. «Երբ Քրիստոսը անցնում էր ճանապարհով, բոլորը գնում են նրան տեսնելու, բացի ջուլհակից, որն ասում է. "Այս էլ վերջացնեմ՝ հետո. այս էլ՝ հետո"»: Այդպես շարունակվում է մինչև Քրիստոսի հեռանալը: Հիսուսը տեսնելով, որ ջուլհակը չի եկել՝ անիծում է նրան, ասելով. "Ինչքան աշխատես, կուշտ չուտես"»:

Երկրորդ զրույցում Քրիստոսը հանդես է գալիս հարկահանի դերում. նա երեխաներից տասանորդ հարկ է հավաքում: Մի կին, որ տաս երեխա ուներ, մի քանիսին թաքցնում է, որ տասանորդ չվճարի: Քրիստոսը գալիս է այս կնոջ մոտ: Վերջինս ցույց է տալիս իր երեխաներին: Հիսուսը հարցնում է.

«– Էլ որդիք չունե՞ս:

– Չէ՛, – պատասխանում է կինը:

Քրիստոսը լուռ հեռանում է:

Կինը գնում, բաց է անում պահարանը, որտեղ թաքցրել էր իր երեխաներին, սակայն ոչ մեկին այնտեղ չի գտնում. բոլորը դարձել էին Չաչանք /թաջքեր – բարի հոգիներ/»:

Կա այս զրույցի մեկ այլ տարբերակ, ուր քահանան է ունենում քառասուն երեխա և քանիսի թաքցնում է:

Այս վերջին զրույցների զուգահեռները չեն հանդիպում Թովմայի Ավետարանում, և չի կարելի պնդել, թե դրանք գալիս են այդ Ավետարանից, սակայն վստահորեն կարելի է ասել, որ դրանք նույն միջավայրի և նույն տիպի աղբյուրներից ձևած և տեղայնացած զրույցներ են:

Ամփոփելով՝ կարող ենք ասել, որ Քրիստոսի Տղայության Ավետարանը, այդ թվում և Թովմայի Ավետարանը, որոշակի հետք են թողել հայկական զրույցների վրա: Նրանք ոչ միայն ներշնչման աղբյուր են հանդիսացել կանոնական Ավետարանների՝ Քրիստոսի տղայության պատմության պակասը լրացնելու, այլև ինքնուրույն հայկական զրույցներ ստեղծելու համար:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Տե՛ս Н.Эмин, К вопросу о собрании армянских апокрифов, "Переводы и статьи Н.О.Эмина по духовной армянской литературе", М., 1897, с. 336-338, նույն տեղում տե՛ս հայկական պարականոնների ցուցակը՝ Список армянских апокрифов, составленный по каталогу рукописей Эчмиадзинской библиотеки, изданному в 1863 году в Тифлисе, էջ 339-344.

2 Տե՛ս Թանգարան հին և նոր նախնեաց, Ա. Անկանոն գիրք Հին կտակարանաց, հրատ. Հ. Սարգիս Յովսեփեանց, Վենետիկ, 1896: Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Բ. Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, հրատ. Հ. Եսայի Տայեցի, Վենետիկ, 1898: Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Գ. Անկանոն գիրք Առաքելականք, հրատ. Հ. Քերովբէ Չրաքեան, Վենետիկ, 1904:

3 Ե.Տեր-Մինասյանը ցույց է տալիս, որ նեստորականության դեմ պայքարը Հայաստանում ավարտվեց հաղթանակով արդեն VII դ. վերջում: Ոչնչացվեց նաև նեստորականության և աղանդավորության կնիքը կրող գրականությունը, չհաշված առանձին հատակտորների, որոնք փրկվեցին (տե՛ս Ե.Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Երևան, 1968, էջ 146): Մ.Տեր-Մովսեսյանը մատնանշում է, որ Սամվել Անեցու և Մխիթար Այրիվանեցու ցուցակներում հիշատակված 10 անկանոն գրքերից հայ մատենագրության մեջ պահպանվել են միայն երկուսը՝ «Աղամի ապաշխարութիւն» և «Մանկութիւն Տեառն» երկերը, «իսկ մնացյալները ոչ միայն հայ մատենագրությանը, այլ ընդհարձրապես հայտնի չեն» (М.Тер-Мовсесян, История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902, с. 251).

4 Տե՛ս Հ.Ս.Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Ա, Երևան, 1959, էջ XXIX-XL, նաև՝ Բ, Երևան, 1976, էջ 948-949:

5 Տե՛ս **A.Meher**, Erzahlung des Thomas, - **E.Hennecke**, "Neutestamentische Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutschen ubersetzung und mit Einleitungen von Edgar Hennecke", Tubingen und Leipzig, 1904, S. 63.

6 Տե՛ս Գ.Զարբհանալեան, Մատենադարան հայկական բարգմանութեանց, Վենետիկ, 1883, էջ 193-199, նաև՝ Evangelium Thomae, "Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche", Leipzig, 1896, S. 657.

7 Տե՛ս Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Բ. Անկանոն գիրք նոր կտակարանաց, էջ 1-126, 127-235:

8 Տե՛ս **F.Conybeare**, Protevangelium Jacobi, from an armenian manucript in the Library of the Mechitaristes in Venice, "The American Journal of Theology", vol.I, 1897, pp. 424-442.

9 Տե՛ս **P.Peeters**, Evangiles apocryphes II, L'Evangile de l'Enfance, rédaction syriaques, arabe et arméniennes traduites et annotees, Paris, 1914.

10 Տե՛ս La version arméniennes traduites en latin par Hans Quecké E. de Stycker, "La forme la plus ancienne du Protevangile de Jacques", Bruxelles, 1961:

11 Նաև Н.Марр, Из летней поездки в Армению. Заметки и извлечения из армянских рукописей, "Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества", т.5, с. 212.

12 Տե՛ս Գ.Զարբհանալյան, նշվ. աշխ., էջ 192; Н.Марр, ук. соч., с. 212.

13 Տե՛ս Գ.Զարբհանալյան, նշվ. աշխ., էջ 194:

14 Տե՛ս անդ, էջ 195, ծանոթ.:

15 Տե՛ս Մխիթարայ Անեցւոյ Պատմութիւն, ի լոյս ած Ք.Պատկանեան, Ս.Պետերբուրգ, 1879, էջ 36:

16 Տե՛ս Н.Марр, ук. соч., с. 211.

17 Անդ, էջ 223:

18 Տե՛ս Կ.Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, Ա, Միջնադարեան հայոց տաղեր ու ոտանաւորներ. Վասն գնալոյ յԵգիպտոս և տղայութեան և սքանչելեացն Քրիստոսի աստուծոյն մերոյ, Թիֆլիս, 1892, էջ 18-22:

19 Տե՛ս անդ, ծանոթ., էջ 24-25:

20 Տե՛ս Յայսմաւուրք, Կ.Պոլիս, 1730:

21 Ազարիա Ջուղայեցի, Տաղ ծննդեան և յայտնութեան Տեառն Աստուծոյ մերոյ, տե՛ս Հ.Սահակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, հ.1, Երևան, 1986, էջ 292-294:

22 Դավիթ Սալաձորցի, Երգ Աստուածածնոյ, տե՛ս նույն տեղում, հ.2, Երևան, 1987, էջ 368-382:
23 Տե՛ս Ա.Ղանալանյան, Ավանդապատում, 1969. Առաջաբան, էջ ճՁԳ-ճՂ:
24 Տե՛ս Ավանդապատում, 801-ի Գ, Դ, Է գրույցները և համապատասխան ծանոթագրությունները:
25 Տե՛ս անդ, 801-ի Զ, Է գրույցները և համապատասխան ծանոթագրությունները:
26 Տե՛ս անդ, 800-ի Ա, Բ գրույցները և համապատասխան ծանոթագրությունները:
27 Տե՛ս անդ, գրույց 800 Բ:
28 Տե՛ս Ե.Լալայան, Վասպուրական, «Ազգագրական հանդես», ԻԶ գիրք, էջ 201: Զրույցի այլ տարբերակը, ուր կանաչած գիհին համարվում է հուտաղ Նարեկացու ճիպոտը, տե՛ս Ավանդապատում, 322 Բ:
29 Տե՛ս Գիրք Տղայութեան Քրիստոսի, գլ. ԻԱ, էջ 96:
30 Տե՛ս ձեռ. 7736, Մատենադարան (XI դ.), էջ 12բ:
31 Տե՛ս ձեռ 316, Մատենադարան (XIII-XIV դդ.), էջ 3ա, ձեռ. 4820, Մատենադարան (XIV դ.), էջ 1ա:
32 Տե՛ս ձեռ. 5347, Մատենադարան, 1368 թ., ձեռ. 5332, Մատենադարան, 1357 թ., նկ. Զաքարիա Աղթամարցի, էջ 3բ:
33 Տե՛ս ձեռ. 7634, Մատենադարան (XIV դ.), էջ 16բ:
34 Տե՛ս Evangelia Apocrypha ... ed. C.Tischendorf, Lipsiae, 1853.Հունարեն ընդարձակ խմբագրությունը զուգահեռ ասորերեն և լատիներեն տարընթերցումներով, գերմաներեն բարգմանությամբ տե՛ս **E. Hennecke,** Neutestamentische Apokryphen, mnuներենով՝ Евангелие детства, "Апокрифы древних христиан", М., 1989, с. 142-148: Չշփոթել «Թովմայի Ավետարանի» և «Գիրք Թովմայի» 1945 թ. Նագ-Համմադիում /Եգիպտոս/ հայտնաբերված երկերի հետ: Սրանց մասին տե՛ս М.К.Трофимова,, Историко-философские вопросы гностицизма, М., 1979, с. 59-98, 122-141, նաև Նույնի՝ Гностические апокрифы из Наг-Хаммади, "Апокрифы древних христиан", с. 250-262. Թեև Թովմա Իսրայելցու Տղայության Ավետարանը նույնպես համարվում է գնոստիկյան, սակայն իր բնույթով տարբերվում է վերը հիշատակված Նագ-Համմադյան Թովմայի անունը կրող երկու երկերից: Սրանցում ներկայացված է Հիսուսի ուսումնը գնոստիկյան տեսանկյունից, իսկ Թովմա Իսրայելցու Ավետարանում ներկայացված է Հիսուսի մանկության տարիների պատմությունը և այդ տարիներին նրա կատարած հրաշագործությունների միջոցով գնոստիկյան հիմնական գաղափարի հաստատումը:
35 Տե՛ս Ե.Տեր-Մինասյան, Սիջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Գ. Գնոստիկականություն, էջ 17-21, նաև՝ Եզնիկ ծ. Վարդապետ, Հայրարանություն, Ա, էջ 234, 242-244, U.Էջմիածին, 1996:
36 Տե՛ս **A.Meher**, op. cit., S. 66.
37 Տե՛ս А.Н.Пыпин, История русской литературы, т.I, СПб, 1902, с. 421.
38 Տե՛ս **E.Hennecke**, op. cit., S. 67; Апокрифы древних христиан, с. 142, գրույց III:
39 Տե՛ս **E.Hennecke**, op. cit., S. 68; Апокрифы древних христиан, с. 142-143, գրույցներ IV, V:
40 Տե՛ս А.Н.Пыпин, ук. соч., с. 921.
41 Տե՛ս Պ.Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, U.Էջմիածին, 1996, էջ 159-236:
42 Տե՛ս անդ, գծապատկեր նարեկացիական ավանդապատումների, էջ 202:
43 Տե՛ս անդ, էջ 184:
44 Անդ, էջ 204-205:
45 Յայսմաւուրք, Կ.Պոլիս, 1706: Ավանդապատում, 774 Զ:
46 Апокрифы древних христиан, с. 142, գրույց II: Համեմատվել է նաև գերմաներեն թարգմանության հետ (տե՛ս **E.Hennecke**, op. cit., S. 67).
47 Տե՛ս Յայսմաւուրք, 1706, նաև Ավանդապատում, 774 Ա:

Գաբրիէլլա Ուլուհոճեան
(Բոլոնիա)

ԵՂԻՇԷԻ «ԽՐԱՏ ՅԱՂԱԳԱՍ ՄԻԱՆՁԱՆՑ»-Ը ԵՒ ՆՐԱ ԱՌՆՉՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ ԸՐՋԱԿԱՅ ՍԵԱԿՈՅԹԻ ՀԵՏ
(Վեկնաբանութեան փորձ)

Եղիշէն միշտ եղել է հայ գրականութեան ամենաուսումնասիրուած հեղինակներից մէկը. նրա *Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին* երկը հրատարել է հայ եւ օտար գիտնականների ուշադրութիւնը, ինչպես ցոյց են տալիս բազմազան հետազոտութիւններն ու տարբեր լեզուներով թարգմանութիւնները: Ընդհակառակը, ճառերը համեմատաբար աւելի քիչ են հետաքրքրել մասնագէտներին, եւ վերջերս է միայն, որ բազմանում են նրանց նուիրեալ գործերը[1]: Յատկապէս *Խրատ յաղագս միանձանց*[2] ճառին վերաբերող հարցերը դեռ բոլորովին լուծուած չեն, եւ հարկաւոր է խորացնել նրա ճանաչումը, որովհետեւ այս փոքր երկը նաեւ մի առանձնայատուկ սկզբնաղբիւր է հայկական աշխարհում տարածուած վանականութեան պատմութեան համար[3]:

Անցեալում ճառն հիմնականօրէն ուսումնասիրել է Հ.Բ.Կիւլէսէրեանը, որ հետեւելով Հ.Գ.Զարբհանալեանի արտայայտած նկատողութեան[4], 1909 թ. իր մենագրութեան մէջ[5] ընդգծում է *Յաղագս միանձանց* եւ Փիլոնի *Յաղագս վարուց կենաց տեսակամիս*[6] (De vita contemplativa[7]) գործերի միջեւ եղած սերտ առնչութիւնները, դրանով իսկ ընդլայնելով այդ գրուածքին փիլոնեան գրականութեան եւ, ընդհանուր առմամբ, երրայեա-հելլենիստական մշակոյթին Եղիշէի արդէն յայտնի քաջ ծանօթութիւնը[8]:

Եւրոպացի հայագէտներից առաջինը՝ U.Վէպէրն զբաղուեց սոյն ճառով[9], թարգմանեց այն գերմաներէն եւ հրատարակեց մի առաջաբանով, որում ուշադրութեամբ քննեց միայն երկի գրական սեռը (ժանրը) եւ հեղինակի օգտագործած հռետորական միջոցները, հաշուի չառնելով Հ.Բ.Կիւլէսէրեանի նկատողութիւնները, որ վերաբերում են Փիլոնի գրական ժառանգութեան հետ յիշեալ ճառի աղերսին: Այս է պատճառը, որ նրա թարգմանութիւնը զերծ չէ մի քանի սխալ կամ մակերեսային ընթռնումներից:

Այս նկատողութիւններից մղուած՝ մի քանի տարի առաջ, Ֆրիբուրգում կայացած AIEA-ի սէմինարի առիթով, զեկուցել էի սոյն ճառի մասին, հասնելով մի շարք եզրակացութիւնների, որոնք զանազան պատճառներով մնացին անտիպ: Այժմ, երբ Բ.Ուտիեի ջանքերի շնորհիւ մի նոր թարգմանութիւն լոյս է տեսել 1988 թ. ֆրանսերէն[10] եւ իր կարճ առաջաբանով զգալիօրէն բարուոքում է բնագրի իմացութիւնը, սակայն քանի որ լոկ բառացի իմաստը միշտ բաւական չէ լրացնելու բնագրի կատարեալ ընկալումը, կուզենայի վերադառնալ որոշ կէտերի: Դիտաւորապէս չեմ զբաղուելու երկի վաւերականութեան եւ հեղինակի ժամանակի հարցերին, լրիւ ընդունելով աւանդական տուեալները:

Յայտնի է, որ ճառը բաղկացած է երկու մասից. առաջինը՝ նկարագրական բնոյթ ունի, որում Եղիշէն ներկայացնում է ճգնաւորների մի խումբ, նրանց բարք ու վարքը եւ պաշտամունքի արարողութիւնները: Երկրորդ մասում, յենուելով նման սուրբ մարդկանց կեանքի վրայ, հեղինակը ջերմ յորդորանք է ուղղում իր ժամանակակից-

ներին, որպէսզի նրանք, մի կողմ թողած բոլոր աշխարհական ձգտումները եւ կրքերը, ճգնաւորների փայլուն օրինակին հետեւեն, մանաւանդ որ շրջապատող աղէտներն ու թշուառութիւնները ցոյց են տալիս՝ որքան մեծ է յանցանքը մարդկանց, որոնք երեւութապէս ոչ սրտի ճշմարտութեամբ հետեւում են Ս.Գրոց պատուիրաններին:

Անտարակուսելի է, ինչպէս ցոյց տուեց Հ.Բ.Կիլէէբեանը իր համադրական աղիւսակներով, որ Փիլոնի *Յաղագս վարուց կենաց տեսականի* եւ Եղիշէի *Յաղագս միաձուցի* միջեւ կան բազմաթիւ եւ բազմատեսակ նմանութիւններ: Յիշենք գլխաւորները. իւրաքանչիւր երկում կան մեկուսացած մարդկանց խմբեր, որոնք ապրում են քաղաքից եւ աշխարհական վայելքներից հեռու, բնակւում են աղքատիկ խրճիթներում՝ բաւարարուելով անպաճոյճ զգեստներով եւ բնական ու պարզ կերակուրներով, եւ անդադար պաշտամունք են մատուցում Աստուծոյ: Անվիճելի են Հ.Բ.Կիլէէբեանի դիտողութիւնները, սակայն նշենք, որ նման եւ նոյնիսկ բառացի մէջբերումներից շատերը իրենց բովանդակութեամբ ընդհանուր են քրիստոնեայ արեւելքի տարբեր լեզուներով եղած ճգնաւորներին նուիրուած մատենագրութեան մէջ: Մեր կարծիքով, Եղիշէի գործը ճիշտ բնութագրելու համար, կարեւոր կլինի ընդգծել նաեւ մի շարք տարբերութիւններ, որոնց միջոցով հնարաւոր է աւելի յստակօրէն պատկերացնել ճգնաւորների բուն էութիւնը: Այս առումով յատկանշական են հետեւեալները՝

ա. Թեւրափետները (հայերէն թարգմանութեամբ *բուժիչք*) Փիլոնի մօտ քաշուել են *ի պարտէզս* (*Տեսակ*, էջ 11) (ἐν κήποις *De vita* 20), եւ նրանց կողքին ապրում են սուրբ եւ պարկեշտ կանայք. Եղիշէի մօտ, ընդհակառակը, միակեացները բնակւում են սուրբ եւ պարկեշտ կանայք. Եղիշէի մօտ, ընդհակառակը, միակեացները բնակւում են *յանապատ յանշէն երկիր... առանց կանանց միաբանութեան* (էջ 159):

բ. Թեւրափետների իւրաքանչիւր կացարան ունի մի սուրբ տնակ կամ սենեակ՝ οἰκημα ἱερόν (*տէրունական*), σεμνεῖον (պարկեշտանոց), μοναστήριον (միայնարան), որտեղ խմբի անդամները մասնաւոր հրահանգներով ընծայւում են ընտրուած կեանքին, *յորում միայնանալով նորա զպարկեշտ եւ զնազելի վարուց զխորհուրդսն կատարեն* ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται (*Տեսակ*, էջ 12, *De vita* 25), ինչ որ բոլորովին անծանօթ է Եղիշէի միակեացներին:

գ. Թեւրափետները աղօթք են անում արեւածագին եւ արեւամուտին, Եղիշէի կրօնաւորները գիշեր-ցերեկ անդադար են աղօթում եւ միայն մարմնական հարկաւոր պահանջների համար (ուտելու, խմելու, քնելու) կարճ ժամանակով ընդհատում են իրենց պաշտամունքը:

դ. Առաջինները խմում են *վտակային ջուր* (ὕδωρ ναματιαῖον *De vita* 37), երկրորդները՝ ջուրը *յամպոց բերմանէ ի գուբս ժողովեն* (էջ 160), ինչ որ շատ տրամաբանական է նրանց համար, որ ապրում են անապատներում:

ե. Թեւրափետները շաբաթը մի անգամ եւ ամէն մի նօթ շաբաթից յետոյ միանում են սուրբ խնջոյք (*գինարբուք*, *Տեսակ*, էջ 26, συμπόσιον *De vita* 71) կատարելու, մինչդեռ Եղիշէի մօտ պաշտամունքն օրերի ընթացքում նոյնութեամբ է կատարւում:

զ. Վերջապէս՝ ամենակարեւորը. ի տարբերութիւն Թեւրափետների, որոնք ձգտում են փիլիսոփայական անհոգութեան (ἀπάθεια), Եղիշէի միակեացները քրիստոնեայ են, եւ նրանց գլխաւոր նպատակը՝ Աստուծոյ ուղիղ փառատրութիւն մատուցանելն է: Նրանց քրիստոնեայ լինելու վկայութիւնն են նաեւ նրանց աղօթքները՝ ուղղուած սուրբ Երրորդութեան, եւ Ս.Գրոց անթիւ ակնարկութիւններն ու մէջբերումները:

Նոյն նկատողութիւնները, եթէ ուշադիր քննենք նաեւ մանրամասնութիւնների պատմական արժէքը, մէզ թոյլ են տալիս մի առաջին եզրակացութեան յանգելու: Եղիշէի ճգնաւորները, որոնց, ինչպէս նա ասում է, յաճախ է տեսել *ի կողմանս հարաւոյ* (էջ 159), հաւանաբար այն միաբաններն են, որոնք ապրում էին Միջագետքի անապատներում ամենախիստ ճգնութեամբ, ինչպէս մէզ ծանօթ է ասորական միաբանների

մասին եղած ճոխ սկզբնաղբիւրներից: Հնարաւոր է մտածել նաեւ, որ հայերն էլ մասնակից լինէին այդպիսի կենցաղավարութեան քրիստոնեայ սահմանակից երկրներում կամ նոյնիսկ Հայաստանում:

Բայց ճառը ոչ միայն պատմական սկզբնաղբիւրի որոշ արժէք ունի, այլեւ իւրայատուկ քրիստոնեայ վերամշակում է այն փիլիսոփայական հոսանքների բարդ միաձուլման, որ բնորոշ է վաղ միջնադարեան Արեւելքին: Ուշադրութիւն դարձնենք մի քանի արտայայտութիւնների վրայ՝ բնագիրը խիստ լեզուական քննութեան ենթարկելով: Համոզուած ենք, որ այս ճանապարհով աւելի ըմբռնելի կը դառնան գործի յատկանշական որոշ երեւոյթներ:

Վերցնենք ճառի միայն մի հատուած. Եղիշէն այսպէս է նկարագրում իր ճգնաւորների յատուկ կեցուածքը. «*Մանաւանդ ի պարս շրջագայ անդադար պաշտամանն՝ երգս հոգեւորս հարկ բոլորեցուն մատուցանեն զաւարք հոգւով: Կամ ընդդէմ միմեանց գաչս ի վայր արկեալ՝ գծայրս ոտից մատանցն նկատելով, իբր թէ մի կէտ տեսակի ամենեքեան հայեցմին. գաջ ձեռն ի վերայ ծնօտին եդեալ եւ գահեակն ի վերայ կրծիցն, որպէս կարծեմ ուսեալ ի բնական հարցն: Երկու են պատուականագոյնք ի մարմնի, կենդանական եւ խոհական, երկոքումբք երկոցունց սպասաւորեալ. կենդանականին՝ սրտմտականն է հակառակ, իսկ խոհականին՝ արտաբերական բանիւ. Արդ ձախումն գերասանակ ի ձեռն առեալ՝ զսրտմտականն սանձակոծիցէ, եւ գաջ ձեռն ի վերայ աջոյ ծնօտին եդեալ՝ խոհականին սպաս ունի առ դրան բերմամն բանին, զի մի՝ այլակութիւն յուղիղ փառատրութիւնն խառնեսցի: Եւ ընդ այսու երկու մասամբքս նահանջին ամենայն զգայութիւնքս. աչք յուղիղ տեսութիւն եւ ականջք ի զգաստ լսողութիւն, միտք ի սուրբ իմաստութիւն, եւ այլն ըստ իւրաքանչիւր մասին:*

Եւ իբրեւ այսպէս կարգեալք և յօրինեալք, ամենեքեան ի նմանութիւն վեցթեւեան սերովբէից շուրջ պարփակեալք, ձայնս անհատս ի վեր հնչեցուցանեն, եւ օրհնութիւն եռաչափս ի խորհուրդ միաբանութեան արարչին իւրեանց բոլորեն» (էջ 159-160):

Մարդ չկայ, որ չնկատի, թէ այս ճգնաւորները բացառիկ անսովոր կերպով են պատրաստւում Աստուծոյ պաշտամունքին՝ մի ձեւ, որ ճգնաւորական կեանքին վերաբերեալ հին դարաշրջանի աղբիւրներին՝ Կորիւն, Յաճախապատում, Յովհաննէս Մանդակունի, Բարսեղ Կեսարացի եւ այլն, բոլորովին անծանօթ է, բայց ի հարկէ պէտք է իր իմաստն ունենայ, եթէ ոչ իր խորհրդանշանակութիւնը:

Եթէ ուշադրութեամբ քննարկենք յատուածի բառապաշարը, կը տեսնենք, որ միայն մի բառակապակցութիւն կայ զուտ քրիստոնեայ խորքից եկած, այն է *երգս հոգեւորս*, որ Պօղոս առաքեալից (Եփ. Ե 19՝ *եւ երգովք հոգեւորօք*) սկսեալ շատ է տարածուել ընդհանուր քրիստոնեայ աշխարհում: Սրան իմաստային առումով մոտենում է նաեւ *զաւարք հոգւով* դարձուածը, որ յիշեցնում է նոյն առաքեալի (Բ Կոր. Թ 7) *գտուրս զաւարքառատս սիրէ Աստուած* խօսքը:

Բացի սրանից, միւս նշանակալից բառակապակցութիւնները բոլորն էլ կապուած են փիլոնեան-հելլենիստական փիլիսոփայութեան բառապաշարի եւ մտքի հետ եւ յատկապէս Փիլոնի ոչ միայն *Յաղագս վարուց կենաց* բնագրի, այլեւ մնացած երկերի հետ: Տեսնենք սրանցից երեքը, որոնք յուներ են. *հայր բոլորեցուն, արտաբերական բանս, օրհնութիւն եռաչափս.* դրանք լրիւ պատասխանում են Փիլոնի կողմից յաճախ օգտագործած πατὴρ τῶν ὅλων, προφορικὸς λόγος, τρίμετρος ὕμνος (εὐλογία) արտայայտութիւններին:

Բերուած երեք օրինակներից առաջինը յաճախակի է հանդիպում, բացի Փիլոնից[11], նաեւ հերմեսեան գրականութեան մէջ[12] (CH I, I, 21; I, 31), որը ծանօթ է եղել հայկական վաղ միջնադարեան մշակոյթին, ինչպէս վկայում է Հերմէս Եռամեծի *Ստ*

Ասկղեպիոս Սահմանքի հայերէն թարգմանութիւնը[13]: Երրորդը վերաբերում է հայկական ծիսական երաժշտութեան ծագման, ձեւաւորման եւ յունական ծիսակատարութեան հետ ունեցած նրա աղերսների բարդ եւ կարեւոր խնդիրներին: Երկրորդը արժանի է մասնաւոր ուշադրութեան, որովհետեւ գտնւում է այնպիսի մի կոնտեքստում, որ բացատրութեան կարիք ունի:

Դիտենք, ուրեմն, ճգնաւորների կեցուածքը երգելուց առաջ: Նրանք՝ դէմ դիմաց կանգնած, հայեացքը սեւեռում են իրենց ոտքի ծայրին, իբր թէ բոլորն էլ նոյն կէտին են նայում. մի կեցուածք, որը անտարակոյս գուշակել է տալիս՝ ինչ որ ճառի շարունակութեան մէջ աւելի բացայայտ է լինելու. միակեացները մի տեսակ յափշտակութեան են ենթարկւում, ինչպէս ասում է Եղիշէն *մինչեւ չհամարեալ զինքեանս ի մարմնի, այլ յերկինս* (էջ 161): Նրանց ձեռքերն էլ տարօրինակ ձեւով են դրուած, ձախը կրծքին, աջը ծնօտին: Դժուար կը լինէր հասկանալ նման անսովոր կեցուածքին բուն նշանակութիւնը, եթէ հեղինակը ինքը չբացատրէր: Դարձեալ կարդանք հետաքրքրական հատուածը. *«Երկու են պատուականագոյնք ի մարմնի, կենդանական եւ խոհական, երկոքումբք երկոցունց սպասաւորեալ. կենդանականին՝ սրտմտականն է հակառակ, իսկ խոհականին <u>արտաբերական բանս</u>: Արդ ձախումն գերասանակ ի ձեռն առեալ՝ զսրտմտականն սանձակոծիցէ, եւ զաջ ձեռն ի վերայ աջոյ ծնօտին եդեալ՝ խոհականին սպաս ունի առ դրան բերման բանին, զի մի՝ այլակութիւն յոլիղ փառատրութիւնն խառնեցի»:*

Բերուած հատուածում ակներեւ է դարերով եկած յոյն ողջ փիլիսոփայութեան ազդեցութիւնը, որի խորքում, անշուշտ, սանձերը ձեռք բռնած՝ պղատոնական կառապանի հռչակաւոր պատկերն է[14], բայց Եղիշէին սրանից շատ աւելի մօտ եւ ծանօթ պէտք է լինէին Փիլոնի մտքերը, որը վերջինս կրկնում է իր երկերի մէջ, երբ խօսում է մարդու մարմնական եւ հոգեկան կառոյցի մասին: Փիլոնի *Այնոցիկ որ ի լինելութեանն, խնդրոց եւ լուծմանց*[15] կոչած երկի հայերէն թարգմանութեան մէջ կայ խնդրոյ առարկայ հատուածի զուգահեռը, թէեւ տարբեր բառերով արտայայտուած. *«Արդ ոչ միայն զմասունս մարմնոյն տեսցէ որ այսպէս կիցս եւ զոյգս, միաւորութեամբ անջատեալս՝ եւ բաժանմամբ միացեալս, այլ եւ զոգւոյն: Եւ քանզի տրա վերագոյնն երկու հատածքն՝ իբրու հրապարակածեալ, բանականն եւ անասունն, մասունքն երկաքանչիւր ուրուք հատածոցն ունի առանձինն կտրածս. իբրու թէ որպէս <u>բանականն ի միտսն</u>, եւ առ <u>արտաբերական</u> բանն. իսկ զգայականն ի չորս զգայութիւնս, քանզի հինգերորդն շօշափումն՝ հասարակաց չորեցունցն է»:*

Եղիշէի եւ Փիլոնի գաղափարները նոյնն են, սակայն, անկասկած, շատ աւելի ստոյգ եւ յստակ դրսեւորած Եղիշէի կողմից. խօսքը հոգու երկու հակառակ եւ միեւնոյն ժամանակ իրար լրացնող յատկութիւնների եւ դարձեալ մտքի կրկնակ գործունէութեան մասին է:

Ուշագրաւ է, որ իւրաքանչիւրում հանդիպում է *արտաբերական բան* կապակցութիւնը: Նոյնն աւելի հասկանալի է դառնալու նոյն կոնտեքստում, Փիլոնի հայերէն չթարգմանուած երկերի զուգահեռ հատուածների լոյսի ներքոյ: Սրանց մէջ մի անգամից աւելի կարդում ենք, որ *արտաբերական բանը* մտքի եղբայրն է, τὸν ἀδελφὸν... τὸν ἑαυτοῦ προφορικὸν λόγον (Det. 66), τὸν γὰρ προφορικὸν λόγον διανοίας ἀδελφὸν... (ibid. 126), կամ հակառակն է ἐδιάθετος λόγος-ին, որը միտքն է՝ ἐν ἀνθρώπῳ δ᾽ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, ..., (ibid. 129) (De vita Mosis II, 127) καὶ δυσὶ λόγοις τοῖς καθ᾽ἕκαστον ἡμῶν, τῷ τε προφορικῷ καὶ ἐνδιαθέτῳ... (ibid. 129).

Նման գաղափար, աւելի բախտաւորեցնելով արտայայտում է դարձեալ Հերմէս Եռամեծի վերոյիշեալ երկը, որում գրուած է *բան մտաց արբանեակ է. զի զոր կամին միտքն՝ զայս եւ բանն թարգմանէ* (V, 1):

Այս վերջին մէջբերումը լիովին պարզաբանում է խնդիրը. արտաբերուած բառն իր առանձնայատկութիւնը ունի՝ *բարգմանել*, այսինքն՝ ձայնի միջոցով դրսեւորել այն, ինչ որ միտքը յղում է:

Վերադառնանք այժմ Եղիշէի բնագրին եւ փորձենք տեսնել՝ ինչ կապ ունի *արտաբերական բան* դարձուածը ճգնաւորների կեցուածքի հետ: Աջ ձեռքը աջ ծնօտի վրայ դրուած, բերանի մօտ (*առ դրան բերման բանին*) ծառայում է (*սպաս ունի*) *խոհականին* (այսինքն՝ մտքին), որպէսզի ոչ մի այլանդակութիւն չխառնուի ուղիղ փառատրութեան:

Եղիշէի մօտ, ուրեմն, ձեռքի դիրքն ունի իւրայատուկ խորհրդանշական իմաստ: Այն, մեր կարծիքով, միաբաններին յուշում է զգոյշ լինել անպարկեշտութեան վտանգից, որ միայն մարդու ներսից կարող է սկիզբ առնել: Ինչպէ՞ս չմտածել, որ այս միտքը քրիստոնեայ Եղիշէի մօտ աւետարանի մի խօսքի արձագանքը չլինի *ոչ որ ինչ մտանէ ընդ բերան պղծէ զմարդ, այլ որ ինչ ելանէ ի բերանոյ՝ այն պղծէ զմարդ* (Մատթ. ԺԵ 11): Հետաքրքրական է նշել, որ նոյն տեսակի միտք գտնւում է նաեւ Թովմասի պարապանոն աւետարանում (λόγιον 14) "Ce qui sortira de votre bouche, c'est cela qui vous souillera"[16], որը, ինչպէս ծանօթ է, գնոստիկեան միջավայրից է դուրս եկել:

Աւարտելով նկատողութիւններիս շարքը, կը կամենայի յիշեցնել, որ այս՝ վերլուծութեան սոսկ մի փորձ է, որ ցոյց է տալիս, թէ որքան տարբեր մշակութային շերտերից է բաղկացած Եղիշէի երկը: Սակայն այն ունի իր բացառիկ ինքնատիպութիւնը եւ միասնականութիւնը՝ շնորհիւ իր գրական բարձր արուեստի եւ ոճի: Եղիշէի արձակը՝ թէ՛ Պատմութեան, թէ՛ կարճ երկերի, միշտ շնչում է Աստուծոյ եւ ազգի նկատմամբ ջերմ սիրով եւ լի է զգացականութեամբ:

Հետեւաբար՝ *Խրատ յաղագս միաւծանց* փոքրածաւալ ճառը եւս արժանի է քննական նոր հրատարակութեան եւ համակողմանի լրիւ ուսումնասիրութեան ու սպառիչ մեկնաբանութեան:

Ծանօթագրութիւններ

1 Տե՛ս **B.Outtier**, Une exhortation aux moines d'Elisée l'Arménien, "Mélanges Antoine Guillaumont" (Cahiers d'Orientalisme XX), Genève, 1988, pp. 97-101: Նոյն ճառի, վերջերս, լոյս տեսել է արեւմտահայերէն թարգմանութիւն, բէեւ որոշ փոքր զանցառութիւններով (տե՛ս Ե.արք.Գալուստեան, Հայազգի սուրբեր, Երեւան, 1977, էջ 141-147): Տե՛ս նաեւ Հ.Հ.Քյոսեյան, Եղիշեի ճառագրական երկերի աղբյուրներից, "Պատմա-բանասիրական հանդես", 123, 1988, 4, էջ 108-112; Նոյնի՝ Խորհրդանշանը Եղիշէի մեկնաբանական եւ ճառագրական երկերում, "Էջմիածին", 1989, 8, էջ 52-60; **L.B.Zekiyan**, Quelques observations critiques sur le "Corpus Elisaeanum", "The Armenian Christian Tradition", Orientalia Christiana Analecta 254, Roma, 1997, pp. 71-123; Նոյնի՝ Sul monte Tabor (իտալերէն թարգմանութիւն), Bose, 1996; **P. Serop Jamourlian**, Il Commento al "Padre Nostro" di Eghishe vardapet, "Բազմավէպ", 1997, 1-4, էջ 207-274; Նոյնի՝ La preghiera del Signore (իտալերէն թարգմանութիւն), Bose, 1998.

2 Տե՛ս Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի Մատենագրութիւնք. Բան Խրատու յաղագս միաւծանց, Վենետիկ, 1859, էջ 159-165:

3 Իրապէս պէտք է ասել, որ Հայաստանի վանականութեան ընդհանուր պատմութիւն, բուն սկզբնաղբիւրների վրայ հիմնուած, դեռ գոյութիւն չունի: Մասամբ տե՛ս Յուսիկ Եպիսկոպոս, Անապատականներ եւ վանականութիւն, Վաղարշապատ, 1906: Նաեւ Ե.Գալուստեան, նշվ. աշխ., էջ 136-158:

4 Տե՛ս Հ.Գ.Զարբհանալեան, Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն (Դ - ԺԳ դար), Վենետիկ, 1897:

5 Տե՛ս Բարգէն Ծ.վ. Կիւլէսէրեան, Եղիշէ. քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1909, էջ 164-174:

6 **Փիլոնի Հեբրայեցւոյ** Ճառք, թարգմանեալք ի նախնեաց մերոց, որոց հետեւն բնագիրք հասին առ մեզ. Յաղագս վարուց կենաց տեսականի, Վենետիկ, 1892, էջ 5-32 (այսուհետեւ *Տեսակ*):

7 Տե՛ս Les oeuvres de **Philon d'Alexandrie**, De vita contemplativa, intr. et notes de F.Daumas, trad. de P. Miquel, Paris, 1963 (այսուհետեւ *De vita*). Փիլոնի միւս երկերի յունարէն բնագրի օգտագործուած մէջբերումները նշուած են ըստ սոյն շարքի կրճատումների:

8 Այս մասին տե՛ս Ս.Յ., Եղիշէի եւ Մակաբայեցւոց գրքերի յարաբերութեան խնդիրը. Եղիշէ, Փիլոն, «Արարատ», 1896, ԺԲ, էջ 553-555:
9 Տե՛ս **S.Weber**, Eine Auswahl patristicher Werke in Deutscher Übersetzung. Wörte der Ermahnung über die Einsiedler, "Armenischen Kirchenväter", II, SS. 287-298, München, 1927.
10 Տե՛ս ծանօթ. 1.
11 Հեղինակի երկերում շատ յաճախ է հանդիպում. տե՛ս Leg. Alleg. I, 49; De ebriet. 81; De confus. ling. 144; De spec. leg. I, 22; II, 6; III, 127 եւ այլն:
12 Տե՛ս Corpus Hermeticum, t.I, Traités I-XII, par A.D.Nock-A.J.Festugière, Paris, 1945.
13 Տե՛ս Հ.Մանանդյան, Հերմեայ Եռամեծի "Ոո Ասկղեպիոս Սահմանք", "Բանքեր Մատենադարանի", 1958, 3, էջ 287-314 եւ **J.-P. Mahé**, Hermès en Haute-Egypte, t.II: Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermetiques arméniennes, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Textes 7, Quebec, 1982, pp. 358-405.
14 Տե՛ս **Plato**, Phaedr, 246 c.
15 Փիլոնի Երբայեցւոյ Մնացորդք ի Հայս, աշխ. Հ. Սկրտիչ ա.վ. Մ.Ալգերեանց, Վենետիկ, 1826, III, 5, 177.
16 Պատերէն Աւետարան ըստ Թովմայի, ղպտերէն բնագիր եւ ֆրանսերէն բարգմանութիւն (տե՛ս L'Evangile selon Thomas, par Ph. De Suarez, Montélimar, 1974, pp. 16-17):

Պավել Չորաքյան

ԱՆԱՍՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԵՐԱՊՈԼՍԵՑՈՒ «ՎԱՍՆ ՎԱՆՈՐԷԻՑ, ՈՐ Ի ՍՈՒՐԲ ՔԱՂԱՔՆ ՅԵՐՈՒՍԱղԷՄ» ԵՐԿԸ ԵՎ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վաղ միջնադարյան Քրիստոնյա Արևելքի կյանքում Երուսաղեմի խոշոր դերը որքան հանրահայտ, նույնքան և կարոտ է բազմակողմանի գիտական ուսումնասիրության: Եւ դա վերաբերում է առաջին հերթին Երուսաղեմի ու Հայաստանի միջև բազմակողմ կապերի պատմության վերհանմանը, հայերի դերին Երուսաղեմում ու նաև Երուսաղեմի դերին հայ քրիստոնեական եկեղեցու[1], նրա ճարտարապետության[2] ու նրա դավանաբանության ձևավորման գործում[3]: Այն եղել է հայ մատենագրության ու գրչության կարևոր կենտրոններից մեկը:

Դեռևս Գ.Հովսեփյանն է նկատել ու արձանագրել, թե "մինչև վերջերս Զ-Է դարերը համարվում էին գրականության և քաղաքակրթական տեսակետից ամուլ դարեր. սակայն նորագույն աղբյուրների գյուտը և քննությունները ցույց տվին, թե հայ գրականության լավագույն շրջաններին են պատկանում այդ դարերը: Այդ ժամանակ են ծաղկել դավանաբանական թղթերն ու գրությունները, հելլենասերների դպրոցը՝ եկեղեցական հայրերի և փիլիսոփայական գրվածների թարգմանություններով, բայց ամենից համոզեցուցիչը այդ դարերի ստեղծագործող ուժի և կենդանության համար արվեստների թագուհի ճարտարապետությունն է: Զ դարու վերջերումն է շինված Ավանի եկեղեցին, Դվինի Ս.Գրիգորը, Է դարում՝ Հռիփսիմեն, Գայիանեն, Զվարթնոցը, Ակոռիի բազիլիկան, Թալիշի և Եղվարդի հոյակապ եկեղեցիները Գրիգոր Մամիկոնյանի ձեռքով, Թալինի մեծ ու փոքր տաճարները՝ Ներսեհ Կամսարականի, Բագարանի Ս.Թեոդորոսը (624-631 թթ.), Մրենի տաճարները: Ես չեմ հիշում Արագածի շուրջը փռված բազմաթիվ դրսից խաչածև, սասանյան շրջանի օրնամենտներով և պայտաձև կամարներով վկայարանները՝ Օշականում... Չկա կաթողիկոս, չկա փոքրիշատէ հայտնի իշխան, որ մի կոթող թողած չլինի"[4]: Այդ բուռն պոռթկումը, սակայն, բացատրելու փորձեր չեն կատարվել: Չի արձանագրվել, մասնավորապես, նաև այն հանգամանքը, որ մինչ այդ, բացի Հայաստանի տարածքից, հայկական վանքեր ու մենաստաններ էին կառուցվել նաև Երուսաղեմում, և Զ դարի երկրորդ կեսից միայն դավանաբանական պայքարի սաստկացումն ու Հայաստանի և Երուսաղեմի հարաբերությունների գրեթե խզումը, Երուսաղեմի հայկական վանքերի բռնագրավումներն ու ավերումը ժամանակավորապես ընդհատեցին այնտեղ եկեղեցիների ու վանքերի կառուցման ջանասիրությունը և այն հիմնականում տեղափոխեցին Հայաստանի տարածք[5]:

Երուսաղեմի հայ գաղթօջախի պատմության վաղմիջնադարյան շրջանի ուսումնասիրության համար կարևոր հաղորդումներ են պահպանվել Անաստաս վարդապետի անունով մեզ հասած ուղեգրական բնույթի նկարագրության մեջ, որտեղ տրված է Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակը ու թվարկված են նաև այն հանգամանքները, որոնք դրդել են ձեռնամուխ լինել ճանապարհորդությանն ու նշված ցուցակի կազմմանը: Հայ Երուսաղեմի խոշոր գիտակ Սկրտիչ եպս. Աղավնունին հետևյալ կերպ

է գնահատել այդ բնագրի արժեքը. "Հայ մատենագրութիւնը U.Տեղեաց թէ՛ հայկական վանքերու, թէ՛ օտար վանքերու մէջ ապրող հայ միաբանութեանց նկատմամբ դժբախտաբար բառ մը անգամ չէ արձանագրած, հակառակ որ նախնական դարերէ սկսեալ, մեր բնիկ աշխարհէն ուխտաւորական կարաւանները շարունակ այցելած են Երուսաղէմ, յուխտ եւ երկրպագութիւն Քրիստոսի Տնօրինական U.Տեղեաց: Հայոց Անաստաս վարդապետը միայն, ինչպէս յիշած ենք այլուր, գրի առած է Յուցակ մը Երուսաղէմի Հայ Վանորէից մասին: Ան թեեւ զերծ չէ քննադատութեներէ եւ ձեռնմխութիւններէ, ինչ որ ալ ըլլայ սակայն, այդ Յուցակը հայեցի կարեւոր յիշատակարան մըն է"[6]: Բազում այլ բղթերի նման թեև այն ևս չի ընդգրկվել Գիրք բղթոցում, սակայն բարեբախտաբար պահպանվել է և արժանի է պատշաճ ուշադրության:

Պատմական սկզբնաղբյուրների նկատմամբ "անխաբար" պահպանված մնալու պահանջն ու սպասելիքը որոշ պատմաբանների թերահավատությամբ է տրամադրել Անաստասի երկի մեջ առկա տեղեկությունների նկատմամբ, իսկ ավելի հավակնոտ պատմաբանները մի կողմ են նետել այն որպես սկզբնաղբյուր, թեև նրա ուսումնասիրությունը պետք է ուղեկցվեր բնագրի արժանահավատության հավաստմամբ միայն: Այդ առումով Անաստաս վարդապետի անունով մեզ հասած բնագիրը մեկն է, որը կարոտ է լուրջ հետազոտման ու, համոզված ենք, կարող է դիմանալ բոլոր տեսակի քննություններին ու քննադատություններին:

Հեղինակի անունը արձանագրված է իր կազմած ցուցակի վերջում, որպես Երուսաղեմ այցելած հայ ուխտավոր վարդապետ, որ Համազասպ Կամսարականի խնդրանքով կազմել է Երուսաղեմի հայոց վանքերի ցուցակը:

Ղ.Ալիշանը Անաստաս վարդապետին համարում էր VII դ. հեղինակ:

Անաստաս վարդապետի հեղինակած երկը մեզ է հասել ուշ շրջանի ձեռագրերով: Ժամանակագրորեն վաղագույն ժողովածուն, որտեղ առկա է այդ բնագիրը, Մաշտոցի անվան Մատենադարանի 1770 թվահամարը կրող գրչագիրն է, ընդօրինակված 1589 թ. մի ձեռագրից, որն էլ իր հերթին կազմվել կամ արտագրվել է 1425 թ.: Մեզ զբաղեցնող բնագիրը 399 թերթ ունեցող այդ ձեռագրում գրավում է 93բ-96ա էջերը: Այն վերնագրված է՝ "Ի յԱգաթանկեղ Պատմութենէն, որ էր դպրապետ սուրբ Լուսաւորչին Գրիգորի, վասն վանորէիցն, որ յԵրուսաղէմ": Սկիզբ. "Ի ժամանակս թագաւորութեան Տրդատայ...": Հիշատակարան. "Մեղայ քեզ աստուած: Ի յերկրին Հոռոմոց Գաղատիայ, որ մականուն կոչի Անգուրիայ, ի Լուսաւորչին Գրիգորի յանունն եկեղեցի գտաք գիրք, որում գրեալ էր դրուատս այս: Անաստաս անունամբ վարդապետ հայոց գնացեալ էր յԵրուսաղէմ եւ շրջեալ յաստուածակոխ տեղիսն եւ ականատես եղեալ վանորէիցն եւ չէն ամենայն վանորայքն հայոց, որ յԵրուսաղէմ Հ(70) վանք եւ գրեալ զամենայն եւ բերեալ ի Ծովից գաւառն, որ այժմ կոչի Չմշկածակ, եւ մեր գրեալ զայս եւ աւրինակեալ զամենայն կարգաւ" (թ. 95բ-96ա):

Նշված ձեռագրից աննշան տարընթերցումներով բնագիրը առկա է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 2079 ձեռագրի 189ա-191ա էջերում: Ձեռագիր մատյանը ընդօրինակված է 1622 թ. Լիմ անապատում:

Ձեռագրական նույն խմբին է պատկանում նաև Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանի թիվ 1537 ձեռագրի 97ա-99ա էջերում գտնվող բնագիրը: Ձեռագրի առաջին մասը գրված է Վանում 1696 թ., իսկ երկրորդ մասը, որտեղ և ընդգրկված է Անաստաս վարդապետի երկը, ընդօրինակված է 1716 թ.[7]:

Հավանաբար ձեռագրական այս խմբին է պատկանում նաև Վենետիկի մատենադարանում պահվող մի ձեռագիր ևս, որը, ըստ Ղ.Ալիշանի հաղորդման, արտագրված է 1624 թ., և "յորում այդ յետին հատուածն չկայ" (իմա գրչի վերոբերյալ հիշատակարանը)[8]:

Այս խմբին է պատկանում Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի մատենադարանում պահվող թիվ 3104 ձեռագիրը, որն ընդօրինակել և հրատարակել է Տ.Սավալանյանցը իր հեղինակած "Պատմութիւն Երուսաղէմի" աշխատության մեջ[9] և տողատակ բերել Ղ.Ինճիճյանի "Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի" աշխատության մեջ տպագրված օրինակի և թիվ 3541 ձեռագրի կարևոր նկատված տարընթերցումներն ու Մովսես Կաղանկատվացու բնագրի հաղորդումները:

Վերոբերյալ բոլոր ձեռագրերում Անաստասի երկը շարադրված է երրորդ դեմքով, ունի "Ի յԱգաթանկեղ Պատմութենէն, որ էր դպրապետ սուրբ Լուսաւորչին Գրիգորի" վերնագրային հավելումը. բնագրերն իրարից տարբերվում են փոքր տարընթերցումներով և, ըստ այդմ, կազմում են մեկ խմբագրություն[10], որի հիմք ձեռագիրը եթե վաղագույն թիվ 1770 ձեռագիրը չէ, ապա բոլորը՝ նրա հետ միասին, ծագում են մայր օրինակից, գուցե ընդօրինակված մեզ չհասած 1425թ. գրված ձեռագրից:

Երկրորդ խումբն են կազմում ընդամենը երկու գրչագրով հայտնի ձեռագրեր, որոնց մեջ Անաստասի երկը շարադրվում է առաջին դեմքով: Ձեռագրերից առաջինը պահվում է Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի մատենադարանում (թիվ 3541), որից և 1858 թ. Երուսաղեմում Հ.Չիլինկերյանի կողմից արտագրվել է[11] այժմ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում (թիվ 9622) պահվող երկրորդ ձեռագիրը:

Երկի հեղինակի ու նրա գործի մասին հայտնվել են հակասական կարծիքներ:

Առաջին անգամ Անաստաս վարդապետի ու նրա երկի մասին խոսում է Մովսես Կաղանկատվացին[12]: Նրա "Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի" երկի երկրորդ գրքի ԾԲ գլուխը վերնագրված է՝ "Անուանք վանորայիցն, որք յԵրուսաղէմ են շինեալ յԱղուանից անուն, զոր ի թղթոյ երանելւոյն Անաստասայ առ Վահան[13] Մամիկոնեան առեալ ուսաք, այս են": Եթե անգամ չլիներ Անաստասի անվան նշումը, ապա թվարկման մեջ եղած նմանություններն իսկ բավարար էին հաստատապես պնդելու համար, որ Մովսես Կաղանկատվացին իր երկի այդ գլուխը շարադրելիս իր տրամադրության տակ ունեցել է Անաստաս վարդապետի ցուցակի մի ավելի անխաթար օրինակ և որ ինքն այդ գործից դուրս ոչ մի այլ վանք չի արձանագրում: Դա նշանակում է միաժամանակ, որ Անաստասի երկը ևս, ինքնուրույն գոյատևելով ավելի քան 14 դար, քիչ փոփոխությունների է ենթարկվել: Մովսես Կաղանկատվացու երկում պահված այդ քաղումներին առաջինը ուշադրություն են դարձրել Ա.Տեր-Հովհաննիսյանցը և Տ.Սավալանյանցը և դրանք օգտագործել Անաստասի հաղորդումների ծանոթագրման ժամանակ:

XVIII դ. առաջին քառորդին է գրվել ու ապա տպագրվել հայ գիտնական Հաննայի (Հովհաննես վրդ. Հաննա Երուսաղեմացու) աշխատությունը, որը կոչված էր նաև ուղեցույց լինելու և գործնական նշանակություն ունենալու ուխտավորների և վանքի համար[14]: Հաննա պատմաբանը, սակայն, Անաստասի երկին անծանոթ էր և իր աշխատության մեջ չի հիշատակում այն[15]: Նա սկսում է իր շարադրանքը Երուսաղեմի հայ միաբանության վիճակի արձանագրումով, Երուսաղեմի պատմությունը շարադրելու անհրաժեշտության հիմնավորումով և ապա Երուսաղեմի հայոց միաբանությանը օժանդակելու կարևորության արձանագրումով, Երուսաղեմ ուխտագնացությունն աշխուժացնելու կոչով, Երուսաղեմ գնալու ուղիների նկարագրությամբ և այլն: Համառոտ շարադրում է քաղաքի հիմնադրումն ու կառուցման պատմությունը և ապա Երուսաղեմի ուխտատեղիների ու շինությունների, մասնավորապես հայկական սրբավայրերի, նկարագրությունը: Ուշագրավ է, որ խոսելով սրբավայրերից մեկի մասին, Հաննան գրում է. "Եւ թէպէտ սա չէր բնական եկեղեցին մեր, բանզի մեր եկեղեցին եւ պատարագամատոյցն սուրբ Գողգոթայն էր, որպէս գրէ *Ագաթանգեղոս պատմագիրն*, սակայն ազգն վրաց[16] յորժամ նենգութեամբ խլեցին ի ձեռաց մերոց..."[17]: Ագաթանգեղոսի՝ մեզ հասած ոչ մի ձեռագիր չունի այդ հաղորդումը, ուստի մնում է ենթադրել, որ Հաննան

ձեռքի տակ ունեցել է Անաստասի երկը, սակայն ինքնուրույն քննագիր չի համարել և դիտել է որպես Ագաթանգեղոսի երկի մեկ հատված:

Անաստասի երկը, այսպիսով, հայտնաբերել ու առաջինը գիտական շրջանառության մեջ է դրել Ղ.Ինճիճյանը, որն իր ձեռքին եղած ոչ լրիվ ձեռագիրը հրապարակել է իր "Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի" երկի մեջ: Ղ.Ինճիճյանը մասնավոր քննության չի ենթարկել այն և բավարարվել է տողատակի ընդարձակ ծանոթագրությամբ, որտեղ ուշագրավ է հեղինակի այն նշումը, թե "այս գիր է իբր վերջին գլուխ տնօրինական տեղեացն որ յԵրուսաղէմ. զորս յետ մի ըստ միոջէ թուելոյ դնէ վերնագիր. "Ի յԱգաթանգեղոյ Պատմութենէն, որ էր դպրապետ սուրբ Լուսաւորչին Գրիգորի, վասն վանորէիցն որ յԵրուսաղէմ: ...Եւ ապա սկսանի. "Ի ժամանակս թագաւորութեան Տրդատայ եւ ի հայրապետութեան սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մեծամեծք Հայոց շինեցին վանորայք ի սուրբ քաղաքն յԵրուսաղէմ, որոց անուանք վանորէիցն են այսոքիկ"[18]: Ղ.Ինճիճյանը արձանագրելով, որ «ոչ գտանի յայժմեան գիրս Պատմութեան նորին (իմա՝ Ագաթանգեղոսի) զոր ունիմք", ենթադրում է, թե "ի Պատմութենէն Ագաթանգեղոյ ասելովն՝ տայ մեզ իմանալ, թէ զայս ցուցակ անուանց վանորէից յուրոյն իմն պատմութեան էր գրեալ Ագաթանգեղոս»: Ցանկանալով հիմնավորել իր ենթադրությունը, Ղ.Ինճիճյանը նույն տեղում ավելացնում է. "Եւ չեն ինչ զարմանք զանազան եկեղեցիս շինելն յԵրուսաղէմ մերոյն Տրդատայ եւ Լուսաւորչի եւ նախարարացն: ...Պարտ է եւս համարել, թէ... բազմութիւն ուխտաւորաց ի մերոց հայկազանց յաճախէին գնալ անդր. եւ նմին իրի դէպ *լինէր այլ եւ այլ նախարարաց զանազան վանորայս շինել ի դիւրութիւն բնակութեան ուխտաւորաց իւրաքանչիւր ցեղից յուրոյն ուրոյն վանս*": Ղ.Ինճիճյանը միաժամանակ զգուշացնում է, թե "այլ չէ պարտ այնպէս իմանալ, թէ այս ամենայն վանորայք...առհասարակ ի ժամանակս Տրդատայ եւ Լուսաւորչի շինեցան: ...Յայտ է այս եւ յանուանէ նոցա. քանզի վանքն, որ յանուն Լուսաւորչի՝ յայտ է թէ զկնի նորա շինեալ եղեւ. որպէս եւ Ղեւոնդեանցն՝ զկնի նահատակութեան նոցա՝ բազմօք զկնի Լուսաւորչին": Այս ամենից հետո Ղ.Ինճիճյանը ստիպված էր առաջադրել իր վարկածը. "Եւ այսպէս նոյն իսկ պատմութիւն ցուցանէ, թէ Ագաթանգեղոս յայս ցուցակ նշանագրեաց զվանորայս շինեալս ի Տրդատայ եւ ի Լուսաւորչէ եւ յոմանց ի նախարարաց իւրոց ժամանակին. իսկ զկնի Ներսէսի՝ յաւելին այլք ի նոյն ցուցակ արձանագրել եւ զշինեալսն ի Ներսիսէ եւ յայլոց նախարարաց, ապա յետագայք նորք յաւելին նշանակել եւ զառումն Տաճկաց եւ Հոռոմոց, որք յապա ժամանակս եղեն":

XIX դ. Մերձավոր Արևելքը հայտնվում է ժամանակի եվրոպական խոշոր պետությունների քաղաքական ու գիտամշակութային ուշադրության կենտրոնում: Պատմագիտական ու տեղագրական և նկարագրական աշխատություններ են լույս տեսնում Երուսաղեմի ու Սուրբ երկրի մասին[19], հրատարակվում են տարածաշրջանի միջնադարյան պատմության մասին եղած սկզբնաղբյուրներ, հիմնադրվում հատուկ գիտական պարբերականներ, ձեռնարկվում հնագիտական պեղումներ և այլն:

Հայ պատմագրությունը ևս չէր կարող մեկուսի մնալ: Հայերենով ևս հրապարակվում են Երուսաղեմի հայ գաղթօջախի պատմության վերաբերյալ իր ժամանակի համար առաջնակարգ ստվարածավալ գիտական աշխատություններ[20] և սկզբնաղբյուրներ, վավերագրեր, տեղագրություններ, հավաքվում վիմագիր արձանագրություններ և այլն:

XIX դ. Անաստաս վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակն ունենում է տասը հրատարակություն, այդ թվում և քարգմանություններ ռուսերեն, ֆրանսերեն եւ անգլերեն: Հրատարակությունները հիմնականում իրականացնում է Ղ.Ալիշանը, որի հմուտ քարգմանությամբ էլ այն հրապարակվում է եվրոպական

լեզուներով ու դառնում լայն քննարկման առարկա: Ղ.Ալիշանին է պատկանում Անաստասի երկի ստեղծման ժամանակի որոշման առաջնությունը: Ծանոթագրելով բնագրի "գրեցին առ երանելի կաթողիկոսն Յոհան" արտահայտությունը, Ղ.Ալիշանը գրում է. "Այս բաներս Տաճկաց (Արաբացւոց) տիրելէն առաջ եղած ըսելով՝ պատմիչս, երեւի որ Գ. Յովհաննէս կաթողիկոսն է դա, ի վերջ Ջ դարու եւ ի սկիզբն Ը-ին"[21]: Ճշգրտված թվագրմամբ այժմ հայտնի է, որ Հովհաննես կաթողիկոս Գաբեղենացին գահակալել է 557-574 թթ.: Իրականում Անաստասի նամակը ծնունդն է այն իրադրության ու իրադարձությունների, որոնք տեղի են ունեցել VI դ. երկրորդ կեսին:

Ղ.Ալիշանի վստահությունը Անաստասի երկի նկատմամբ առավել աճել է նրանից հետո, երբ ձեռնամուխ է եղել թարգմանելու Արուսեակ Հայի աշխատությունը, որի արդյունքում ծնվել է նրա կարևոր աշխատություններից մեկը[22]: Արուսեակի անգլերենի հրատարակիչը "համրած է եգիպտական եկեղեցեաց թուով 707 եւ վանորէից՝ 181, բայց ասոնց վրայ կրնանք քանի մը այլ աւելցընել", – գրում է Ղ.Ալիշանը[23]:

V-VI դդ. Երուսաղեմի հայոց վանքերի շրջեղության մասին էին վկայում XIX դ. վերջերին Երուսաղեմի տարբեր հատվածներում կատարված շինարարական աշխատանքների ժամանակ հայտնաբերված հայատառ գեղեցիկ խաճանկարները[24]:

Ուշագրավ է, որ Երուսաղեմում հայտնաբերվել են նաև վրացերեն հնագույն արձանագրություններ ու խաճանկարներ՝ ի վկայություն այն իրողության, որ հայ և վրաց դավանական համերաշխության շրջանում նա նրանք Երուսաղեմում ունեցել են սեփական վանքեր ու մենաստաններ, իսկ ժամերգությունները կատարվել են մայրենի լեզուներով[25]:

Երուսաղեմի վանքերի ու եկեղեցիների բազմաբանականության մասին վկայություն է պահպանվել նաև Անտիոխ Ստրատիգի մոտ[26]:

Որքան էլ գայթակղիչ ու նաև սպասելի, սակայն Անաստասի մոտ Գահնամակի օգտագործման ոչ մի հետք չկա:

Ա. Թվարկվում են մի շարք նախարարական տներ, որոնք մեկենասել են Երուսաղեմում կառուցված վանքերին, ընդ որում նման նախարարական տների քանակը ընդամենը 16-ն է: Ուշագրավ է, որ Արծրունյաց տոհմը, Գահնամակում ունենալով 3 բարձ, ըստ Անաստասի, Երուսաղեմում ուներ միայն մեկ վանք: Մամիկոնյանները, ունենալով 2 բարձ, հովանավորում էին 6 վանքի: 2 բարձ ունենալով Գահնամակում, Սյունիները հովանավորում էին 6 վանքի: Ամատունիները և Սահառունիները 1-ական բարձ միայն ունենալով՝ ունեին 2-ական վանք:

Բ. Գահնամակի ու Անաստասի կազմած ցանկերի մեջ նախարարական տների հերթականությունը չի պահպանվում: Անաստասի մոտ վանքերի հերթականությունը շարադրված է՝ ըստ Երուսաղեմում նրանց ունեցած տեղի, աշխարհագրական դիրքի, տեղանքի հնարավոր ճշգրիտ մատնացուցումով:

Գ. Անաստասի մոտ կան արքունի ծախսով կառուցված վանքերի անուններ, որոնք չէին կարող լինել Գահնամակում:

Դ. Աղվանքի տոհմերը չեն մտել Գահնամակ, իսկ Անաստասի մոտ նշված Աղվանից կոչվող վանքերի անվանումներով մենաստաններ ու սրբավայրեր պահպանվել են Արցախում՝ ընդհուպ մինչև մեր օրերը: Այն հանգամանքը, որ Աղվանից (և Սյունյաց) վանքերը ներկայացված են առանձին խմբավորումով, բայց՝ Անաստասի ցուցակի մեջ, վկայություն է այն մասին, որ այդ ցանկը կազմելու ժամանակ նրանք, ի տարբերություն վրաց եկեղեցու, միաբանակության դիրքերում մնալով հանդերձ՝ թեմական առումով առանձին միավորներ էին ներկայացնում: Ավելին, հակադրվում է այն իրողությունը, թե "Պանդայ վանքն սուրբ Կարապետ, յարեւելից ի կողմն Չիթենեաց սուրբ լերին շինեցաւ արքունի ծախիւք յանուն Սուրբ Կաթողիկէին, որ ի Վաղարշապատ քա-

դաքի, եւ է ի ձեռս աղուանից": Ուշագրավ է, որ այդ վանքը թեև "է ի ձեռս աղուանից", սակայն չի մտցված Աղվանից վանքերի ցանկի մեջ, որ բերված է ցուցակի վերջին մասում: Այդպիսի ժամանակահատված Հայոց եկեղեցու պատմության մեջ հայտնի է VI դ. և VII դ. առաջին տասնամյակները, երբ Աղվանքի համար պայքարը հատկապես սրված էր միաբնակ ու երկաբնակ հոսանքների միջև:

Ե. Անաստասի ցուցակի ավանդագրույց կամ անվավեր լինելը բացառվում է, որովհետև անհիմաստ էր կազմել գոյություն չունեցող վանքերի ցանկ՝ նրանց նկատմամբ հավակնություն ներկայացնելու համար: Ավելին, այն բոլոր սրբատեղիները, որոնց՝ հայերի իրավասության ներքո գտնվելը հաստատվում է նաև այլևայլ սկզբնաղբյուրներով, և անառարկելի է նրանց գոյությունը "Դաշանց թղթի" "կազմման" ժամանակ, բացակայում են Անաստասի ցուցակում: Հետագա գրիչներին զարմացրել է, անշուշտ, ցանկի մեջ այդ մենաստանների բացակայությունը, և ցանկն ավելացվել է նրանց կողմից մեկ պարբերությամբ՝ առանց խաթարելու Անաստասի կազմած ցանկը՝ դրանց կառուցումը վերագրելով Տրդատ թագավորին ու Գրիգոր Լուսավորչին:

Ասել է թե՝ նշված պարբերության գոյությունն ամենևին չի կարող փաստարկ ծառայել Անաստասի ցուցակի նկատմամբ վերապահում կատարելու համար:

Անաստասի նկարագրությունը միանգամայն հավաստի, թեև ոչ հանգամանալի սկզբնաղբյուր է դիտվում Երուսաղեմի հայ գաղթօջախի լավագույն գիտակներից մեկի՝ Մ.Աղավնունու կողմից[27]:

Հայ մատենագրության մեջ ո՛չ Անաստաս վարդապետի և ո՛չ էլ նրա կազմած ցուցակի՝ մասին, բացի Մովսես Կաղանկատվացու վերոբերյալ վկայությունից, այլ վկայություն չունենք: Բնագրի հետ կապված բոլոր հարցերի պատասխանը, ըստ այդմ, փնտրելի է միայն բնագրի աղբյուրագիտական ու պատմական քննության մեջ: Արդեն այն փաստը, որ Մովսես Կաղանկատվացու "Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի" աշխատության Բ գրքում հատուկ գլուխ է առանձնացված Անաստասի գործից քաղված նյութը ներկայացնելու համար, ցույց է տալիս, որ այդ նկարագրությունը կար VII դարում[28], իսկ Անաստասը անհայտ մեկը չէր ու "երանելի" էր արդեն Մովսեսի ժամանակ[29]:

Առաջինը, որ աչքի է զարնում Անաստասի նկարագրության մեջ, Երուսաղեմի հայոց վանքերի անշուք, ավերված կամ արդեն իսկ խլված լինելու արձանագրումներն են: Հայկական 72 վանքերից կանգուն են և դեռևս հայերին են պատկանում միայն 55-ը (այդ թվում Աղվանից[30] կոչվածները):

Ի տարբերություն ուշ շրջանի մտայնության (XII-XIII դդ.), ըստ որի "յԵրուսաղէմ զԳողգոթայ՝ գտեղի խաչելութեանն Քրիստոսի եւ զսուրբ Յակովբն, եւ տեղի մի պատարագի ի սնարս սուրբ Յարութեանն" հայերը ստանում են Տրդատի ու Գրիգոր Լուսավորչի՝ Հռոմ այցելության ժամանակ, Անաստասի մոտ ներկայացված է հետևյալ տեսքով. "Ի ժամանակս թագաւորութեան Մեծին Տրդատայ եւ ի հայրապետութեան սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին շինեցան ի մեծամեծ իշխանացն մերոց ի սուրբ քաղաքն Երուսաղէմ վանորայք բազումք, որոց ականատես եղէ գրելով յայս գիւրաքանչիւրսն յականէ յանուանէ": Ասել է թե՝ Անաստասի ցուցակագրմամբ հայերը հավակնում են միայն այն մենաստաններին, որոնք կառուցվել են հայերի՝ հայ իշխանների, նախարարական տների կամ արքունի գանձով, և ոչ այն մենաստաններին, որտեղ այլևայլ ժողովուրդների ներկայացուցիչների հետ բնակվում էին նաև հայազգի անապատականներ ու միաբաններ: Վերջին կարգի հայ ուխտավորների ու միաբանների մասին եթե վկայություններ են պահպանվել նաև V-VII դդ. հունարենով գրված և տարբեր լեզուների թարգմանված մի շարք վարքերի ու նկարագրությունների մեջ, ապա զուտ

հայկական մենաստանների առկայության ապացույցներ են Երուսաղեմում հայտնաբերված հայերեն արձանագիր խճանկար հատակներ ունեցող վանքերի գոյությունը:

Անաստասի ցուցակն արժեքավոր է նաև այն առումով, որ կարևոր վկայություններ է պարունակում հայ նախարարական տների, Հայաստանի նահանգների ու գավառների անունով Երուսաղեմյան վանքերի հայտնի լինելու մասին: Դա վկայություն է նաև այն սերտ կապի մասին, որ կար Հայաստանի ու Պաղեստինի միջև: Հայտնի է, որ Հայոց եկեղեցու առանձնահատկություններից էր նրա կառուցվածքային սկզբունքը. "Своеобразной особенностью древнеармянской церкви была ее нахаразизация или феодализация, состоявшая, главным оброзом, в том, что устройство церкви сложилось в древней Армении почти всецело под влиянием нахарарско-феодальной организации"[31]: Նմանատիպ կառուցվածք և իրավիճակ է արձանագրվում նաև վրաց եկեղեցու պարագայում[32], ուստի միայն այդ հանգամանքն արդեն նոր հնարավորություններ է հուշում Անաստասի ցուցակը և Հայոց եկեղեցու մի շարք հիմնահարցեր նորովի լուսաբանելու համար:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Տե՛ս Շ.Ռեքմո, ''Ճաշոց'' գրքի ծագումն ու զարգացումը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, 2, էջ 30-45; **J.Wilkinson**, Egeria's Travels to the Holy Land, rev. ed. (Jerusalem: Warminster: 1981), pp. 253-277.

2 Տե՛ս Շնորհք Եպիսկոպոս, Սալարկում Ս.Յակոբայ տաճարին և պատահական պեղումներ այդ առթիւ, «Սիոն», 1958, 7-8,էջ 194-197, 9-10, էջ 232-238: **Նույնի՝** Նորոգութիւններ Ս.Մինասի մատրան մէջ, նույն տեղում, 1958, 11-12, էջ 289-293: **Նույնի՝** Նորոգութիւններ Ս.Հրեշտակապետաց եկեղեցիին մէջ, նույն տեղում, 1959, 5-6, էջ 137:

3 Տե՛ս Թուղթ երկրորդ տեառն Աբրահամու՝ հայոց կաթողիկոսի առ Կիւրիոն վրաց կաթողիկոս, «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 176-177, և Պատասխանի, նույն տեղում, էջ 178-179:

4 Գ.Հովսեփյան, Հայ արվեստի ծագումն ու ոսկեդարը, - Գ.Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, Բ, Երևան, 1987, էջ 318-319:

5 Երուսաղեմի հայ վանական շինությունների մասին ակնարկ անգամ չկա Վ.Հարությունյանի «Հայկական ճարտարապետության պատմություն» աշխատության մեջ /Երևան, 1992/:

6 Սկրտիչ եպս. Աղաւնունի, Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ սուրբ Երկրին մէջ, Երուսաղէմ, 1931, էջ 158-159:

7 Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, յորինեց՝ Հ. Բարսեղ վ. Սարգիսեան, Բ, Վենետիկ, 1924, էջ 819: Ձեռագրի նկարագրության մեջ Բ.Սարգիսեանը, Անաստասի բնագրի վերջում եղած գրչի հիշատակարանը վերագրելով իր կողմից նկարագրվող ձեռագրին, գրում է. "Հաւանօրէն այս յիշատակարանս, որ ուրիշ Ձեռագրաց մէջ եւս կը գտնուի - Էնկիւրիի Ս.Գր.Լուսաւորիչ եկեղեցւոյ Ձեռագրին է, եւ անուղղակի կերպով ընդօրինակուած Թումայ գրչէն" (անդ, էջ 830): Այդ վերապահումով հանդերձ Բ.Սարգիսեանը իր կողմից նկարագրվող ձեռագրի երկրորդ մասի գրչության վայրը ևս համարում է Ծմշկածագը (տե՛ս անդ, էջ 818): Հետևելով Բ.Սարգիսեանին՝ Ա.Սանջյանը ևս թիվ 1537 ձեռագրի գրչության վայր է նշում Վանը եւ Ծմշկածագը (տե՛ս Le Muséon, 82, f.3-4, p. 267):

8 «Բազմավէպ», 1882, էջ 23: Ելնելով այն հանգամանքից, որ Ղ.Ինճիճյանն օգտագործել է հենց այդ ձեռագիրը: Ցանկից պակասում են թիվ 1-3, 5-8, 16, 27-30, 36, 45-47 51, 58, 60, 65-67 նշումները (տե՛ս Հ. Ղուկաս ա.վ. Ինճիճեան, Հնախօսութիւն աշխարհագրական հայաստանեայց աշխարհի, Բ, Վենետիկ, 1835, էջ 199-201): Այս ձեռագիրը նկատի ունենալով՝ Մ.Աղավնունին գրում է.""անց ցուցակներ, ինչպէս Վենետիկի 1624-ի ձեռագիրը, որ չունին ներածական մասը, այլ միայն վանորէից պարզ ցուցակը. այդ պատճառաւ Ներածականը կը նկատուի անվաւեր" (Մ.Աղաւնունի, նշվ. աշխ., էջ ԺԹ):

9 Տե՛ս S.Սաւալանեանց, Պատմութիւն Երուսաղէմի, աշխարհաբար թարգմ. Մ.Նշանեանի, Ա, Երուսաղէմ, 1931, էջ 242-247:

10 Ա.Սանջյանը, որ առաջին անգամ խմբավորել է Անաստասի երկի ձեռագրերը, որպես ինքնուրույն միավոր է ներկայացնում նաև S.Սավալանյանցի կողմից վանքի մատենադարանի թիվ 3104 ձեռագրից

(ժողովածու, 1852 թ.) իր «Պատմութիւն Երուսաղէմի» աշխատության մեջ կատարած արտագրությունը (1872 թ.), որ պահվում է նույն մատենադարանում (թիվ 2013):

11 Տե՛ս նաև Le Muséon, 82, f. 3-4, p. 267.

12 Տե՛ս **Մովսէս Կաղանկատուացի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, բնն. բնագիրը և ներածությունը Վ.Առաքելյանի, Երևան, 1983, էջ 285-286:

13 1289 թ. ձեռագրում՝ Վահրամ: (Տես ՍՄ, ձեռ. 1531, վայր՝ Յովհաննավանք, ստացող՝ Համազասպ եպս., թերթ՝ 378, թուղթ. բովանդ.՝ Մոկրատաց Սքղաստիքոսի Պատմութիւն եկեղեցական, Պատմութիւն Վարդուց Սեդրեատրոսի, Մովսիսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից:)

14 Տե՛ս **Յոհաննէս վ. Երուսաղէմացի (Հաննա)**, Գիրք պատմութեան սրբոյ եւ մեծի քաղաքիս աստուծոյ Երուսաղէմիս եւ սրբոց տեղիս՝ ուսումնասիրութեամբ տեղեաց տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. Կ.Պոլիս, 1731, Կ.Պոլիս, 1767, Կ.Պոլիս, 1782, Կ.Պոլիս, 1807:

15 Նրա աշխատության մեջ եղած մի վկայությունից, սակայն, կարելի է ենթադրել, թե ինքը ձեռքի տակ ունեցել է Ագաթանգեղոսի մի բնագիր, որը պարունակող ձեռագրում եղել է նաև Անաստասի երկը, և ինքը, օգտվելով Անաստասի մի խաթարված հատվածից, վերագրում է այն Ագաթանգեղոսին (տե՛ս Հաննա, նշվ. աշխ., Կ.Պոլիս, 1782, էջ 164):

16 Ըստ Ե.Մեսրոպեան հաշվարկի, "IV-XVII դդ. Երուսաղեմում կառուցվել են երեսունի չափ վրացական վանքեր ու մենաստաններ: Նրանց մեծ մասը ժամանակի ընթացքում ավերվել է, իսկ ինչ փրկվել է ավերումից, այլևայլ ժամանակներում յուրացրել են հույները, լատինները և հայերը, այնպես որ՝ այժմ նրանցից ոչ մեկն այլևս չի պատկանում վրացիներին» (Ե.Մեսրոպեան, Երուսաղեմի մի շարք վրացական վանքերի թվագրման փորձ, «Վրաց.ԽՍՀ ԳԱ Ձեռագրերի ինստիտուտի Բանբեր», Թբիլիսի, 1962, 4, էջ 225 /վրացերեն/): Հայերի մասին եղած վկայությունների քննությունը տե՛ս Պ.Ա. Չորաքյան, Վրացական ուղեգրությունները և նրանց տեղեկությունները հայերի մասին, Երևան, 1981, էջ 46-62:

17 Հաննա, նշվ. աշխ., էջ 167, Հետաքրքիր է, եթե Հաննան Անաստասի երկը նկատի չունի, ապա Ագաթանգեղոսի ի՞նչ բնագիր է ունեցել իր ձեռքին:

18 **Ղ.Ինճիճեան**, Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Բ, էջ 199, ծան. 1:

19 Տե՛ս Titus Toblers zwei Bucher Topographie von Jerusalem und scinen Umgebungen, Buch I, Berlin 1853, Buch II, Berlin, 1854.

20 Տե՛ս **Ա.Տէր-Յովհաննիսեանց**, Ժամանակագրական պատմութիւն ս. Երուսաղէմի, հհ. 1,2, Երուսաղէմ, 1890:

21 **Հ. Գետնդ վ. Մ.Ալիշան**, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 229, ծան.1:

22 Տե՛ս **Արուսեակ Հայ**, Պատմութիւն եկեղեցեաց եւ վանորէից Եգիպտոսի, Վենետիկ, 1895:

23 *"...Յետ զասոնք յիշելու՝ չենք կրնար չյիշել խոր զգացմամբ՝ մեր նախնեաց յիշած եւ յանուանէ նշանական եօթանասունէն աւելի հայոց վանքերը յԵրուսաղէմ եւ ի մերձաւոր տեղիս, զատ յեգիպտականաց, Լուսաւորչի օրերէն մինչեւ ի վերջ Ջ դարու՝ շինուած, բնակուած, նորոգուած եւ աւրուած: Միթէ զուտ ազգային հեղինակ մ'այլ՝ Արուսեակի եւ Շաքուշթի նման չէ՞ր գրած չափաւորապէս (եւ աւելի քան զԱնաստաս վարդապետ մեր յ Է դարու) ասոնց պատմութիւնը, կամ. սիտի ըլլա՞յ մէկ մի, որ հետաքրքնէ ասոնց անհետացեալ տեղուանքը եւ յերեսաց հանէ անակնկալ եւ ոչ իսպառ անյուսալի նշխարքը, արձանագրերն եւ այլ ի՞նչ գիտեմ"* (անդ, էջ 13-14*)*:

24 Տե՛ս "Նոր դար", Թիֆլիս, 1894, 23 հուլիսի, 11 օգոստոսի: **R.Riess**, Reste eines alten armenischen Klosters auf dem Ölberg und diesselbst aufgefundene Inschriften, "Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins", VIII, Leipzig, 1885, SS. 155-161; **H.Guthe**, Mosaiken mit armenischer Inschrift auf dem Ölberge, "Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins", Leipzig, 1895, SS. 51-53; Գ.Հովսեփյան, Հայերեն արձանագրության խճանկար Երուսաղեմի հյուսիսում, - Գ.Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 340-342 (թարգմ. գերմաներենից): Գ.Հովսեփյանը հետագայում, հղելով իր այս աշխատանքը, գրել է. "...այն կարծիքն ենք յայտնել, թէ (Մոզայիկ արձանագրութիւնը Չիթենեաց սարի վերայ) առնուազն Թ-Ժ դարու գիր պէտք է համարել. այժմ ընդունում ենք ոչ ուշ. քան Ջ-Է դարերի" (տե՛ս Գարեգին վ. Յովսէփեան, Գրչութեան արուեստը հին հայոց մէջ, Գ. "Քարտէզ հայ հնագրութեան", Վաղարշապատ, 1913, էջ 5): Տե՛ս նաև **Б.Н.Аракелян**, Армянская мозаика IV-VII вв., "Լրաբեր հասարակական գիտությունների", 1971, 3, էջ 17-25:

25 Տե՛ս Կ.Կեկելիձե, Վրացական հնագույն վանքեր Երուսաղեմի մոտ և նրանց խճանկար արձանագրությունները, «Դրվագներ հին վրաց գրականության պատմության», հ.6, Թբիլիսի, 1960, էջ 74 /վրացերեն/: Գ.Ծերեթելի, Հնագույն վրաց արձանագրություններ Պաղեստինից, Թբիլիսի, 1961 /վրացերեն/:

26 Տե՛ս **Антиох Стратиг**, Пленение Иерусалима персами в 614 г., грузинский текст исследовал, издал, перевел и арабское извлечение приложил Н.Марр, СПб, 1909, с. 25-29.

27 Տե՛ս Մ.Աղաւնունի, նշվ. աշխ.:

28 Մովսես Կաղանկատվացու Պատմության աղբյուրների մասին տե՛ս **А.А.Акопян**, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, с. 177-210.

29 Անաստաս վարդապետին Անաստաս Ակոռեցի կաթողիկոսի (661-667 թթ.) հետ է փորձում նույնացնել Նորայր եպս. Պողարյանը, սակայն՝ միայն անունների նույնության հիման վրա և չբացառելով ծննդավայրի մասին եղած տարբեր ցուցումները (Հերապոլսեցի և Ակոռեցի) (տե՛ս **Նորայր եպս. Պողարյան**, Հայ գրողներ, Ե-ԺԷ դար, Երուսաղէմ, 1971, էջ 80-81):

30 Ուշագրավ է, որ, բացի հայկական վանքերից, Աղվանից վանքեր ևս արձանագրվում են V դարում. "Auch die Armenier traten schon im 5. Jahrhundert als geschlossene Gruppen auf, siedelten z. T. in griechischen Klostern und erbauten sich auch eigene. Drei Kloster sind auch fur die Kaukasischen Albanier bezeugt", (**H.-G.Beck**, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München, 1959, S. 206). Վրաց վանքերի մասին հեղինակը գրում է, թե "Stark war auch der Zustrom georgischer Pilger im Heiligen Land. Petros der Iberer [†488] hatte sein Kloster zwischen Gaza und Maiuma. Iustinianos I restaurirte dieses kloster sowie das der Lazen in de Wuste Juda. Guch in Jerusalem war ein Iberer Klaster. Aber auch noch im hohen Mitelalter werden georgische Kloster errichtet. Unter den Mamelucken genossen sie besondere Freiheiten" (անդ):

31 **Я.А.Манандян**, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ереван, 1954, с. 92.

32 Տե՛ս **Ե.Մեսրոպեան**, Նյութեր Երուսաղեմի վրաց գաղութի պատմության, Թբիլիսի, 1962, էջ 9-11 (վրացերեն):

Համլետ Պետրոսյան

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑՈՒ «ԽՐԱԽՃԱՆԱԿԱՆՔԸ» ԵՎ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԽՆԴՈՒՅՔԸ

Դեռևս XIX դ. վերջին Հ.Տաշյանը իր «Յուցակ հայերեն ձեռագրացի» անվանացանկում Անանիա Շիրակացու աշխատությունների շարքում, որպես առանձին ստեղծագործություն, հիշատակում է խրախճանականները՝ գրելով. «Խրախճանականք. վեց ուրիշ բուաբանական առեղծուածք, անտիպ, որչափ ծանօք է»[1]: 1939 թ. Ա.Աբրահամյանը այս վեց առեղծվածները կամ խնդիրները հրատարակեց «Խրախճանականք» վերնագրով՝ համարելով այն Անանիա Շիրակացու թվաբանական դասագրքի վերջին՝ յոթերորդ բաժինը, որը հաջորդում է «Յաղագս հարցման և լուծման» բաժնին, ուր ներկայացված են զուտ թվաբանական խնդիրները[2]: 1944 թ. հրատարակված «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունում» Ա.Աբրահամյանը այս վեց խրախճանականներին ավելացրեց ևս երեքը: Ընդ որում, յոթերորդից պահպանվել էին միայն վերջին երկու տողերը, իսկ ութերորդն ու իններորդը, չնայած ձեռագրում տեղադրված են խրախճանականների շարքում, չունեն խրախճանականին բնորոշ առաջաբան և վերջաբան[3]: Այսպիսով, առայժմ կարելի է վստահորեն խոսել միայն վեց խրախճանականների մասին:

Ինքը՝ Շիրակացին, այսպես է բնութագրել դրանք. «Գրեմ ձեզ եւ խրախճանականս, յորժամ ի կերակուրս եւ յընպելիս զուարճանայք եւ կամիք խաւսել բանս զուարճացուցիչս եւ ծիծաղականս»[4]: Փաստորեն այս շարքի «Խրախճանականք» անվանումը պատկանում է Շիրակացուն: Այսպիսով, այս խնդիրների թե՛ շիրակացիական անվանումը և թե՛ դրանց օգտագործման վերաբերյալ նրա տված ցուցումը թույլ են տալիս եզրակացնել, որ խրախճանականները գրվել են՝ հատուկ կերուխումի կամ խնջույքի ժամանակ օգտագործելու նպատակով:

Վեց խրախճանականներից երրորդն ունի բացթողումներ, որի պատճառով նրա թվաբանական մասը հասկանալի չէ, երեքը թվային հաշվարկների վրա հիմնված խաղեր են (ուշագրավ է, որ նման թվային խաղերն այսօր էլ որոշակի տարածում ունեն), իսկ երկուսը «հարցմունքից» չտարբերվող խնդիրներ են, ուղղակի ունեն խրախճանականներին բնորոշ առաջաբան և վերջաբան: Խրախճանականների կառուցվածքին և թեմատիկային ավելի հանգամանորեն ծանոթանալու համար մեջբերենք մեկ «խնդրային» և մեկ «խաղային» խրախճանական:

"*Երկրորդ խրախճանականք*: Ասասջիր ցընկերն քո՝ եթէ երբեմն ի խրախութեան մերում ետես պարսիկ մի պարագայիկ, զգաս մի պարագայից յոյն. աղաղակեաց առ նոսա ասելով. «Տայր ոք ինձ զձեզ, և ձեր չափ այլ, և ի ձեր կիսոյդ չափ այլ, և չորևորիդ չափ, և ես ի ձեզ և մեք հարեւր լինէաք: Արդ գիտեա՝ եթէ յոյն պարագայիկքն քանի լեալ են: Եթէ ի գիտնոց ոք լինի ընկերն քո՝ արագ իմանայ եթէ ԼՉ են: Ապա եթէ ախմարաց ոք իցէ՝ դեգերումն նորա և անգիտութիւն ոչնչիդ քեզ ուրախութիւն լինի»":

"*Վեցերորդ խրախճանականք*: Ասասջիր ցընկերն քո մինչ վաճառես գինի փաս Կ և տաս գինւոյն յերկու դրամս, քանի զգինն Ը ունիս դրամ. և ասիցէ զքեզ՝ թէ ԻԴ դրամ:

Եւ ասասջիր դու ցնա՝ եթէ ես վաճառեմ նոյնպես և չահիմ դրամ մի աւելի քան զքեզ: Եւ արասջիր այսպէս. ասասջիր զԼ միաձեռն երեք փասս դրամ մի և զԼ միաձեռն Բ փասս դրամ մի. լինի նոյնպէս Ե երկու. և դրամ մի աւելի չահելովն ամաւթ առնես յառաջագոյն վաճառուդն և նորա հիացմամբն դու ուրախասցիս"[5]:

Շիրակացին, ինչպես կարելի է տեսնել և մեջբերված օրինակներում, խրախճանականները սկսում է հետևյալ ներածական խոսքերով՝ «Ասասջիր ցընկերն քո ...» կամ «Ասիցես ցընկերն քո ...», այսինքն՝ հարցն ուղղվում է մեկին, և, ինչպես ցուցում են նաև վերջաբանները, որոնց կծանոթանանք ստորև, պատասխանն էլ սպասվում է մեկից: Այսպիսով՝ խոսքային մրցությունը տեղի է ունենում երկու հոգու միջև: Շիրակացին մրցակցին անվանում է «ընկեր». հաշվի առնելով մրցության խնջույքային միջավայրը՝ ավելի քան հավանական է, որ բառը տվյալ դեպքում օգտագործվում է իր նախնական՝ «միասին ուտող, հացակից, ճաշակից» իմաստով[6]: Խրախճանականների վերջաբանները պատկերում են այն բերկրանքը, որ պիտի ստանա հարց տվողը մրցակցի պարտության դեպքում. «Ապա եթէ յախմարաց ոք իցէ (մրցակիցը՝ Հ.Պ.)՝ դեգերումն նորա և անգիտութիւն ոչնչիդ քեզ ուրախութիւն լինի», «եթէ տգէտ ոք իցէ՝ նորա դեգերումն թուովքն զքեզ ուրախ առնէ», «...նորա հիացմամբն դու ուրախասցիս»[7]: Այսպիսով, խրախճանականները, ի տարբերություն «Հարցմունքի», ուղեկցվում են հատուկ հրահանգ-խորհուրդներով՝ երբ, որտեղ և ինչպես դրանք օգտագործել, ինչպիսի պահվածք ընդունել և այլն՝ հնարավորություն ընձեռելով որոշակի պատկերացում կազմել և բուն խնջույքի ընդհանուր մթնոլորտի մասին: Բնութագրական է, որ խրախճանականներից երեքի զուտ թվաբանական մասն էլ կազմված է խնջույքի և գինու թեմայով. «Ասասջիր ցընկերն քո՝ թէ կարող եմ գիտել յորում ժամու դու կամիցիս ուտել ճաշ եւ քանի ըմպել գինի ...» (Առաջին խրախճանական), «Ասասջիր ցընկերն քո՝ եթէ երբեմն ի խրախութեան մերում ետես պարսիկ մի պարագայիկ» (Երկրորդ խրախճանական), «Ասասջիր ցընկերն քո՝ մինչ վաճառես գինի փաս Կ ...» (Վեցերորդ խրախճանական):

Նկատենք, որ այս ամենով հանդերձ՝ խրախճանականների բուն ատաղձը միայն և միայն թվաբանական է, չկան հանելուկային-այլաբանական կամ ձևական-տրամաբանական առաջադրանքներ, իսկ խրախճանականներից երկուսն էլ (երկրորդ, հինգերորդ) իրենց բարդությամբ չեն զիջում Շիրակացու «Հարցմունքին». դրանք պիտի որ լուրջ դժվարություններ հարուցեին նույնիսկ զգոն վիճակում լուծել փորձելու դեպքում: Այնպես որ, հակառակ Շիրակացու հավաստիացման, դրանք ամենևին էլ ծիծաղելի չեն, և միայն հայտնի բողոքության դեպքում կարելի է համարել զվարճալի: Դրա փոխարեն կարելի է փաստել, որ Շիրակացին փորձել է իր խնդիրներին «խնջույքային» արտաքին հաղորդել՝ ընդգրկելով ինչպես գինու և գինարբուքի հետ կապվող թեմաներ, այնպես էլ լրացնելով դրանք խնջույքին պատշաճող առաջաբանով ու վերջաբանով: Այսպիսով, ավելի քան հավանական է, որ մենք գործ ունենք թվաբանական խնդիրների և գիտելիքների մասսայականացման մի ուշագրավ ձեռնարկման հետ:

Ընդհանրապես միջնադարի հայ միտքը մեկ անգամ չէ, որ մշակութային-հոգևոր-բարոյական գաղափարների տարածման համար լայնորեն օգտագործել է ժողովրդական աշխարհընկալման, սովորույթների և ծեսերի զանազան կողմերը: Կոնկրետ խնդրո առարկա թեմայի հետ կապված նշենք, որ Մխիթար Գոշը, ձեռնարկելով առակների գրքի կազմումը և հաշվի առնելով ժողովրդական առակների նկատմամբ հոգևորականության անբարեհաճ վերաբերմունքը, այսպես է պատճառաբանում իր ձեռնարկումը. «...Թէպէտ անըմբռն ասացեալքդ կարծի, սակայն թանձրամտաց առաւել ախորժելի երևին, որոյ աղագաւ զսակաւ յօժարեցաք գրել»[8]: Անանիա Շիրակացու՝ իր ժամանակ բարդ համարվող թվաբանական խնդիրները մասսայականացնելու նպատակով դրանց պատմողական ատաղձը հայ կյանքից և առօրյայից վերցնելու այս

առանձնահատուկ տաղանդը գերազանց կերպով բնութագրել է Հ.Օրբելին: Հիմք ունենալով Շիրակացու «Հարցմունքը» («Խրախճանականքը» Հ.Օրբելուն ծանոթ չէր), գիտնականը գրում է. «Անանիայի խնդիրները զբաղեցնող են, կենսալից, պարզ: Խնդիրների թեմաները մեծամասամբ վերցված են Անանիային շրջապատող կենցաղից, գործողության վայրը նրա հայրենի Շիրակն է և նրան հարևան վայրերը, գործող անձինք, եթե կոչվում են անուններով, տեղական իշխաններն են՝ Կամսարականները, այդ թվում և Անանիային ժամանակակից Ներսեհը»[9]:

Ինքը՝ Շիրակացին, այսպես է բնութագրում թվաբանությունը. «Գանձ ծածկեալ էիր յերկրիս Հայոց և ակն թագուցեալ ի տանս Թորգոմայ, զի մայր ես ամենայն իմաստութեանց և թուոց և աղբիւր ամենայն արուեստից»[10]: Իսկ թվաբանական դասագրքի վերջաբանն ավարտում է հետևյալ նախադասությամբ. «Եւ դուք, քաջ աշակերտք, հայեցէք և զարմացարուք»[11]: Այսպիսով, թե՝ «Հարցմունքին» և թե՝ «Խրախճանականքի» դեպքում Շիրակացուն մեծապես հուզել է այդ «ծածկեալ գանձի» և «թագուցեալ ակի» բերելն ու տարածելը, ինչպես ինքն է նույն վերջաբանում բնորոշում, «յերկիրս Հայոց եւ Քրստոսասէր վիճակն սրբոյն Գրիգորի»[12]:



Խնջույք, տապանաքար, 1605 թ., Արենի

Բարեբախտաբար, միջնադարյան խնջույքի ժամանակ ընթացող խոսքային մրցության մասին Շիրակացու խրախճանականներից բխող եզրակացությունը կարելի է ամրապնդել նաև ուղղակի վկայություններով: Անանիա Շիրակացու նման, բայց ավելի ընդարձակ մի ձեռնարկում էլ XII դ. իրականացրեց Ներսես Շնորհալին՝ ստեղծելով իր հանելուկների հայտնի ժողովածուն: Կիրակոս Գանձակեցին այդ մասին հետևյալն է գրում. «...արար և առակս խորհրդաբարս ի գրոց, և հանելուկս, զի փոխանակ առասպելեաց՝ զայն ասասցեն ի գինարբուս և ի հարսանիս»[13], այսինքն՝ Շնորհալին գրել է Սուրբ գրքի թեմաներով խորհրդավոր առակներ և հանելուկներ, որպեսզի դրանք փոխարինեն գինարբուքների և հարսանիքների ժամանակ պատմվող առասպելներին: Ի՞նչ հիմքի վրա կարող էին իրար փոխարինել «խորհրդաբար առակը», «հանելուկը» և «առասպելը»: Գանձակեցին իզուր չէ այս հատվածում առակի հետ օգտագործում «խորհրդաբար» մակդիրը. սա նշանակում է, որ առակն էլ հանելուկի նման ենթադրում է պատասխան, որը տվյալ դեպքում նրա մեկնաբանությունն է կամ

բարոյախոսությունը: Այս առումով Գոշի կատարած գործի ամենահիմնական նպատակը նույնական է Շնորհալու նպատակի հետ, քանի որ Գոշը ժողովրդական առակները պսակել է քրիստոնեական բարոյականությունից բխող պատասխան-մեկնաբանություններով: Ահա միայն այս հիմքի վրա հանելուկն ու առակը կարող են փոխարինել իրար: Նշանակում է՝ առասպելն էլ հայտնի չափով կարող էր ենթադրել պատասխան-մեկնություն, այլապես նա չէր կարող փոխարինվել հանելուկով կամ «խորհրդաբար» առակով[14]:

Ահա վերծանրային այս հատկանիշով է, որ թվաբանական խնդիրը կարող է միավորվել առակի, հանելուկի և առասպելի հետ:

Ընդհանրապես նկատենք, որ դա միջնադարյան խնջույքի ժամանակ տեղի ունեցող մրցության միակ ձևը չէր: Դա հատկապես հստակ կարելի է ցուցել արքայական խնջույքի քննությամբ, որի արարողակարգի վերականգնման պատիվը պատկանում է Վ.Հացունուն[15]: Այն բաղկացած էր երկու հիմնական մասից՝ հացկերույթ և գինարբուք: Եթե առաջինին բնորոշ էր հստակ հիերարխիան, ապա երկրորդին՝ ընդհակառակը, հիերարխիայի բանդումը, փոխատեղումները և մրցակցությունը: Արքայական խնջույքին մասնակցում էին միայն հրավիրյալները: Նրան մասնակցելու համար պետք էր հագնվել ոչ միայն տոնական ու շքեղ, այլև հատուկ հագուստ ու զարդ-նշաններ, որոնց հիմնական մասը արքայի ընծրածն էր: Հատուկ նշան-պատիվները ցուցում էին դրանք կրողի տեղը արքայական սեղանի շուրջ և դրանով իսկ՝ նրա տեղը հասարակական հիերարխիայում: Այդ սեղանը հասարակության հիերարխիկ կառույցի սիմվոլն էր և նրա արտահայտման կատարյալ ձևը: Հայոց «Գահնամակը», որ բառացիորեն նշանակում է գահերի մասին թուղթ կամ հրովարտակ և սահմանում էր արքայական սեղանի շուրջ բազմելու հերթականությունը, իր հիմքում նախ և առաջ ունի այս համընդհանուր պատկերացումը: Նկատենք, որ միջնադարյան նմանատիպ երկրորդ փաստաթուղթը կոչվում էր «Զորանամակ», որը նույն հիերարխիան սահմանում էր՝ ըստ զինուժի: Այլ կերպ կարելի է ասել, որ խնջույքը և կռիվը ընկալվում էին որպես լինելիության գերագույն ձևեր և դրանով իսկ հիերարխիկ հասարակություններում ձեռք էին բերում հիերարխիկ բացարձակ սիմվոլների արժեք: Խնջույքն ու կռիվը հաջորդում են իրար թե՛ ռեալ կյանքում, թե՛ ծեսում և թե՛ առասպելապոետիկ մտածողության մեջ: Նույնիսկ տապանաքարային



Խնջույք, տապանաքար, Մեծ Մասրիկ, 1685 թ.

պատկերաքանդակում հանգուցյալը պատկերվում է երկու հիմնական կերպավորումով՝ խնջույքի սեղանի շուրջ նստած՝ ձեռքին գինու թասը, կամ էլ՝ սպառազինված ռազմիկ-որսորդ[16]: Այսինքն՝ լինելության այս երկու գերագույն ձևերն ընկալվում և արտապատկերվում էին որպես մահը հաղթահարելու երկու գերագույն ձևեր: Առաջին դեպքում մահվան հաղթահարումը տեղի էր ունենում «սրբազան» կամ «աստվածային հեղուկի» ընկղմամբ, որի դերում հանդես էր գալիս գինին, իսկ երկրորդ դեպքում՝ ուղղակի մահվանը սպանելու միջոցով՝ ի դեմս նրա զանազան անձնավորումների:

Արքայական խնջույքում, ինչպես նշեցինք, գինարբուքի ծեսը սկզբունքորեն առանձնանում էր «հացկերույթից»: Ճաշկերույթն ավարտվելուց հետո սեղանը ազատվում էր ճաշի սպասքից և լայնաբերան կարասներով, որոնց ընդհանրական անունը «թակոյկ» էր, ներս էր բերվում գինին[17]: Սկզբում թակույկից գինի էր լցվում մի մեծ գավաթի մեջ (որը սովորաբար կոչվում էր *ճկագ*) և հանձնվում արքային: Այս առաջին գավաթը կոչվում էր «նուագ ուրախութեան»: Նրանից սկզբում ըմպում էր արքան, ապա, ըստ «գահի և պատվի», մատուցվում էր սեղանակիցներին[18]: Այս ծեսում փաստորեն արքան ստանձնում էր քուրմ-աստծո դերը. նրա բաժակն ընկալվում էր որպես «կենաց բաժակ», գինին՝ «կենաց հեղուկ», և խոսքը՝ «կենաց խոսք»: Սրանով ողջ գինարբուքը ստանում էր «կենաց հեղուկի» միջոցով մահը հաղթահարելու իմաստ: Դրանից հետո ամեն մեկը վերցնում էր իր գավաթը, խնջույքն աստիճանաբար կորցնում էր իր պաշտոնական հիերարխիան, ամեն մեկն աշխատում էր շատ խմել և հարբել: Ներս էին մտնում գուսանները, ծաղրածու-խեղկատակները, ըմբշամարտիկները և վարձակները:

Խնջույքի ամեն մի մասնակից ոչ միայն իրեն հանձնում է «կենաց հեղուկին», այլև գտնում է իր «ախոյանին»: Իրար հետ մրցում են արքան և ծաղրածուն, գուսանները, ըմբշամարտիկները, մասնակիցները: Այսպիսով, միջնադարյան խնջույքում մենք կարող ենք տեսնել մահը հաղթահարելու երկու հիմնարար, ըստ էության խիստ ավանդական պատկերացումների համադրությունը և դրանով իսկ հասկանալ խնջույքում մրցակցության թեմայի պարտադիր առկայությունը:

Շատ ավելի ուշագրավ է թվում հենց խոսքային մրցակցության հայտնի գերակայությունը: Կարելի է ենթադրել, որ «կենաց հեղուկը» նաև հատուկ, այլաբերական լեզվին տիրապետելու միջոց էր: Այս առումով խիստ հատկանշական է թվում գուսանների և, ընդհանրապես, առասպելական-այլաբերական լեզվին կատարելապես տիրապետողներին Մովսես Խորենացու տված բնորոշումը, որն ակնհայտորեն բաղածայնություններ

Հակոբ Քյոսեյան

ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՆՇԽԱՐՆԵՐ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ ՄԱՏԹԵՈՍԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԻՑ

Մեկ անգամ չէ, որ խոսվել է խմբագիր մեկնությունների աղբյուրագիտական, բնագրագիտական կարևորության մասին: Շատ հաճախ այդօրինակ մեկնություններին ներհյուսված տարաբնույթ բնագրային հատվածները ներկայացնում են այս կամ այն կորած երկասիրության առանձին դրվագներ, որոնց քննությունն ու հրապարակումն օգնում է գոնե արձանագրել այդ գործի երբեմնի գոյությունը կամ էլ ընդհանուր պատկերացում կազմել տվյալ գործի բովանդակության մասին, իսկ երբեմն էլ վերականգնելով սրբագրել խնդրո առարկա գործի ամբողջական բնագրի աղավաղված տեղերը: Այս տեսակետից հատկապես բնութագրական է Եղիշեի Արարածոց մեկնության պարագան: Վարդան Արևելցու Արարածոց խմբագիր մեկնության մեջ ներառված Եղիշեի այս երկասիրության հատվածների՝ Լ.Խաչիկյանի բանասիրական հմտանից քննությամբ իրականացրած հրապարակումը նշանակալից չափով օգնեց հետազոտողներին առավել համակողմանի պատկերացում ունենալ Եղիշեի աստվածաբանական ժառանգության մասին: Թվում է՝ այս ուղղությամբ կատարվող ամեն մի նոր, թեկուզ համեստ, քայլ կարող է իր ոչ անկարևոր նպաստը բերել որևէ հեղինակի մատենագրական վաստակի առավել իրատես գնահատման գործին: Պարագան այսպիսին է Ստեփանոս Սյունեցու († 735) մատենագրական ժառանգության դեպքում նմանապես: Բացի այդ հեղինակի Արարածոց, Յոբի, Դանիելի, Եզեկիելի մեկնության հատվածներից, այսօր հայտնի է նաև նրա Քառավետարանի խմբագիր մեկնությունը[1]: Ելնելով այն իրողությունից, որ XII դ. հեղինակ Սարգիս Կունդի Ղուկասու Ավետարանի խմբագիր մեկնության մեջ օգտագործվել է Սյունեցու Ղուկասու մեկնության ընդարձակ տարբերակը, որ մեզ չի հասել[2], կարելի է ենթադրել, թե գոյություն են ունեցել մյուս ավետարանների ընդարձակ մեկնությունները նմանապես, որոնք, ընկալյալ սովորության համաձայն, ուսումնական նպատակներով հեղինակը համառոտել–խմբագրել է: Եվ, իրոք, փաստերը վկայում են, որ Ստեփանոս Սյունեցին հեղինակել է նաև Մատթեոսի Ավետարանի մի ընդարձակ մեկնություն, որի առանձին մասերը հյուրընկալվելով զետեղվել են առանձին ժողովածուների մեջ: Այդ են հաստատում Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 2042, 2039 ձեռագրերը, որոնք Տոնապատճառ ժողովածուներ են: Մատթեոսի Ավետարանի մեկնության առանձին հատվածներ, դուրս բերվելով նրա, ինչպես երևում է, ընդարձակ բնագրից, որպես նյութին առավել պատշաճող բացատրություններ, ներմուծվել են Տոնապատճառի մեջ: Եվ քանի որ այդ հատվածները պարունակող հիշյալ ձեռագիր Տոնապատճառները ներկայացուցիչներն են X-XI դդ. մեծանուն մատենագիր Սամվել Կամրջաձորեցու կազմած համաբնույթ ժողովածուի[3], ուստի պետք է ենթադրել, որ այդ հատվածները, քաղվելով ամբողջական բնագրից, ժողովածու են ներմուծվել X-XI դդ.: Այս հիմամբ մտածելու է, որ Ստեփանոս Սյունեցու Մատթեի մեկնությունը թերևս ամբողջական ծավալով շրջանառության մեջ է եղել մինչև X-XI դդ.: Խնդրո առարկա երկասիրության հատվածները ներհյուսվել են Պայծառակերպման և Համբարձման տոների խորհուրդը բացատրող Տոնապատճառի համապատասխան մասերում: Պայծառակերպման խորհուրդը մեկնաբանվում է «Պատճառ Վարդավառի տօնին» (2042, թ. 265բ-270ա, 2039, թ. 249բ-260բ), իսկ Համբարձման խորհուրդը՝ «Յաղագս որ յետ Յարութեան տաւեմք զՀիսուս աւր զնոյն առանց պահոց եւ ծուռ դնելոյ կատարեմք հանդերձ չորք Աւետարանչաւք» (2042, թ. 224բ-233բ, 2039, թ. 211բ-215բ) խորագրերի ներքո զետեղված բնագրերում: Ստեփանոսյան հատվածները փոխներհյուսված են լուսանցներում նշված համառոտագիր անուններով (Պղ=Պողոս, Եփ=Եփրեմ, Կր=Կիւրեղ, Ոսկ., Ոկ=Ոսկեբերան, Մու, Մուսես=Մովսես, Ջաք=Ջաքարիա) ներկայացող հեղինակների զանազան երկերից բանաքաղված հատվածների մեջ՝ Ստ., Ստեփ. համառոտագրությամբ: Համեմատությունը պարզում է, որ երկու ձեռագրերում «Ստեփ[անոս]» անվան տակ զետեղված հատվածները միշտ չէ, որ ծավալով և հեղինակային պատկանելությամբ համապատասխանում են իրար: Այսպես. եթե թիվ 2042 ձեռագրում Մատթ. ԻԸ 20 մեկնությունը բովանդակող ընդարձակ հատվածի համար իբրև հեղինակ նշված է միայն «Ստեփանոս»-ը (թ. 230ա), ապա թիվ 2039 ձեռագրում այդ նույն հատվածի «Կառաւարեալ ամպով ելանէ ընդ աւդս վերինս ընդ հաստատութիւն աւդոյդ, որ երկինք կոչեն... Մարդակերպ այր ի ներքուստ տեսանեմք, ոչ կարեմք իմանալ զիրս գործոյդ» մասի (թ. 213ա) համար արձանագրված է «Ջաք[արիա]» անունը: Քննությունը պարզում է, որ «Ջաքարիա» անվամբ արձանագրված հատվածը խմբագրումն է Ջաքարիա Ջագեցի Կաթողիկոսի (855-877) «Ի Մեծի աւուր Համբարձման» ճառի համապատասխան մասի[4]: Դարձյալ թիվ 2042 ձեռագրում «Ստեփանոս» անվամբ ներկայացված մի շարք հատվածների առանձին մասեր թիվ 2039 ձեռագրում կրում են «Ջաքարիա» անունը: Եվ իրապես. այդ հատվածները («Ետուն պատասխանի եւ ասեն. Ո՞վ է Սա թագաւոր փառաց... ի կերպարանս ծառայի հիացեալ հարցանէին. Ո՞վ է Սա թագաւոր փառաց»[5], «Ետուն պատասխանի յառաջ-ընթացքն Տեառն... որ զդժոխոց զբռնութիւն ելոյծ»[6], «Եւ հրճուեցան առաջին դասքն, որ են հրեշտակք... հրեշտակապետացն: Եւ անդ երկրպագեալ փառաւորեցան ի նոցանէ... եղից զթշնամիս Քո ի ներքոյ ոտից Քոց»[7], «Եւ Հայր ասէ ցՈրդի Ընդ Քեզ է Իմ սկիզբն... փառաբանչաց անուն Իւրոց փառս եւ պսակս, որպէս ի մարգարէութեան ժամանակին»[8] [2042, թ. 232ա-233ա, 2039, թ. 214բ-215բ]) ոչ այլ բան են, քան խմբագրումն ու մասամբ էլ նույնական հառաջաբերությունը Ջաքարիա Ջագեցու հիշյալ ճառի համապատասխան մասերի: Հեղինակային պատկանելության ճշտման կարոտ է նաև թիվ 2042 ձեռագրում Ստեփանոսի անվամբ ներկայացող բնագրային հատվածը, որի «Վասն է՞ր կարմիր են ձորձք քո եւ հանդերձ քո որպէս հնձանահարի կոխելոյ» (Եսայի ԿԳ 2) ... որում Տէր պատասխանի առնէ նոցա» (291 բ) մասը թիվ 2039 ձեռագրում կրում է «Ոսկ[երերան]» անունը (214ա): Այդ մասը սակայն չի համապատասխանում Ս. Հովհան Ոսկեբերանի՝ Եսայա մեկնության այդ տեղի բացատրությունը[9]: Այն բացակայում է նաև Ոսկեբերանի Մատթեի մեկնության պահպանված ենթադրվող մասում[10]: Այս հիման վրա, խիստ վերապահությամբ, տվյալ հատվածը համարում ենք մասը Ստեփանոս Սյունեցու մեկնության (տե՛ս հատված ԺԴ): Այլ է թիվ 2039 ձեռագրում Ստեփանոսի (265բ), իսկ թիվ 2042 ձեռագրում (254բ) Պողոսի անունով ներկայացող ներքոբերյալ հատվածի հեղինակային պատկանելության պարագան. «Առեալ զնորոյս կտակիս պաշտաւնեայսն եհան ի լեառն եւ ետ գաւրէնս գրել է սիրտս նոցա ըստ մարգարէին. «Տայց գաւրէնս իմ ի միտս նոցա եւ ի սիրտս նոցա գրեցից զնոսա» (Երեմիա ԼԱ 33), զի աւանդեսցեն եկեղեցւոյ, զոր լուանն ի Հաւրէ եւ տեսին, զի լուիցէ Պետրոս ականջաւքն, զոր խաւսեցաւ լեզուն, տեսցէ աչաւքն, որում հաւատայր սրտին: «Եհան ի լեառն»՝ հաստատել զվեմն, զոր Հայր եդ ի հիմն նոր Սիովնի զծայր անկեանն, զի դիցէ Որդին Աստուծոյ զվէմն ի վերայ գլխոյ նորա, յորոյ վերայ եւթն աչք են, ըստ մար-

գարէութեան Զաքարիայ (Գ 9) զեւթնարփեան շնորհս նշանակելով զՀոգւոյն Սրբոյ, զի մի ոք կարասցէ քակել զհիմն քաղաքին, որ յերկինս եդաւ սկիզբն: Եւ Յովհաննէս տեսեալ վկայեսցէ, թէ՝ «Տեսաք զփառս Նորա իբր Որդւոյ Աստուծոյ» (Յովհ. Ա 14): Եւ վկայեսցէ Յակովբոս արեամբ իւրով: Երեք սիւնք եկեղեցւոյ, յորոյ վերայ հանգչի Սուրբ Երրորդութիւն եւ հաստատեսցի վկայութիւն յերից քան զմիոյն միւսի: Ընդ երիսն զբոլոր հաւատացեալքս ժողովել ի վերին Երուսաղէմ: Ընդ երիսն զամենայն արժանիսն եհան ի լեառն, զի մի մարմին եմք ամենեքին ի Քրիստոս»: Ելնելով շարադրանքի ընդհատ բնույթից՝ «...զիրաշալի փառսն տեսանել զՔրիստոսի (Ստեփաննոս): Առեալ զնորոյ կտակիս պաշտաւնեայս...» (Պողոս), ինչպես նաև՝ մեկնաբանական ուրույն մոտեցման փաստից՝ թիվ 2042 ձեռագրի լուսանցային նշումը համարում ենք հավաստի և այսու՝ վավերական: Պետք է ենթադրել, որ այս Պողոսը այն Պողոս վարդապետն է, որ թիվ 2039 ձեռագրում Սամվել Կամրջաձորեցու հետ հիշատակվում է իբրև հեղինակ «Վերլուծութիւն ընթերցուածոյ գրոց» (41ա):

Բնագրային պատկերը պարզ դարձնելու նպատակով նորահայտ հատվածների հետ նույնացող Ստեփաննոս Սյունեցու Քառավետարանի համառոտ խմբագիր մեկնության մասերը բերում ենք տողատակում (= Սյունեցի):

* * *

ՍՏԵՓԱՆՈՍԻ ՍԻՒՆԵԱՑ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ

Ա

Զի Պետրոս եւ Յակոբոս եւ Յոհաննէս առաւել առհամարհեցին զաշխարհս, վասն այսորիկ ընդ Քրիստոսի արժանի եղեն ելանել ի լեռն եւ զիրաշալի փառսն տեսանել զՔրիստոսի[11]:

Թիվ 2042 (= A), թ. 265բ:

Թիվ 2039 (= B), թ. 249բ:

Բ

Արդ, փառաւորեցան երեսք Նորա ի լերինն անդ: Տե՛ս դու, թէպէտ փառք երեսացն Մովսիսի ձեւացաւ իբրեւ զԱդամայն ի դրախտին, զի մեղքն թագաւորեալ էին յԱդամայ մինչեւ աւրէ՛քն էթարձ թագաւորութիւն նորայ եւ դատապարտեաց իբրեւ զծառայ, զի ասաց Տէր. «Ես եմ թագաւոր եւ Աստուած Աբրահամու»: Վասն այսորիկ գրեալ է. «թագաւորեաց մահ յԱդամայ մինչեւ ցՄովսէս»[12]: Նա եւ առաքեալքն ոչ էին կատարեալք իբր արդեն իսկ ակն ունէին հաստուցանել նոցա, իբր թէ թագաւորեսցէ յԵրուսաղէմ նման Դաւթի եւ Եզեկիայ եւ Յովսիայ, վասն որոյ եւ ասէին. Տէր թէ ի ժամանակի աստ յայսմիկ հաստուցանես զարքայութիւն Քո Իսրայէլի: Եւ Տէր ասէ. «Վասն [աւուրն այնորիկ եւ ժամու] ոչ Որդի գիտէ, բայց Հայր միայն»[13]: Եւ կարծէին նմա անգիտութեան: Եւ Պետրոս. «Քաւ Քեզ, Տէր, ի խաչ ելանել»[14]. զի ոչ գիտէին զգիրս, թէ պարտ [է] Նմա ի մեռելոց յառնել: Արդ, կամեցան առաքեալքն ուսանել, թէ որպէս գալոց է Նայ կամ որպէս փառաւորի ի միւս անգամ[15] գալստեանն. Եւ առեալ տարաւ զնոսա ի լեռն Թափոր եւ եղեւ այլակերպ որպէս զարեգակն[16], եւ աշակերտքն թալացան ի լուսոյն սաստկութեանցն եւ յահէն: Եւ Քրիստոս ասաց[17]. Այսպէս գալոց եմ:

A թ. 265բ-266ա:

B թ . 254բ:

Գ

Զաստուածահրաշ երեւումն եւ զաստուածային փառսն ցուցանէ, զի ծանիցեն, զի Աստուած ի վեր է, քան զչարչարանս: Այլ կամաւ յանձն առնու վասն արարածոց փրկութեան, զի նոքա յաւժարեսցին կրել զչարչարանս վասն անձանց իւրեանց կենդանութեան:

A չիք:

B թ. 254բ:

Դ

[«Հանդերձ նորա սպիտակ իբրեւ զլոյս»][18]. Հանդերձն նշանակէ զաւետարանական եւ առաքելական գիրս, աստուածաբանի մեկնութեամբ միտք նոցա լուսազարդ բանիւք[19]:

A թ. 267ա:

B թ. 255բ:

Ե

Իսկ Մովսէս ցանկացաւ տեսանել զԱստուած, եւ ոչ էր ժամանակ անժամանակին, բայց Մովսէս փափագմանէ հաս զԱստուած էութեամբ ի մարմնի միացեալ էտես, որպէս արեգական ճառագայթն բոլորակովն ընդ անաւսր աւդս ցնցուղ տայ ի մէջաւրէի կամ ընդ յատակ ջուր աղբեր բոլորակն արեգականն փայլեալ լուսովն տեսանի: Այսպէս հրեշտակք եւ մարգարէք եւ առաքեալք եւ ամենայն սուրբք զԱստուած միացեալ ի մարմնի տեսին: Եւ Եղիայ նախանձեցաւ զնախանձ Տեառն, եւ յայրին Քորեբ ցանկացաւ տեսանել զԱստուած, եւ անց առաջի Նորա հուր եւ հողմ սաստիկ եւ շարժումն: Եւ ոչ ի նոսա Տէր, որ զաստկութիւն աւրինացն նշանակէր, եւ ապա աւդ քաղցր եւ Տէր ի նմայ՝ մարդեղութեան ժամանակս, որ հեզութեան ցուցանէր, զոր էտես Եղիայ[20]: Եւ լցաւ ցանկութիւն նորա:

A թ. 268ա:

B թ. 256ա:

Զ

Սղերս արկանէին մարգարէքն առաջի Տեառն՝ կատարել յԵրուսաղէմ զփրկութիւն աշխարհի, քանզի լցանք բանք մարգարէիցն ի մարդեղութեան Քո: Արդ, կատարեսցի փրկութիւն մարդկան ի մահու Քո: Արդ, տես՝ զիարդ Մովսէս քահանայութեամբն եւ Եղիայ աւրինաւքն եւ մարգարէաւքն, քանզի երկոքեանն[21] ի դէմս մարգարէիցն եւ առաքելոցն խաւսէին ընդ միմեանս վասն ելիցն, զոր հանդերձեալ էր կատարել յԵրուսաղէմ[22]: Եւ զի՞նչ էին ելքն. յայտ[23] է, թէ տնաւրէնութեան վախճանն՝ Խաչն, մահն, ի մեռելոց յառնելն[24], յերկինս ի վեր[25] ելանելն: Վասն զի զայսոսիկ կանխաւ տպաւորէին աւրինացն ստուերաւքն պայծառ եւ մեծ մարգարէիցն սրբոցն պարք:

A թ. 268 բ:

B թ. 256բ-257ա:

Է

Թէ որպէս ծանեան առաքեալքն զմարգարէսն՝ մարգարէական հոգովն իմացան, զոր յարութեան ամենայն սուրբքն առնուն զայսպիսի շնորհս, որով ճանաչեն վերջինքն զառաջինսն:

A թ. 269բ:

B թ. 257բ:

Ը

Որպէս ձեղուն արքունական կամ ծի թագաւորական անդ եւ թագաւորն իմանի, նոյնպէս եւ ամպն[26]:

A թ. 270ա:

B թ. 258ա:

Թ

Քանզի լուսաւորի եւ հանգչի, որ գայ յԱւետարանաւս ի Հոգւոյն Սրբոյ աւրէնսն եւ ի մարգարէսն, զի ամպն, որպէս թուի ինձ, Հոգին Սուրբ է: Եւ զի համբառնալն առ

Հայր լուսափայլ ամպովն վերանայր, զի ցուցցէ, թէ ի միւս անգամ գալստեանն նոյնպէս յայտնի եւ առաքելոցն եւ մարգարէիցն: Ընդ ամպովն լինելն նշանակէ զամենայն սուրբսն եւ զարդարսն ամպաւք վերանալ ընդ առաջ Քրիստոսի, եւ այնպէս յամենայն ժամ ընդ Տեառն լինել:

A չիք:
B թ. 258բ:

Ժ

Եսայի ասէ. «Յաւուրս յետինս յայտնի լեառն Տեառն Աստուծոյ»[27] եւ այլն: Զի ի Սինեայ[28] ետ աւրէնս եւ բնակեցոյց յԵրուսաղէմ, այսաւր ի լեառն Զիթենեաց տայ զաւետարանն յառաքեալսն՝ փչելով ի նոսա Հոգի Սուրբ՝ բանալով զմիտս նոցա՝ իմանալ զմիտս ծածուկ գրոց, աւետարանել ընդ ոլորտս երկրի եւ կոչել ի վերինն Երուսաղէմ: Այսաւր ամենայն ազգք հաւատացելոց յայս սուրբ լեառն ժողովեալ երկիր պագանեն մեծի մարմնացելոյն Աստուծոյ, որ նստի ի բերրեբս, սուրբ լեառն եւ ճշմարիտ տուն Աստուծոյ բարձրացեալ փառաւք՝ ոչ պէտս ունելով լուսափայլ ամպոյն, այլ ի պատիւ Տեառն, որ զաստուածային հրաշալի փառսն բացայայտէր[29]:

A թ. 228բ:
B թ. 211բ:

ԺԱ

«Եւ ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս մինչեւ ի կատարած աշխարհի»[30]. Եւ եղեւ ընդ առաքեալսն մինչեւ ի կատարած աշխարհի, զի արդեն վախճանեցան ամենեքեան: Առ այս ասելի է, թէ ոչ զանձինս առաքելոյն միայն ասացաւ, այլ ամենայն քրիստոնեայս աշակերտեալս նոցա[31]: Վկայէ Պաւղոս, թէ Ջփորձ ինչ խնդրէք գՔրիստոսէ, որ ինեւս ընդ ձեզ խաւսի բնակեալ ի սիրտս մեր արմատացեալ եւ հաստատեալ[32], որ երեւեցաւ նմա ի ճանապարհին Դամասկիայ եւ ի տաճարին յԵրուսաղէմ, յորժամ կայր յաղաւթս՝ ասելով նմա. Առ հեթանոսս հեռաւորս առաքեցից զքեզ եւ ի Կորնթոս ժողովուրդ բազում է ինձ ի քաղաքիս յայսմիկ, եւ «որպէս վկայեցեր վասն իմ յԵրուսաղէմ, պարտ է քեզ եւ ի Հռոմ վկայել»[33]: Թուի թէ երեւէր նոցա ըստ հանապազ նմանութեան, որպէս էտես Ստեփաննոս ընդ աջմէ Հաւր եւ կամ զՊաւղոս յափշտակեալ, զի այսպէս ունէին յոյս վստահացեալ ի Քրիստոս, որ անարգեցաւ ի քահանայիցն՝ զՆա աչաւք տեսին վերացեալ յերկինս: Վասն այսորիկ բարձաւ ի նոցանէ ամենայն տրտմական իրք, որ ասաց յառաջ քան զԽաչն. «Դուք տրտմեսջիք եւ աշխարհս խնդասցէ, այլ տրտմութիւն ձեր յուրախութիւն եղիցի եւ տեսանիցէք զԻս եւ ուրախ լինիջիք, եւ զուրախութիւն ձեր ոչ ոք հանիցէ ի ձենջ»[34]:

A թ. 230աբ:
B թ. 213ա:

ԺԲ

Քանզի Քրիստոս վերանայր յերկինս աստուածային եւ մերոյին բնութեամբս միացեալ՝ ունելով զսպիս քեւեռացն եւ զխոցումն տիգին, զոր ի հանդերձեալսն ծանեաք նոյն կերպիւ գոլով, զի տեսցեն, զոր խոցեցին, ընդ որ մարգարէին հիացեալ ասէ. «Ջինչ է այդ վէրք ի ձեռս քո»[35]: Լուեալ զայս՝ Սուրբ Հոգին ասէ ի դիմաց Քրիստոսի. «Զոր վիրաւորեցայ ի տան սիրելոյ իմոյ»[36]: Վասն այնորիկ վերին դասքն սրոբէիցն եւ այլն ամենայն զարմացեալ հայէին տեսանելով զադամային մարմինն երկնագնաց եղեալ՝ անգիտացան զտնաւրէնութեան խորհուրդն սքանչացեալք, քանզի անհաս մտաց էր Բանն, զի[37] ծնծկեաց Որդին Աստուծոյ զստորեւ ճանապարհն եւ ոչ զեկոյց հրշտակաց, զի խայտառակեսցէ զբանսարկուն ի ծածուկ, զի ոչ էր ժամանակ պատուոյ, այլ անարգութեան, զի մի ուսցին սպասաւորք նորա, զի զառ ի ստորինս զիջանելն ոչ գիտացին: Վասն այսորիկ զաստուստ ճանապարհն ի վեր ելանելն զարմանային, զի զսքանչելին,

որ եւ զարմանալի էր, ընդ սոսկալի իրս արտաքոյ բնութեան տեսանէին, զի մարմնով անդրաքայլէր ճոխութեամբ:

A թ. 230բ:
B թ. 213բ:

ԺԳ

Ապա զիա՞րդ ասէ Եսայի. «Տեսաք մեք զնա, եւ ոչ գոյր նորա տեսիլ եւ ոչ գեղեցկութիւն եւ ոչ փառք»[38], զի կամաւ կրեաց զապտակն, զամաւթն, զքաղցն, զծարաւն՝ միացեալ Աստուածութեամբն, զզրպարտութիւն, զհալածանս երբեմն ի Հրէաստան եւ երբեմն՝ ի Գալիլիա. մնաց ի չարչարանս անչարչարելի, ի թշնամանս՝ առանց թշնամաց, ի քաղցն ամենեցուն կերակրիչն, ի հալածանս փրկիչն[39] բոլորից, զի առեալ ի մէնջ զփշեղէն պսակն եղ ի գլուխ հաւատացելոց՝ պսակ լուսափայլ կազմեալ ձեռացն Աստուծոյ եւ յարուցեալ էր, եւ եցոյց Աստուածութիւն Իւր մարդկան եւ հրշտակաց, եւ յարութեան Իւր Ինքն եղեւ վկայ, զի սքանչելիք ի սքանչելիս խառնէին ծննդեամբն, այլ նորահրաշ եւ մեծ քան զծնունդն յարութեամբն եւ համբարձմամբն, որ Ինքն զԻնքն յարոյց, քանզի ասէր. «Քակեցէք զտաճարս զայս եւ ես երեքաւուրեա յարուցից զսա»[40]: Վկայէ մարգարէն. «Յաւուրն երրորդի յարիցուք եւ կացցուք առաջի նորա, եւ ինքն ելանէր եւ նաժիշտք իւր»[41], եւ ամենայն ձաղանաւք Աղամ զփառս ժառանգեաց:

A թ. 231աբ:
B թ. 213բ-214ա:

ԺԴ

Ո՜վ գեղեցիկ տիրական բանիւն, ո՜վ ճշմարտութիւն, որ Աստուծոյ միայն[42] վայելուչ գոլով զգործն ասէ, իսկ զպատիւն լռէ, քանզի ոչ ասաց թէ՝ Տէր եմ[43] ձեր, այլ ի գործոյն կամեցաւ զԻնքն ծանուցանել: «Վասն է՞ր կարմիր են ձորձք քո եւ հանդերձք քո որպէս հնձանահարի կոխելոյ»[44]: Կրկին է մարգարէութեան բանն. ոչ արիւն միայն եւ ոչ գինի սուրբ, այլ ի մէջ երկուցն յորդորէր զմարգարէն հարցանել, զի հնձանահարաց ձեւով զուրախութիւն գործոյն նշանակէր. արեան գունով երեւէր Քրիստոս նոցա, որպէս հայրապետն Յակոբ ասէր մարգարէական հոգով. «Լուացէ ի գինի զձորձս իւր եւ յարիւն խաղողոյ՝ զպատմուճանն իւր»[45]: Ասէ այնպիսի իմն երեւէր, թէ զբազումս կոտորել ելանէ յԵդովմայ, քանզի Եդովմ ի Բեդլահեմայ կոյսն կայ, քանզի հասեալ էր ի վերայ Եդովմայ աւր հատուցման Աստուծոյ, որում Տէր պատասխանի առնէ նոցա:

«Հնձան հարի»[46]. Այլ սքանչելի խորհուրդ եւ քննութեան մտաց զարմանալի, զի Տէր մեր զմարմին Իւր հնձան արար եւ զամենայն պտուղս մեղացն Ադամայ եւ իւրայոցն, հեշտութիւնք Տէր մեր ժողովեաց ի մի մարմին Իւր եւ ել ի նմա ի վերայ Խաչին, եւ «հնձան էհար» կոխեաց եւ ճնշեաց զմեղս մարդկան, ըստ առաքելոյ՝ «Խայտառակեաց զիշխանութիւնս»[47] եւ վասն մեր մեղք եւ անէծք ասացաւ, զի զերկնաւոր Հաւրն աւրհնութիւն հաստատեսցէ ի մեզ:

A թ. 231բ-232ա:
B թ. 214աբ:

ԺԵ

Քանզի ոչ Եսաես են այսոքիկ, այլ՝ Հոգւոյն Սրբոյ, որ ի նմա խաւսէր, գիտաց յառաջ Հոգւովն Սրբով, որ ի Քրիստոս կատարելոց էր, մարգարէութեամբ բանիւն պատշաճեաց վասն մարդկապէս կերպին տարակուսեալք[48], վասն զի ոչ գիտէին նոքա զոք մարմնով «թագաւոր փառաց», որ այնպիսի բուռն զաւրութեամբ մտանէր յերկինս: Բայց երկու պատճառք են անգիտանալոյ վերին Զաւրութեանց եւ Պետութեանց, մի զի յԱթոռ փառաց Հաւր տեսանէին, թէպէտ եւ յորովայն Կուսին լիով յերկրի բաւընդակ յերկինս: Եւ միւս եւս. զի յառաջին ձեռն հրշտակաց լինէր երեւումն կամ ազդումն[39] ինչ յԱստուծոյ առ մարդիկ՝ կամեցաւ Աստուած, որ մեք ոչ վերջանայաք ի հրշտակաց,

ծածկեաց զտնաւրէնութիւն ի նոցանէ, [զի] զայս զանճառելի զխորհուրդս ի մարդկանէ ուսցին:

A թ. 232ա:
B թ. 214բ:

ԺԶ

Քանզի Ինքն՝ Յիսուս իշխանութեամբ գնայր ի յերկինս յառաջանալով ի գերակայ բնակութիւն յանմտանելիս: Եւ նոքա տեսանէին իբրեւ զանմարմինն ի վերինն թեւակոխելով, վասն այնր սքանչանային, քանզի գիտէին նոքա, եթէ մարմինք վայրաբերք են բնութեամբ եւ ծանուցք:

A թ. 232բ:
B թ. 215ա:

ԺԷ

Եւ նստաւ ընդ աջմէ Հաւր ի բարձունս յԻւր սեփական Աթոռն, որ ոչ բնաւ էմուտ արարածական բնութիւն, որպէս ասէ Աստուածաբան, «Ուր Սուրբ Երրորդութիւն միայնակ ի Սրբութիւն Սրբութեան շրջի»[50]:

ԺԸ

Այլազգ հրէիցն երեւեցաւ եւ առաքելոցն եւ այլ՝ մարգարէիցն եւ այլազգ՝ կողոպեանցն եւ այլ յակոբեանցն ի լերինն Թափոր, եւ այլ՝ պետրոսեանցն, որ ասէր Յովհաննէս. «Տէր է այն», այլազգ՝ Թովմայի եւ այլ՝ յառաջագոյն Մարիամու, եւ այլազգ՝ յետ յարութեան, յորմէ թէ պարտիզպանն կարծեր, եւ մերթ Բաբունի կոչէր, եւ այլազգ՝ հրշտակաց: Որպէս Հայր Նորա, զի մերթ հրով երեւէր եւ մերթ իբրեւ զծեր հինաւուրցն, ըստ պատշաճ իրացն, որ առաջի կային եւ ոչ եթէ զբնութիւն փոխէին, քաւ լիցի: Նոյնպէս եւ Որդի ըստ պատշաճի տեսողացն փոխէ զկերպարանս եթէ այժմ ոք ցանկայ տեսանել զՔրիստոս, եւ ցաւագին է, որ ոչ էտես զՆա. վարս ուղիղս ցուցուք[51]. եւ հաւաստեաւ տեսանիցեմք զՆա, քանզի հանդերձ փառաւք գայ եւ մեծասքանչ զաւրութեամբ:

A թ. 233ա:
B թ. 215բ:

Ծ ա ն ո թ ա գ ր ու թ յ ու ն ն ե ր

1 Տե՛ս Ստեփաննոս Սիւնեցի, Մեկնութիւն Ծորից Աւետարանչաց, աշխ. Գարեգին Կաթողիկոս Հովսեփյանի, Երեւան, 1994: Նաև Վիգեն սրկ. Ղազարյանի կատարած աշխարհաբար թարգմանությունը (Ս. Էջմիածին, 1998): Ձեռագրերում առանձին ընդօրինակությամբ հանդիպում են նաև Քառավետարանի մեկնության մաս կազմող Ղուկասու և Հովհաննու մեկնությունները (տե՛ս Մաշտոցի անվ. Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. 5551, 1349, 1350, 2520, 9372):
2 Տե՛ս Եզնիկ բհ. Պետրոսյան, Երկու խոսք Սարգիս վրդ. Կունդի «Մեկնութիւն Ղուկասու» աշխատության մասին, «Էջմիածին», 1982, Ը-Թ, էջ 47:
3 Տե՛ս Փ.Ալթաբյան, «Տոնապատճառ» ժողովածուն, «Բանբեր Մատենադարանի», 10, էջ 121:
4 Տե՛ս Զաքարիա Կաթողիկոս Ջագեցի, Ճառք, աշխ. Հ. Պօղոս Անանեան, Վենետիկ, 1995, էջ 398 տող 339, էջ 399 տող 467:
5 Անդ, էջ 339 տ. 467 – էջ 400 տ. 505:
6 Անդ, էջ 402 տ. 533 – 546:
7 Անդ, էջ 403 տ. 567 – էջ 404 տ. 597:
8 Անդ, էջ 404 տ. 597 – էջ 408 տ. 687:
9 Տե՛ս Երանելւոյն Յովհաննու Ոսկեբերանի Մեկնութիւն Եսայեայ մարգարէի, Վենետիկ, 1880, էջ 465:
10 Տե՛ս Աւետարանագիրն Մատթէոս, Գիրք երրորդ. թերի, Վենետիկ, 1826, էջ 141-142:
11 Սյունեցի, էջ 87. «...զի Պետրոս եւ Յակովբոս եւ Յովհաննէս արհամարհէին զերեւելիսս, անցեալ զաշխարհաւս ընդ Քրիստոսի ելանէին ի լեառն եւ հրաշափառագոյն եւ պատուականագոյն տեսանէին զԲանն»:
12 Հռոմ. ե 14:

13 Մարկ. ԺԳ 32:
14 Մատթ. ԺԷ 2, Մարկ. Թ 1, Ղուկ. Թ 29:
15 Ա Մուսիսի (այսպես և այլուր):
16 Ա անկամ:
17 Բ Եւ Քրիստոս այսպէս երոյց զաւրինակ գալստեանն փխ. Քրիստոս ասաց:
18 Մատթ. ԺԷ 2:
19 Սյունեցի, էջ 87. «Հանդերձն նշանակէ զաւետարանական եւ զառաքելական գիրսն աստուածաբանաւորին եւ մեկնողին զմիտս բառից նոցայ»:
20 Տե՛ս Գ Թագ. ԺԹ 11-12:
21 Բ երկու որք են:
22 Ղուկ. Թ 31:
23 Ա յայտ:
24 Ա յարութիւն:
25 Բ ի յերկինս վեր փխ. յերկինս... վեր:
26 Ա ամբն:
27 Եսայի Բ 2:
28 Ա Սինիայ:
29 Ա չիք ոչ պէտս ունելով... բացայայտէր:
30 Մատթ. ԻԸ 20:
31 Սյունեցի, էջ 110. «Եւ ահա ես ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս մինչեւ ի լրումն աշխարհի. Եւ երբ եղեւ ընդ առաքեալսն մինչեւ ի վախճան աշխարհի, զի անդէն վախճանեցաւ ամենեքեան: ԵՒս այս ասելի է. ոչ յանձինս առաքելոցն ասացեալ միայն, այլ եւ առ ամենայն բրիստոնեայս աշակերտեալս նոցայ:
32 Համմտ. Եփես. Գ 17:
33 Գործք. ԻԳ 11:
34 Յովհ. ԺՉ 20:
35 Զաքարիա ԺԳ 6:
36 Անդ:
37 Բ քան զի:
38 Եսայի ԾԳ 2:
39 Ա փրկչին:
40 Յովհ. Բ 19:
41 Նաւում Բ 7:
42 Բ միանայ:
43 Ա ես:
44 Եսայի ԿԳ 2:
45 Ծննդ. Խթ 11:
46 Եսայի ԿԳ 3:
47 Կողոս. Բ 15:
48 Ա տարակուսեալ:
49 Ա ասդումն:
50 Վկայությունը, որ մասն է Ս. Գրիգոր Աստուածաբանի «Խաղաղական» ճառաշարի «Արձակէ ինձ լեզու» ճառի, բերված է նաև «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ այլոց վարդապետաց՝ ի խորհուրդ եկեղեցւոյ» միավորում. ՄՄ, ձեռ. 2042, թ. 315բ-321ա:
51 Բ մեծահրաշ:

Майя Рапава
(Тбилиси)

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ИЗ „ДОГМАТИКОНА„ АРСЕНА ИКАЛТОЕЛИ ОТНОСИТЕЛЬНО ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ АРМЯНСКОЙ ЦЕРКВИ

В религиозной жизни Грузии XI-XII вв. наряду с толерантностью царей-правителей активизируется разного характера полемика в защиту православных догматов и церковных обрядов. Помимо того, что эта полемика отражала существующие в Византии идеологические направления, она впитывала и специфические особенности, обусловленные интересами национальной грузинской церкви.

Основным показателем усиления интереса к догматико-полемическим сочинениям в эту эпоху является появление такого значительного и весьма популярного в последующих веках сборника, каким является "Догматикон". Составителем его и переводчиком входящих в него сочинений является известный писатель и теолог конца XI в. основатель Икалтойской академии, наставник царя Давида Строителя, Арсен Икалтоели.

Наряду с полемическими сочинениями, направленными против ислама и иудаизма, немалое место в "Догматиконе" занимают сочинения антимонофизитского характера, в частности армянского монофизитства.

Таких сочинений в "Догматиконе" – 8. Среди них выделяются 5 сочинений, которые, несмотря на различные названия, объединяет то, что все они являются переводами одного и того же греческого текста, известного в византийской литературе как Трактаты Исаака армянского католикоса.

В обширной научной литературе, созданной вокруг этих трактатов, до конца не установлено ни время их создания, ни имя реального автора[1], вследствие чего их принято называть *Псевдо-Исаакиевыми трактатами:* Oratio I, Oratio II, Oratio III. По словам И.Троицкого, эти трактаты в последующих веках испытали разного рода переработки: отдельные их части оформились в самостоятельные произведения[2].

Аналогичная картина наблюдается в "Догматиконе": 5 произведений, с различными заглавиями, являются составными частями этих трактатов. Нигде в грузинских переводах не упоминается имя Исаака католикоса Армении. Арсеном Икалтоели переведены все три трактата: некоторые – полностью, некоторые – фрагментарно.

1. Первое произведение, связанное с трактатами Псевдо-Исаака, называется в грузинском переводе "Тридцать глав ереси Армян".

Текст грузинского перевода издан З.Алексидзе[3]. Издателем высказана мысль, что грузинский текст, возможно, переведен с сочиненного в VIII в. на греческом языке антимонофизитского трактата. И действительно, как выяснилось[4], оригиналом для грузинского текста послужил II трактат Λόγος στηλιτευτικὸς τοῦ Ἰσαὰκ περὶ τῶν κακοδόξων Ἀρμενίων καὶ αἱρετικῶν.[5] Грузинский текст характеризуется значительными особенностями по сравнению с греческим оригиналом:

1. Различно заглавие текста.

2. В грузинском тексте отсутствует то обширное предисловие, которое имеется в греческом оригинале под названием: "Ответное слово к Армянам".

3. Греческий текст более пространен, чем грузинский.

Опираясь на эти особенности, можно заключить, что перевод сделан намного позже оригинала. Что это за особенности?

В греческом оригинале имеется некоторое несоответствие при указании дат праздников армянской церкви: Благовещение – 5 января (§ 11), другое Благовещение, "которое является большой ересью" – 9 января (§ 13), и Крещение – 12 января (§ 14).

В грузинском переводе (§ 9-14) повторяются эти даты, но в § 13, в отличие от греческого, названы другие даты: Благовещение – 6 апреля, 6 января вечером – Рождество, а утром – Крещение.

Эти последние соответствуют принятым в армянской церкви датам господних праздников. Исправление дат грузинским переводчиком в соответствии с обрядовой практикой армянской церкви, по нашему мнению, было возможно в XI-XII вв., когда армянская церковь начала активно защищать установленные ею даты. Имеющаяся же в греческом тексте картина является отзвуком той эпохи, когда обвинения относительно празднования дат господних праздников еще не были четко сформулированы.

В греческом тексте говорится, что армянская церковь отступила от 4-х апостольских церквей. В грузинском переводе, в отличие от греческого, названо 5 церквей. Это разногласие, очевидно, вызвано тем, что греческий оригинал армянскую церковь считает яковитской и этим самым причисляет ее к антиохийской церкви. В грузинском же переводе отображено более позднее положение (после XI в.), когда выяснилось, что армянская церковь не является яковитской, не относится к антиохийской церкви. Поэтому ей ставят в упрек отступление от 5-ти патриарших церквей.

Грузинский перевод по своим данным отображает конфессиональную ситуацию, существующую в армянской церковной практике в XI-XII вв., греческий же оригинал близок к VIII в. Изучение грузинского перевода и сопоставление его с греческим оригиналом имеет важное значение и для изучения армянского перевода данного произведения, в частности же для определения его архетипа, а также датировки.

2. "Толкование ересей Армян и их анафемствования"[6].

Л.Меликсет-Беком высказана мысль, что "Толкование ересей Армян..." переведено с I трактата Псевдо-Исаака. В действительности, выяснилось, что оно является компиляцией из всех трех трактатов: I часть (11 пунктов) взяты из I трактата, II часть (20 пунктов) является переводом II трактата, точнее, они взяты из "30 глав ереси Армян", переведенных, как было сказано выше, Арсеном Икалтоели, III часть насчитывает 6 пунктов и последняя – 5 пунктов. Источники этих последних частей не установлены.

Интересно, что в этих пунктах Армянам ставится в упрек следование некоторым мусульманским традициям. Подобные обвинения православие могло предъявить армянской церкви после разрыва с ней, т.е. после Маназкертского собора (726 г.), когда в политической жизни страны наметилась мусульманская ориентация вплоть до той поры, когда стало очевидным подобие обрядовой практики армянской церкви с практикой западной церкви. Это имело место в XI в. С XI в. восточное православие обвиняет Армян уже за близость с Латинами.

В нашем же тексте нет никакого упоминания об общности с Латинами, что дает повод думать, что источник, которым пользуется компилятор в III части, отображает идеологическую картину VIII-IX вв.

Учитывая вышесказанное, можно заключить, что "Толкование ересей Армян..." представляет компилятивное сочинение, созданное в более поздний период на основании ранних переводов А.Икалтоели и позднейшей вставки.

3. Третье произведение из "Догматикона" – "Анафемствования яковитов и всех исповедующих одну природу, к которым причисляются и Армяне" – представляет чин и порядок принятия еретиков в православную церковь. Оно делится на две части: 1. Описание ритуала: какие ступени должен пройти принимающий православие и, 2. Анафемствования. Произведение целиком аналогично тем произведениям из того же "Догматикона", которые касаются крещения Иудеев и Сарацинов. Разница в них лишь в том, что в нашем тексте в конце имеются анафемствования.

Известно несколько чинов принятия монофизитов в халкедонство[7]. Они заключают в себе несколько пунктов, обличающих их обряды. Число их менялось в соответствии с теми интересами, которые представлялись для православной церкви более или менее актуальными в ту или иную эпоху.

Наш текст по содержанию, в одной части, совпадает с III трактатом Псевдо-Исаака (Ἀπόταξις τῶν αἱρετικῶν Ἀρμενίων)[8].

Как выясняется, все имеющиеся в сборнике правила обращения в православие являются редакцией одного и того же оригинала. Этот оригинал, на наш взгляд, нужно искать в греческих евхологионах. Один такой евхологион сохранен в синайской рукописи XV в. N 980[9]. Интересующий нас текст ритуала является редакцией этого греческого евхологиона. Для перевода характерны некоторые особенности:

1. Во-первых, грузинский перевод не имеет канонизированного предисловия, наблюдающегося во всех знакомых нам чинах обращения, с требованием соблюдать пост, совершать молитвы, петь псалмы и т. д.

2. Заглавие сочинения в переводе: "Анафемствования яковитов и всех исповедующих одну природу" в греческом же евхологионе: "Чин правила для тех, кто от ереси обращаются".

3. Грузинские рукописи, содержащие текст "Анафемствований", выявляют две редакции: пространную, где налицо текст ритуала вместе с анафемами (рукописи раннего периода) и краткую, без текста ритуала (более поздние рукописи). Аналогичная картина засвидетельствована А.Дмитриевским в славянских рукописях[10]. Это положение дает право заключить, что разные редакции настоящего сочинения существовали в самой греческой традиции.

Грузинский перевод, выполненный Арсеном Икалтоели, будучи компиляцией, имеет два источника: III трактат Псевдо-Исаака и неизвестный нам евхологион.

Учитывая некоторые данные текста, можно утверждать, что сочинение написано в IX-XI вв. Каковы эти данные?

1. В тексте особо выделяется вопрос почитания икон. Он повторяется в 3-х пунктах. Далее, из семи вселенских соборов названы только шестой (против монофизитов) и седьмой (против иконоборчества). Вышесказанное указывает на то, что текст создан в непосредственно следуюший за этими событиями период, т. е. в IX-X вв.

2. Сравнительно затушеваны обвинения, активно выдвигаемые против монофизитов в XI-XII веках: это вопрос азимов и разбавления вина водой.

3. В грузинском переводе не упомянут пост Араджавор. Обвинение против соблюдения этого поста активно выдвигалось в разных сочинениях XI-XII вв. Л. Меликсет-Бек высказывает мысль, что пост Араджавор в ранний период в православных кругах не воспринимался как еретический. Он лишь позднее обрел характер памфлета[11].

Думаем, что текст "Анафемствований", не упоминая об Араджаворе, отображает положение раннего периода. По всей видимости, он создан до XI в. Границы создания нашего памятника умещаются в рамках IX-XI вв.

4. Максим к Армянам.

В одной из рукописей "Догматикона" – S-312 (XVI в.) значится краткое сочинение "Максим к Армянам", за ним следует другой текст без заглавия, имеется лишь надпись: "Его же".

Эти краткие тексты являются фрагментами, взятыми из I трактата Псевдо-Исаака[12]. По языково-лексическим данным переводы этих фрагментов представляют продукт более позднего времени, чем создание "Догматикона". Теологические термины "шеуцкобели" (несмешанное) и "танамоарсе" (сосуществующее) чужды литературе XI-XII вв. Неудивительно, что эти фрагменты встречаются лишь в позднем списке "Догматикона".

Из всего вышесказанного становится ясным, насколько широкий отклик получили Псевдо-Исаакиевские полемические трактаты в Грузии XI-XII вв. Они отражают дух полемики и дискуссии вокруг монофизитского вероисповедания. Помимо этого, они содержат весьма ценные сведения для изучения истории обрядовой практики армянской церкви довольно длительного периода, с VIII по XII век.

Примечания

1 См. **Л.М.Меликсет-Бек,** К вопросу о датировке Псевдо-Исааковых памфлетов в греко-византийской литературе, "Византийский Временник", т.VIII, 1956, с. 208-222.
2 См. **И.Троицкий,** Изложение веры армянской церкви, СПб, 1875, с. 248.
3 См. **З.Алексидзе**, Антимонофизитский трактат из "Догматикона" Арсена Вачесдзе и его отклик в древнеармянской литературе, "Мравалтави", 1, Тбилиси, 1971, с.133-158 (на груз. яз.).
4 См. **G.Garitte**, La Source Grecque de "Trente Articlee", Géorgiens centre les Arméniens, «Հանդէս ամսօրեայ», 1976, էջ 111-116:
5 **J.-P. Migne**, Patrologia Corsus Completus, Series graeca (MPG), 1732, col. 1217-1238.
6 Рукописи: S-312, 1387, 3727, 4614; Кут. 345, 410; А-1132.
7 См. **И.Троицкий,** ук. соч., с. 241-244.
8 MPG, 132, col. 1237-1266.
9 См. **А.Дмитриевский,** Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока, ч. 11, Εὐχολόγια, Киев, 1901.
10 **Его же**, Богослужение в русской церкви в XVI в., ч. 1, с. 54-60.
11 **Л.Меликсет-Беков,** Грузинский извод сказания о посте "Араджавор", "Христианский Восток", 1916, т.V, вып. 2, с. 104-105.
12 MPG, 132, col. 1156-1165.

Лусик Степанян

АГИОГРАФИЧЕСКИЙ ПАМЯТНИК "ИСТОРИЯ РИПСИМЯНСКИХ СВЯТЫХ"

"История Рипсимянских святых"[1] (далее – ИРС) повествует о событиях, предваряющих крещение армян Григорием Просветителем. Она примыкает к группе памятников, посвященных путям проникновения христианства в догригорианскую Армению, таким, как "Сказание об Успении Богородицы", "Сказание о святом Фаддее", "Мученичество Воскянов" и т.д. К сожалению, многие памятники армянской агиографии, и в том числе ИРС, не стали еще предметом специального исследования в общей системе литературы, работа же по источниковедческому исследованию, фактически, велась при отсутствии критических текстов[2].

Вопрос об авторстве ИРС затрагивался чаще косвенно, в связи с датировкой и атрибуированием "Ответа на послание Саака"[3], приписываемого Мовсесу Хоренаци.

Ряд признаков, наводивших на мысль об авторстве Мовсеса Хоренаци (и это, кстати, выделяет ИРС среди ранних агиографических текстов, обычно анонимных), уже отмечался исследователями. Наиболее определенной представлялась связь ИРС с "Историей Армении" Хоренаци. Это зафиксировали уже те, кто вписывал его имя в заглавие рукописей. В тексте о Рипсимянских святых наблюдается ряд пассажей, отличающихся большей или меньшей близостью к "Истории", повествование несет на себе следы отработанной в "Истории" Хоренаци методики "отбора и организации материала", усвоенной автором ИРС, последовательное использование приемов историка.

Мы постарались выделить текстуальные, методические, сюжетные совпадения и расхождения между ИРС и рядом источников, и на этой основе определить место данного памятника в раннесредневековой армянской агиографии. Автор ИРС, стоящий, очевидно, у истоков жанра, во многом следует канонам, выработанным греческой и сирийской агиографической традицией. Однако, несмотря на многие необходимые для произведения агиографического плана детали (благородное происхождение, видения, борьба с идолами, исцеление больных и т.д.), текст ИРС все-таки нельзя назвать образчиком данного жанра; скорее его можно определить как агиографический сюжет, изложенный историографическим методом. Автор проявляет интерес к рассказу о жизни святых не столько как к идеальному образу подвижника, сколько как к историческому лицу, действующему в реальном пространстве. Он упоминает о своих литературных предшественниках – сочинениях греков из Аттики (бывших для Хоренаци "предметом исключительного поклонения"), труд неизвестного по иным источникам автора – Давида Римлянина и источниках, упущенных Агафангелом. Примечательно, что автор называет весьма неопределенные тексты, между тем, как в ИРС просматриваются аналогии с иными сочинениями, неназванными автором.

Рипсимэ и ее сподвижники – действующие лица некоторых эпизодов "Истории Армении" Мовсеса Хоренаци. Историк не представляет героинь, а упоминает об их

деяниях в связи с конкретными событиями[4], так как они, очевидно, известны по другим, устным и письменным источникам.

Хоренаци, в частности, называет Агафангела: сообщая аналогичные сведения, подтверждает их ссылкой на него (II, 80,83,86), констатируя краткость предшественника; при необходимости дополняет его (II, 74,79); прибегает к заимствованиям из Агафангела.

Автор ИРС придерживается предложенной Мовсесом Хоренаци модели: обещает дополнить сюжет за счет упущенных Агафангелом источников; сообщив необходимые для своего повествования сведения, о дальнейшей судьбе героев предлагает прочитать у Агафангела, заимствуя предложенный Мовсесом Хоренаци способ цитирования последнего. А кроме того, в ИРС обнаруживаются перифразы, реминисценции и узнаваемые цитаты из "Истории" Агафангела, без ссылки на источник, также как в "Истории" Хоренаци используется лексика Агафангела. Однако, повествуя об одних и тех же героях (Рипсимянские святые, Григорий Просветитель), Хоренаци и Агафангел обнаруживают различный подход к событиям и обстоятельствам утверждения христианства в Армении. Дошедшая до нас редакция Агафангела называет первым и единственным просветителем Армении Григория, подчеркивая малоазийский путь проникновения христианства в Армению[5], тогда как Хоренаци говорит о взаимодействии предшествующего сирийского или эдесского христианства с малоазийским, кесарийским[6]. Он замечает, что Григорий взошел на престол апостола Фаддея (II, 91)[7]. Слияние двух преданий отражено в легенде о зачатии Григория у могилы Фаддея (II, 74), завершившего "недоконченную апостолом духовную работу"[8]. Историк, признавая первичность эдесского влияния, органично сводит его с греческим, подчеркивая их преемственность и взаимопроникновение.

Автор ИРС сторонник той же точки зрения, которая обретает в его повествовании не меньшую определенность. Различая эти два пути распространения христианства, он соединяет их в деятельности своих героев. Завязка сюжета в ИРС об известных ромейских мученицах происходит на сирийской основе: герои отправляются в край, доставшийся для миссионерства Фаддею, искать занесенный туда образ Божьей Матери. Добравшись до Эдессы, они поклонились там образу Христа, присланному им Авгару, часть беглецов остается в церкви, построенной Авгаром, остальные же прибывают в Дараналию (Бузанд говорит о принадлежности Дараналии дому Просветителя)[9], а затем сразу оказываются в гаваре Бзнуник, и далее скитаются по югу Армении, по областям, как известно, воспринявшим первую волну миссионеров из Сирии, занесших туда христианство, которое, разумеется, не пустило там сразу корней, но насажденные очажки укреплялись в дальнейшем периодическим проповедничеством. Очевидно, такие малочисленные общины, подобные той, где хранился святой образ, встречают Рипсимянские святые в горах Кангуара в гаваре Мокк, в местечке Сурб Тикин и т.д. Автор ИРС определенно свидетельствует, что в Армении была жива память о первом сирийском христианстве, которое ромейские беглецы обновили, а Григорий, пришедший в некоторые пункты третьим – после сирийских миссионеров и Рипсимянских святых, утвердил.

Ряд сюжетных и лексических совпадений связывает ИРС с "Ответом на послание Сааку". В тексте "Ответа", однако, обнаруживаются анахронизмы, а также цитаты из переводов Евангелия Никодима и Псевдо-Дионисия, осуществленного в 712 г., что передвигает границы датировки также и ИРС, хотя цитаты такого порядка в текст ИРС не перешли. Общие для обоих текстов эпизоды (описание местности, где

хранился образ, эпизод с целебными водами и т.д.) можно рассматривать как заимствования из "Ответа на послание Сааку", другие же (борьба с идолами, упоминание о прокаженных) позволяют предположить, скажем, и наличие некоего связующего источника. Отголоски распространенных в Васпуракане преданий, где образ был особенно почитаем, проникая в произведения с аналогичной тематикой, обрастали затем самостоятельным сюжетом. Среди народов восточнохристианского круга был широко известен цикл легенд, связанных с именем эдесского царя Авгара, композиционно оформившийся в сирийский памятник, известный под названием "Учение Аддая", приписываемый Лабубне. "История Армении" Мовсеса Хоренаци – одно из немногих произведений, сохранивших ряд сюжетов, входивших в него легенд[10]. Частью "Учения"[11], вошедшей в памятник вскоре после создания, является "Легенда о Протонике", жене императора Клавдия, нашедшей в Иерусалиме животворящий крест, о которой упоминает автор ИРС.

Широко известный сюжет об обретении крестного древа был распространен и положен в основу нескольких произведений на эту тему. Первоначальная форма легенды – греческое предание об обретении креста – связывается с именем Елены, матери императора Константина, на основе которой позже на сирийской почве была создана легенда о вымышленной героине Протоникэ,[12] действие же было перенесено в I век; в результате хронологических перестановок, сходства характеристик действующих лиц в едином образе контаминировались черты двух героинь – Елены, матери Константина и Елены Адиабенской, современницы Клавдия, оставившей по себе добрую память в Иерусалиме, о чем пишет Иосиф Флавий[13].

Мовсесу Хоренаци была, вероятно, известна "Легенда о Протоникэ". Г.Мелконян уточняет, что историк знал и использовал именно армянскую версию "Учения Аддая"[14], по мнению Н.В.Пигулевской в армянский мир "Легенда о Протоникэ" вошла в составе этого сюжета"[15]. Однако сюжет и данные сказания об обретении креста оказываются за пределами интересов Хоренаци. Например, жену Авгара он называет Еленой (II, 35), а не Шхамат или Шалмат[16], как в "Легенде о Протоникэ", и сообщение о путешествии Елены в Иерусалим делает под влиянием Иосифа Флавия, описавшего благодеяния Елены Адиабенской в Святом граде (41-44 гг.). Очевидно, Хоренаци отклоняет "Легенду о Протоникэ" как источник и обращается к данным Лабубны в том случае, если они подтверждаются другими авторами, тогда как сведения, изложенные в "Легенде о Протоникэ", расходятся с известными ему фактами.

ИРС же упоминает о Протоникэ (в армянском тексте Патроникэ) как о женщине из рода Августа, по чьей просьбе Иаков отъял часть от животворящего древа, помазанного Господней кровью, перешедшего по праву духовного и родового наследования к Гаянэ и затем к Рипсимэ. Эти данные почерпнуты не из текста легенды, а из предваряющего его комментария[17], который отсылает нас к толкователю речи о кресте, т.е. к Панегирику, приписываемому Давиду Анахту[18]. Однако, текст Панегирика, вошедший в издание 1932 г., приведенных данных не содержит, а кроме того, в литературном тексте легенды ничего не говорится о наделенном силой и благодатью разбойничьем кресте. Истоки этих эпизодов следует искать, очевидно, в местных обработках предания, развившихся на основе органично вошедшего в армянскую литературу и ставшего популярным памятника сирийской литературы.

В число известных автору ИРС и использованных им источников входит и "История Армении" Фавстоса Бузанда. Связывая легенду о потопе с горами Кордука, он вводит в повествование довольно дробную географическую номенклатуру –

упоминая гору Солоп в гаваре Беркри[19], ссылаясь на сирийцев называет ее Сарарадской[20], близ местечка Тымнис. Он отказывается от сказания о Ксисутре, предложенного Мовсесом Хоренаци, и его локализации принявшей ковчег вершины (I, 6), однако, объяснение термина Тымнис говорит об усвоенном автором ИРС из "Истории Армении" Хоренаци принципе этимологического анализа топонимов. С Кордуэной связывают историю Ноя Фавстос Бузанд, Себеос и Товма Арцруни. Топоним же Сарарад встречается еще только у Бузанда ("... в горы Армянские, к горе Сарарад, в пределах Айраратских владений, в области Кордук")[21] в главе об Иакове Нисибинском, по замечанию К.Патканова[22], заимствованной из сирийских житий. В ИРС о паломничестве Иакова на Святую гору напоминает также появление целебных источников – первого на месте стоянки беглецов и второго – в Айоц гаваре, а также уединение и отшельничество святых в Тморике, в местечке Сурб Тикин и т.д. Присутствие в этих местах людей, нуждающихся в священниках, приходящих к причастию, хранящих образ Девы говорит о существовании христианских общин, пусть даже небольших и гонимых.

С монастырями Бет-Кардо связаны сирийские предания – это легенды цикла Евгена (Авгина, Маруге армянских источников) "отца всех монахов востока", как называют его сирийцы; это предание о Мар-Шаллите – основателе обители в стране Кардо, "учитель Кордукской страны", говорит о нем Бузанд[23], сообщение о "Мар-Иоханне – основателе области Камульской", "там, где остановился ковчег [Ноя]", также относится к северным областям Бет-Кардо. Кроме сирийской версии локализации Ноевой горы, в ИРС отразились отголоски известных преданий, подтверждающих, что проникшее в эти области с юга миссионерство насаждало здесь не только учение новой веры, но и монашество.

ИРС и сама явилась источником для популярных преданий о кресте, святом образе, миссионерстве. Б.Саркисян приводит цитаты из текста "Разъяснения Симеона – святого и избранного архимандрита"[24] и полагает, что автор "Разъяснений" – проповедник и полемист Симеон Аршамаци (Бетаршамский), трижды – между 500-ым и 506-ым гг. посетивший Армению, современник католикоса Бабкена, отстаивавший в Персии сирийское монофизитство против несторианства, хотя этот тезис еще требует доказательств (возможно, речь идет о Симеоне из Санаина или Ахпата, работавшем в Васпуракане в начале XI в.). Однако бесспорно, что приведенные пассажи обнаруживают связь с ИРС (например упоминание Евзои, зафиксированное только в этих двух произведениях), как, впрочем, и определенные расхождения (священники Исайя и Даниил действуют в названных текстах в различных ситуациях и пунктах: в ИРС святые прячут крест в мирной обстановке, у Симеона им был голос о смерти Рипсимэ, и они спешат к "вратам царицыным" и т.д.).

Н.Акинян называет ИРС в числе прочих источников "Жития святой Нунэ и истории святого Креста" Псевдо-Епифания Кипрского[25]. Он же указывает, что первую часть "Жития Нунэ" в Четьих-Минеях Григора Хлатеци составляет повествование о путешествии Рипсимянских святых, довольно подробно сообщающее об их перемещениях из пункта в пункт[26]. Рассказ о деяниях святых из автографного Синаксаря Григора Хлатеци[27] также связан с ИРС, а также рядом других мученичеств и житий.

Таким образом, анализ текста позволяет определить общность ИРС с несколькими нарративными источниками, знакомство автора с раннехристианскими легендами, относящимися к разряду апокрифов, локальными устными преданиями. Автор, освещающий определенный этап в жизни святых, прибегает к пересказу и контаминации нескольких сюжетных ветвей – бегство от Диоклетиана, поиски образа и

сокрытие в горах святой реликвии – части от древа.

Сюжетные и художественные приемы автора отвечают сформировавшимся в сирийской и византийской и отчасти усвоенным армянской литературой нормам жанра. Кроме книжных цитат, кое-где придающих тексту компилятивный характер, эпистолярных и нормативных оборотов, также вошедших литературным путем, в нем встречаются живые психологические штрихи, текст изобилует топонимическими и топографическими данными. ИРС можно считать результатом скрещивания и адаптации, воплотившихся в литературной форме и устном творчестве представлений об обращении Армении в христианство, являющихся выражением определенной концепции. Автор разворачивает действие на юге и юго-востоке Армении, сберегающем воспоминания о начальном христианстве, предания которого несомненно тяготеют к эдесским, о местных культовых представлениях, мифах о всемирном потопе, сирийском монашестве и, приемля просветительство Григория, приветствует "свет взошедший для святой страны Армянской с запада"[28].

* * *

ИСТОРИЯ РИПСИМЯНСКИХ СВЯТЫХ[29]

Исследовав множество греческих книг и познав смысл речей, что далеки от вымысла и полны истин[30] я поведал тебе в этом сочинении о различных краях, странствиях и жизнеописании Рипсимянских святых, что не были описаны в многочисленных велеречивых историях, чему, я думаю, не воспротивится ни один разумный [человек], но постарается разрушить суть сего повествования лишь тот, кто довольствуется вымыслом[31]. Читая в бытность [свою] в Аттике поучительные речи мудрых эллинов, я множество раз наталкивался на стиль писаний, который подошел бы истории, слагаемой нами. Весьма подходящим для нас явилось [сочинение], именуемое Церковной историей Давида Римлянина[32], которое [я] хотел перевести, но не успел, отложил до другого случая, или [оставил] другому книжнику[33]. Я же смертный, старый, болезненный и согбенный, исполненный робости, не ангел[34] и не сын всевышнего, как гласит Божье слово[35], кое-что пересказал из тех сочинений, что опустил Агафангел, искусный хартуларий[36], который и не смог бы свести воедино все речения и деяния[37], оставив и другим тоже.

Итак, в этих самых сочинениях говорится, что святая происходила из того же царского рода, что и император Август[38], родоначальник царей. Из того же рода была и Гаянэ, дочь добродетельных и дивных родителей. Имея рвение к апостольскому чину, пишет он, они и обликом были подобны им, недревняя слава и дела коих пришли в забвение, став обыденными и заброшенными[39], как [и] в наше время слабеет богопочитание, смолкает святость и насаждается грех. А мужи, подобные апостолам имели рвение к благу, и жены бодрствовали, имея ревность к Божьей Матери, [как бы] уподобляясь Матери Христа, как сказал один из отцов[40]. Таковыми были и родители святой Рипсимэ, крестницы святой [девы] Гаянэ, [принявшей] ее от купели, игуменьи дев монашествующих в Риме, в монастыре святого апостола Павла, отличившем в сем месте блаженную [Гаянэ], что была достойна и обязана, приняв повеление апостола молиться, что восприняли за ней и другие, коих было три сотны человек[41], соблюдавших это повеление апостола. И являясь в сем месте блюстительницей, Гаянэ наставляет между целомудрствующими девами по подобию своему и [деву] Рипсимэ, плод молений своих, что достигла возмужания и, видя в ней величие духа, нарекает ее [слу-



Мученичество Рипсимянских дев (фреска), Ани, церковь Св.Григория Просветителя (Тиграна Оненица).



Царь Трдат, Св.Григорий Просветитель в патриаршем облачении и Св.Рипсимэ, Хоргувь Св.Григория Просветителя, 1448 г. (шитье N 115 Эчмиадзинского собрания).

жительницей] святой Богородицы, положив ей обетами и молитвами служить Богородице. И надевает ей на шею крест святого Иакова, помазанный Господней кровью, отделенный от древа жизни им же самим, братом Господним который он сохранил по просьбе госпожи Патроникэ[42]. С большим желанием и робостью надела [Гаянэ] крест на шею великой святой Рипсимэ, чем некогда [Елиезер] серьгу в ухо Ребекке, [ставшей] невесткой отца веры Авраама[43]. И хотя несхожи [девы], но обе избраны ради таинства церковного. Об этом столько.

Когда же наступило смутное время, из-за благородства рода и дивной[44] красоты [Рипсимэ], что сияла миру так же и духом, замыслили взять [ее] для чести Дома ромейского в царицы вселенского государства. И Гаянэ узнав о том душевным оком, взяв ее бежала в Египет, в Александрию и оттуда ушла в Иерусалим, дабы поклониться святым местам, находившимся там. И отправившись в пещеры[45] возносили [они] мольбы и молитвы Божьей Матери, [прося] помочь деве находящейся в бегстве и терпящей опасности, служившей ей с младенчества. И ушли оттуда в Гефсиман на могилу Богородицы и, молясь там [Гаянэ] говорила: "Матерь света, Дева непорочная, а также блюстительница девства и помощница святости, прими мольбы и молитвы рабы недостойной, и чадо души моей, что вскормила я бодрствуя, отдав в услужение тебе, защити как должно и не дай чужому испытать ее, и не дай ей быть осквернённой мерзкими царями, дабы не нарушился обет наш тебе, но помни изгнанничество мое и тревоги жизни нашей во имя твое, помни также муки Сына твоего и Бога нашего ради которого [и] тебя благословляем, и помилуй нас".

И поклоняясь Богородице, и пролив множество слез, пробыли они там один месяц. Затем святым было видение, и получили они повеление идти в Армению, в землю Араратскую[46], в [край] доставшийся апостолу Фаддею[47]: "Найдите изображение на древе, на которое был наложен образ мой в день преставления моего[48], и завершится путь ваш кровью".

И возвратившись оттуда с ликованием, они пришли в город Эдессу, и, поклонившись изображению Спасителя[49], исполнились радости, считая, что видели облекшееся в плоть Слово. И вновь появление чудных видений побуждало их к отшельничеству. И некоторые из жен, отделившись от них, остались в этом городе, в большой церкви Авгара, основанной Фаддеем[50]. А еще [монашествующие] остались в гаваре Даранали, в пещере горы именуемой Сепух, что была назавана Пещерами Манэ[51].

Более семидесяти святых, которые поселились в разных местах, говорит сей историк[52], вышло с ними из города ромеев. А оставшиеся там другие сестры и сестра [девы] Гаянэ именем Евзои[53], приняли благое мученичество от нечестивого Диоклетиана, излившего яд злобы на тех, что стали мученицами Христовыми, за то, что не была схвачена для мученической смерти великая посланница. И претерпев множество тягот, пришли они в гавар Бзнуник, в город Хлат, где и переночевали. И выйдя оттуда пришли в гавар Мокк, в место именуемое Сурб Хач, где Бог совершил великое чудо через них посредством пречистого святого креста Исайи и Даниила, о чем тебе и мне известно, и стоит ли нам повторять? Место, именуемое Кчав, было полно демонских капищ, достигнув коего апостолоподобные священники и святые девы натолкнулись на сопротивление коней, распалившиеся при этом демоны, накинувшись яростно увечили, калечили и били мордами тех, кто почитал их[54], а [оказавшиеся] там священники, [владевшие] апостольским крестом, изгнав их (демонов) и, разрушив места их почитания, исцеляли изувеченных там, отчего место и было названо Кчав, и где оставила Гаянэ свой крест – [часть от древа, на котором был распят] разбойник[55], для про-

тивоборства демонам, в [том] месте, где после основал монастырь святой Григорий.

Из-за названного лица (т.е. Диоклетиана) ушли они тайно через Кордук, на гору Солоп, что в гаваре Беркри, и томила их болезнь глаз, когда же они остановились помолиться, [там] забили два источника – с ржавой, красной водой и белой, которые и доныне исцеляют от болезни глаз во имя святых дев. А у сирийцев говорится, когда убыли воды потопа, ковчег достиг вершины горы, что [зовется] Сарарадской[56], и между ними прошла рыба-пила, помешав судну, и [возникшее здесь] поселение было названо Тымнис, т.е. восемь душ вышло из ковчега[57].

А святые, уверившись в безопасности, построили [там] хижину где и поселились. Уйдя же оттуда [они] приютились на ночь у речного потока близ моста [на той] стороне, [где] Тморик, в месте поросшем ореховыми деревьями и лесистом. И перейдя оттуда, пришли в Айоц гавар[58] в глубокую расселину горы Мшкуник[59]. Говорили, что там водились мускусные козлы; найдя там множество гонимых прокаженных, избранные священники излечили их святым крестом, где и был им дарован от Господа источник, и в этом месте пребывали старые женщины до своей кончины. А [другие] ушли оттуда и остановились у границы Бжуника, где пробыли много дней, и, перейдя оттуда, поселились на другом берегу реки у полноводного источника, ободренные благодатью Святого Духа, проведя там многие дни, утешаясь доброй славой этого места. И некоторые из них остались здесь, в месте называемом Сурб Тикин[60].

И, продвигаясь вперед от того места, что именуют Агравакар[61], откуда течет полная река, где с гор Кангуара текут малые и резвые воды, и все потоки, собирающиеся в реки во время весенних дождей, приходят на подмогу большой реке, именуемой Тигр, добрались [девы] да некоего места, где нашли несколько христиан, имеющих символом изображение Матери Господней[62], возрадовавшись которому [пришедшие] поклонились и возблагодарили святейшую. И из-за недоброжелательства верующих, колеблемых сомнением, пробыли они недолго и ушли на вершину горы Палат, о которой говорили, что там пребывало огромное множество демонов, где почитали храм Арамазда и Астхик. И частым служением чтили праздник, именуемый Палат[63]. И пройдя оттуда вниз по крутому, восточному склону горы, через ущелье, [уклонившись] несколько в сторону юга, с пологой стороны [нашли] капище огня, ненасытимое пламя, непрерывно горящее [в честь] богов; и скатывались камни к истоку обильного источника, бьющего у подножья той горы, что находится напротив пещеры, в месте, что зовется Бут, и [там] возжигали огонь – сестру и [чтили] источник – брата.

А в пещерах скал укрывались два одержимых демонами и почерневших вишапа, которым отдавали на заклание целомудренных дев и невинных юношей. Наслаждаясь их кровью, [а также] огнем и водой демоны и идолы творили устрашающие зрелища и сверк, и гром, и топот. И ущелья были полны змей и скорпионов, ядовитых и смертоносных. Добравшись туда, святые жены со слезами и молитвами обратили взоры на небеса, взяв святое знамение, и став над источником, и [тогда] разбежавшиеся демоны попадали в капище, крича криком и воя. И от горы к горе несся лишь жалобный крик и ничего более. И они (святые) прошли через то ущелье, где и ныне пребывают тела окаменевших змей. И изгнанные из капищ демоны бежали в страну маров[64]. А изображения [идолов] были разбиты силой святого креста, увидев которую сёла поверили в Христа, благодаря блаженным святым.

И выйдя оттуда спустились [они] по северному [склону], пришли в село, что зовется Корит. [И здесь] знамением святого креста разбили идолов, умертвили ядовитых змей и иссушили демонский источник, потом в [этом] месте святой Григорий построил две церкви. И поставил в Корите деревянный алтарь, оставив как знамение посох и пояс свой. А святые уйдя из гавара Тосп, оставили святое знамение напротив Вана, построили на южной стороне горы маленькую монашескую келью и поместили там [крест], [как защиту], опасаясь [возможных] гонений на [тамошних] обитателей. И укреплялись [духом] на горе Вараг и, услышав, что их опять разыскивают, рассеялись [они], поселившись в складках гор, устроив себе вырытые в земле пристанища. Так жили в этом месте два священника, до того дня, когда призовет их [Бог] и преставятся они во Христе[65]. И места эти были названы Урбат Айрк[66], ибо из пятницы в пятницу, исполнившись святости, служили они литургию и подавая святым женам, как надлежит, плоть и кровь Господню[67].

Итак, кто восславит силу Господню, дабы услышали все о чудотворениях его! Ибо по милости его взошел для нас свет превосходный с Запада, для Восточной Страны Армянской[68], и тем радостнее, [что] от жен, из-за которых в мир вошли грехи. Ибо все возможно для него и нет ничего недоступного ему.

Итак, о преставлении и страстях, и мученичестве блаженных в Айраратском гаваре, в городе Вагаршапате, [ты] можешь узнать из истории Агафангела[69], посредством коих взошло для нас светозарное солнце с высот, осветив нас светом богопознания, оссияв сердца верующих народов, возлюбивших праздненства и возлюбивших Бога, ибо Христу подобает слава и сила, и власть во веки веков, аминь.

* * *

ПОСЛАНИЕ АВГАРА ЛАБУБНЫ

... Некая женщина именем Патроникэ, жена императора Клавдия, которого государь Тиберий сделал вторым [лицом] в своем государстве, когда отправился воевать с испанцами, восставшими против него, итак, женщина сия, покуда в городе Риме находился Петр, один из учеников Иисуса, бывший главным среди всех, увидела величайшие знамения и чудеса, и подвиги, которые он совершал во имя Христа, [и] отступилась от идолопоклонства своих отцов и языческих изображений, которым она поклонялась, и уверовала в Господа нашего Иисуса Христа, и стала поклоняться [ему], прославляя [его] вместе с теми, кто шел с Петром, и величала его великими почестями. И после того пожелала она увидеть Иерусалим и места, где совершал величайшие подвиги Христос. И быстро поднявшись, вышла из города Рима и явилась в Иерусалим она [сама], трое [ее] сыновей и дочь дева. И при въезде ее в Иерусалим вышел ей навстречу весь город, и встретили ее с великими почестями, как владычицу и госпожу всего ромейского мира. Когда же Иаков, что был нашим настоятелем и начальником церкви, построенной в Иерусалиме, узнал для чего прибыла она, он и [сам] пришел туда и вошел к ней [во дворец], ибо она остановилась в большом дворце царя Ирода; и женщина, увидев его, приняла его с великой радостью, как Петра Симона, и Иаков [также] явил ей силу врачевания, которой он владел, как и Петр.

И она сказала ему: "Покажи мне Голгофу, где был распят Христос, и древо крестное, на котором он был распят иудеями, и гробницу, куда был положен он". Сказал ей Иаков: "Эти три вещи, которые желает видеть твое величество, [находятся] под властью иудеев, они [ими] владеют и не позволяют нам ходить молиться на Голгофу, даже ради Воскресения, и древо крестное не хотят отдавать нам, и творят еще не только это, но и преследуют нас ужасно, чтобы мы более не благовествовали

Евангелие и не проповедовали во имя Христово, еще они часто заключают нас в темницы". Услышав это царица повелела привести перед ней Онию, сына священника Анана и Годолию, сына Каиафы, и Иуду Абатсаловма – глав и предводителей иудейских и сказала им: "Передайте в руки Иакова и сотоварищей его Голгофу и [место] Воскресения, и древо крестное Христа, и чтобы никто не запрещал им поклоняться там согласно обычаю их обряда". Сказав это священникам [она] поднялась [и] пошла посмотреть эти места, чтобы передать [их] Иакову и [тем], кто был с ним.

И вот вошла она в гробницу и нашла в ней три креста, один – Господа нашего и два – разбойников, что были распяты с ним. И в тот час, когда [она] вошла с чадами своими в гробницу, в тот час упала дочь ее дева и испустила дух, без страданий и болезни, и без какой бы то ни было причины для смерти. И когда увидела царица, что ее дочь внезапно умерла, пала [она] на колени и предалась молитве внутри гробницы, и говорила в молитве так: "Боже, что отдал себя на смерть ради созданий и поднялся на крест в сем месте ради спасения всех людей, и был положен в сей гробнице, чтобы оживить всех, и воскрешением своим воскресил с собой многих, и [вот] Господи Боже всех, ныне услышат язычники и иудеи распинатели твои, и надругаются [надо мной], и заблудшие язычники, от идолов и от изображений, и страха перед языческими кумирами которых я отступилась, будут рады [теперь] насмеяться надо мной и скажут: "Все это случилось с ней из-за отступничества ее от богов, которых [она] почитала и [которым] поклонялась и [оттого, что] уверовала [она] в Христа, которого не знала и пришла почтить то место, где распяли его и гробницу его. И если, Господи, не достойна я, чтобы услышал ты просьбу мою, ибо поклонялась я вместо тебя тварям твоим, то, Господи, помилуй меня, ради почитания имени твоего, чтобы не надругались [над тобой] еще раз ныне, как надругались, когда распинали тебя".

Сказав это в молитве своей, страдая стенала и взывала [женщина] перед всеми, кто был там. И подошел к ней ее старший сын: "Послушай меня, мать моя, что говорю перед величеством твоим: кажется мне в мыслях моих, что смерть, внезапно настигшая мою сестру, не напрасна, а это некое новодивное и великое чудо, которым будет великое имя Христово прославлено, а не презрено, как решили [те], кто услышал об этом. Вот мы вошли в гробницу и нашли три крестных древа, и не знаем, какое из них крест, на котором был распят Христос, теперь же, после смерти моей сестры [мы] сможем увидеть и узнать, который крест Христов, ибо не пренебрегает Христос теми, кто верует в него и умоляет его." В тот час царица Патроникэ, хотя и пребывала в горечи ее душа, в тот же час взглянула она с мудростью в разуме своем и увидела, что верно то, что сказал ее сын, и, взяв в руки одно из тех крестных древ, возложила [его] на свою дочь, что лежала перед ней, и стала говорить в свой молитве так: "Христос, что явил силы великие и дивные в месте сем, чтобы [мы] услышали и поверили, что твой это крест, Господи, [что] на нем были распростерты руки твои и на нем ты был повешен дерзкими и наглыми людьми, яви силу и могущество божественности своей, [ты], что обрел плоть и стал человеком, и страдал, и был распят, ныне оживи мою дочь, [и] будет прославлено имя твое, когда возвратится душа ее к ней, и посрамятся распинатели твои, и возрадуются поклоняющиеся тебе".

И внимала она некоторое время после этих слов, и, убрав крест прочь от того тела, возложила на него другой крест и вновь заговорила в молитве своей так: "Боже, мановением твоим были созданы все твари и повелением твоим утвердилось все вечное! Боже, что желаешь жизни для всех людей, взывающих к тебе, и не пренебрегаешь молитвой тех, кто молит тебя, если твой это крест, Господи, [то] яви силу

величия своего, что в обычае твоем, дабы воскресла моя дочь и ожила, и устыдились распинатели иудеи и язычники, что поклоняются идолам, а не тебе, а верующие и праведные воздали хвалу тебе, и отверзлись уста их благославляющие тебя, в укор тем, кто отвергает тебя".

И внимала она почти два часа, а после того убрала она прочь и этот крест от дочери своей. И взяла она третий крест, и возложила на свою дочь, и уже хотела возвести очи свои наверх, и взглянуть на небеса, и открыть уста свои в молитве, как в тот самый час, при приближении креста к телу в мгновенье ока ожила дочь ее, встала внезапно и, поднявшись восславила Бога, ибо он крестом своим оживил ее. А госпожа Патроникэ увидев, что дочь ее внезапно воскресла, ужаснувшись, сильно затрепетала, пала тотчас же на лице свое и восславила Иисуса Христа, в которого уверовала, а [ныне] еще более утвердилась в вере, что воистину сын он Бога живого.

Сказал ей ее сын: "Видишь, госпожа, если бы сегодня не случилось так, может быть, мы, не ведая того, оставили бы крест Христов, посредством которого ожила сестра моя, а взяв, почтили бы один из крестов убийц-разбойников, [но] вот ныне мы увидели [иное] и возрадовались в несомненной уверенности, и Бог, сотворивший это, прославился".

И взяв крест Христов, она отдала его Иакову, дабы [он] сохранил [его] с великими почестями, и велела построить большое, достопримечательное и прекрасное строение на вершине Голгофы, где был распят Христос, и над гробницей, где он был положен, дабы были чтимы сии места, и здесь встала церковь, где совершается служба. Затем, когда увидела госпожа всех жителей города, что собрались лицезреть великое чудо, повелела она дочери своей идти открыто без покровов и без почестей царских во дворец, где она остановилась, дабы каждый, кто ее увидит, восславил Бога.

Но народ иудейский и толпа язычников, что радовались и ликовали при смерти ее дочери, очень сильно огорчились при [ее] воскресении, а желали они, чтобы этого вовсе не было, ибо они увидели, что многие уверовали в Христа из-за этого случая [и] увидели большее еще множество знамений, происходивших после его вознесения, чем было до вознесения. И до отдаленных стран дошла великая слава о [явленном] знамении – до апостолов, сотоварищей моих, и наступило великое умиротворение в церкви Иерусалимской и в городах, что были вокруг него, и те, кто не видели [этого чуда], услышав о нем [также] еще усерднее прославили Бога. И при выходе госпожи из Иерусалима и отъезде ее в город Рим, [и] во все города, куда она прибывала, сходились и стекались люди, дабы увидеть ее дочь. Прийдя же в город Рим, рассказала она перед императором Клавдием обо всем, что случилось. И выслушав [ее] император Клавдий повелел изгнать всех иудеев из страны Итальянской, и во всех пределах рассказывали об этом чуде. И рассказала госпожа о происшедшем событии перед Симоном Камнем.

Итак, проповедуем [мы] перед каждым, все, что совершают сотоварищи мои, апостолы, чтобы услышали все, кто не знает о том, что открыто совершает Христос через нас и чтобы было прославлено имя его каждым. Итак, все это я рассказал перед вами, дабы вы уверовали и уразумели сколь велико имя Христа [для тех], кто истинно верует в него. А Иаков, предстоятель Иерусалимской церкви, что видел сие событие своими глазами, описал [его] и послал сотоварищам своим, апостолам, чтобы несли они это [повествование] во все страны и города, где пройдут. Они же, апостолы, товарищи его написали и сообщили самому Иакову все, что совершил Христос через них, и [это] читают и рассказывают перед народом.

Примечания

1 См. Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց, "Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք", Վենետիկ, 1843, էջ 297-303, см. также **Մովսէս Խորենացի**, Սուրբ Հռիփսիմեանների պատմութիւնը, գրաբ. փոխադրեց Գ.Գասպարյանը, "Գանձասար", 1993, 3, էջ 7-12; Histoire des saintes Hripsimiennes, M.Thierriy et B.Outtie, Siria, t.LXVII, 1990, pp. 695-733.

2 Исследователи продолжают чаще всего обращаться к текстам, помещенным Г.Алишаном в популярных выпусках "Соперка" или двухтомнике житий, изданных Мхитаристами: Սուիերք հայկականք, h.I-XXII, Վենետիկ, 1853-1861, h.XXIII, Վենետիկ, 1933, h.XXIV, Վենետիկ, 1934: Վարք Սրբոց Հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին, Վենետիկ, 1855: Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց. Հատընտիր բաղեալք ի ճառընտրաց, Ա-Բ, Վենետիկ, 1874. Вышедший недавно сборник "Армянские жития и мученичества V-XVII вв. (пер. с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К.С.Тер-Давтян, Ереван, 1994) демонстрирует другой подход. При переводе был привлечен ряд критических текстов, которым предпослан обстоятельный обзор армянской агиографической литературы, определены особенности и история развития жанра.

3 Պատասխան ի բղոյն Սահակայ..., "Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք", էջ 283-296; Հ. Բարսեղ Սարգիսեան, Քննաղատութիւն ի վերայ բղոյն Մ.Խորենացւոյ առ Սահակ Արծրունի եւ պատկերի Տիրամօրն ի Հոգեաց վանս, "Բազմավէպ", 1887, էջ 97-116; Հ. Յովհաննէս Խայեան, Ս.Աստուածածնի վերափոխումը հայոց բով, նույն տեղում, 1950, էջ 207-216: Հ. Պ.Համեեան, Քննական ակնարկ հայկական վարքաբանութի մը Տիրամօր Վերափոխման մասին, նույն տեղում, 1951, էջ 49-57, 129-134; Հ. Պօղոս Անանեան, Մովսէս Քերթողահայր եւ Մովսէս Խորենացի, նույն տեղում, 1991, էջ 7-24.

4 См. **Мовсес Хоренаци,** История Армении, пер. с древнеарм. яз., введение и примечания Г.**Саркисяна**, Ереван, 1990, II, 86, 91 (далее в тексте).

5 Обнаруженный М. ван Эсбруком текст сирийской редакции Агафангела, в основе которой, как доказывает ученый, должен быть неизвестный армянский текст, доносит другой взгляд: этот текст сообщает о миссионерстве Фаддея в Армении, вносит в повествование новые эпизоды и, кроме того, упоминание некоторых топонимов, например, Беркри, встречающегося также в ИРС, расширяет географическую номенклатуру источника. См. **M. van Esbroeck**, Le résumé siriaque de l'Agathange, "Analecta Bollandiana", t.95, Bruxelles, 1977, pp. 291-358; **Լ.Տեր Պետրոսյան**, Ագաթանգեղոսի ասորական խմբագրություն, «Էջմիածին», 1987, ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89, 1988, Ե-Զ, էջ 44-45, 1989, Դ-Ե, էջ 90-99:

6 Ср. **Н.Адонц**, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, с. 350.

7 Повествуя о мученичестве Фаддея, Хоренаци подчеркивает, что все это рассказано другими (II, 34).

8 **Н.Адонц**, ук. соч., с. 352.

9 См. История Армении **Фавстоса Бузанда**, пер. и комм. М.А.Геворкяна, Ереван, 1953, III, 2,11,12,14.

10 Хоренаци называет источником глав об Авгаре Лабубну (II, 36), упоминает в этой связи Евсевия Кесарийского и Юлия Африкана (II, 10).

11 См. **Լաբուբնեայ դիւանագիր դպրի Եդեսիոյ** Թուղթ Աբգարու, յեղեալ յասորւոյն ի ձեռն Ս. թարգմանչաց, Վենետիկ, 1868:

12 Е.Мещерская приводит ряд доводов, говорящих о сирийском происхождении "Легенды о Протонике" (см. **Е.Н.Мещерская**, Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник, М., 1984, с. 46).

13 **Flavius Josephus**, Antiquitates Judaicae, XX, 2.

14 См. **Г.Мелконян,** Армянская версия сирийской легенды об Абгаре, "Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР", 86, М., 1965, с. 50.

15 **Н.В.Пигулевская,** Ближний Восток. Византия. Славяне, М., 1976, с. 212.

16 „И рассказал он все перед царем Абгаром... и Шхамат, дочерью Мирдата, женой Абгара,, (**Լաբուբնա**, էջ 10; Ср. **Мовсес Хоренаци**, II, 35).

17 **Լաբուբնա**, էջ 11:

18 См. Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք եւ Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Վենետիկ, 1932, էջ 9-25:

19 Верную дешифровку этого топонима, зафиксированного в изданной М. ван Эсбруком сирийской редакции Агафангела, предлагает Г.Мелконян (см. **Հ.Մելքոնյան**, /գրախոս./, "Լրաբեր հասարակական գիտությունների", 1978, 8, էջ 108-111).

20 По этому поводу см. **Մ.Գրիգորեան** /գրախոս./, U.S.Երեմյան, Հայաստանը ըստ Աշխարհացոյցի, "Հանդէս ամսօրեայ", 1964, էջ 118-120.

21 Ср. **Фавстос Бузанд**, III, 10.

22 См. **К.Патканов,** Ванские надписи и значение их для истории Передней Азии, СПб, 1881, с. 98.

23 Ср. **Фавстос Бузанд**, III, 14, см. также V, 26.

24 См. **Հ. Բ.Սարգիսեան**, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը եւ անոր հնութեան նոր ապացոյցները, "Բազմավէպ", 1903, էջ 541-547:

25 См. **Հ. Ներսէս վ. Ակինեան**, Քրիստոնէութեան մուտքը Հայաստան եւ Վրաստան, "Գերի կինը", U. Հռիփսիմէ եւ U.Նունէ (պատմական ուսումնասիրութիւն աղբիւրներու քննութեամբ), Վիեննա, 1949, էջ 163:

26 См. там же, с. 157.

27 См. Матенадаран им. М.Маштоца, рук. 1521, с. 398-403.

28 Ср. **Мовсес Хоренаци**, II, 91; ИРС, с. 302.

29 Такой вариант заглавия вместо традиционного "История дев – спутниц Рипсимэ", ("Мученичество святых Рипсимянских дев", "Жизнеописание святой мученицы Рипсимэ и ее сподвижниц") продиктован контекстом, из которого следует, что Рипсимэ, кроме сестер монастыря, сопровождали также священники.

30 **Мовсес Хоренаци,** I, 32

...պերճք և պայծառք, պղատոնականք իբր եղանել բանք. հեռի ի ստութենէ, և ի որ ինչ ընդդէմ ստութեան:

...изысканным и ясным, подобно платоновским речам, далеким от лжи и исполненным того, что противоречит лжи.

ИРС, с. 297

...ի բազմաց մատենագրաց Յունաց արարեալ քննութիւն և իմացեալ զմիտս ճառից որ հեռի էր ի ստութենէ և ի ճշմարտութեամբ...

(перевод всех пассажей из ИРС см. по тексту)

31 **Мовсес Хоренаци,** I, 6

...կարգեցաք զծննդս երից որդւոցն Նոյի... որում ոչ զոք ընդդիմանալ կարծեմ ի միտս ունողացն. բայց եթէ զճշմարտութեանն որ խորհելով բակել զոճ յառապնդս զճշմարիտ բանս ախորժելով փոփոխել փութացէ:

Мы представили родословие трех сыновей Ноя... Полагаю, что никто из людей мыслящих не станет возражать против этого, разве лишь тот, кто вознамерившись порушить истинный порядок, отдал бы предпочтение легендам перед правдивым словом.

ИРС, с. 297

...կարգեցի քեզ ի գիրս յայամ. որում ոչ զոք կարծեմ ընդդիմանալ ի միտս ունողացն. բայց միայն եթէ որ ստութեան հաճեալ, զոճ պատմութեանս բակել ջանայցէ:

32 П.Ананян полагает, что автор ИРС называет вымышленного автора и неустановленный источник (см. Հ. Պ.Ամանեան, նշվ. աշխ., էջ 9). Г.Алишан (см. Հ. Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, Բ, էջ 76) и Б.Саркисян (см. Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը..., էջ 546) считают "Церковную историю" Давида Римлянина одним из утраченных источников ИРС и "Истории Армении" Агафангела. В обзоре рукописного материала, исследованного в работе над книгой "Дионисий Фракийский и Армянские толкователи" (Изд, 1915, с. XL-XLI), Н.Адонц приводит следующие заглавия одного и того же труда, зафиксированные им в рук. 1736 Венецианской библиотеки: «[Դաւթա Հայոց փիլիսոփայի եւ Փիլիկա Հռոմայեցոց վարդապետի և Հռոմերայ արուեստաւորի եւ Մովսէսի բերթողի խնդիր փափագման մասանց սիրոյ յաղագս վարժողական ումանց», и второе в одной из рукописей Татевского монастыря (Матенадаран им. М.Маштоца рук. 4066): "Քերականութիւնս կոչի Էագրենք, զոգեալ ի Դաւթա փիլիսոփայէ, ի Հռոմայ վարդապետէ, կոչեցեալ անուն [Փ]իլիկ" (с. 1-17). Можно предположить, что упоминание одного и того же имени в столь различных по характеру источниках должно иметь под собой почву.

33 **Мовсес Хоренаци**, III, 67

…այլ զի մի՛ յերկարութիւն ճառիցս լիցի ձանձրութիւն ընթերցողաց՝ այլում տեղւոյ և ժամանակի զայսոսիկ բողոքս…

... но дабы не наскучить читателю длинными речами, мы обратимся к этому в другом месте, за пределами этой книги, там, где...

Мовсес Хоренаци, I, 4

…այլ վասն երկարութեան առաջիկայ գործոյս՝ այլում տեղւոյ և ժամանակի զայսոսիկ բողեալ…

Но из-за продолжительности предстоящей работы мы прерываем наше слово, оставляя все это для другого места и времени.

ИРС, с. 297-298

…զոր կամեցեալ իմ բարգմանել. և ոչ ժամանեցի. մնաց այլում տեղւոյ և կամ իմաստնոյ: Զի ես …սակաւ մի երկրորդեցի ի նոյն գրոցս, զոր բաջ բարտուղարն բողեալ Ագաթանգեղոս, որ և ոչ կարէր զամենայն զբանս և զգործս ի միտսն ծովացուցանել, մնալով և այլոց նս:

34 **Мовсес Хоренаци**, III, 65

Զի և ես այր եմ ծերացեալ և հիւանդոտ և անպարապ ի բարգմանութեանց, և զերագնի միայն խոկացի, ոչ ինչ մարրագունից պարապեալ բանից…

И ведь я – человек престарелый, немощный и непрестанно занятый переводами и думаю лишь о том, чтобы поскорее закончить [этот труд], а не заниматься тщательной отделкой изложения...

Ответ на послание Саака, **с. 284**

Այլ ընդ գովասանական բանիցդ շնորհակալ եմ. և երկիր ոչ պատկանեմ, զի զայր ծեր հնացեալ մեղօք՝ հրեշտակաց նմանացուցեր...

И за похвальные слова твои благодарю и не кланяюсь, ибо меня, мужа престарелого, состарившегося в грехах, сравниваешь с ангелами.

ИРС, с. 297

Զի ես մահկանացու զոլով, ծեր և հիւանդոտ, երկուցեալ ոչ հրեշտակ գոլով…

Авторы ИРС и "Ответа на послание Саака" следуют Мовсесу Хоренаци, и потому приведенные пассажи обнаруживают смысловую и лексическую близость с "Историей Армении", при этом, начало фразы ИРС в большей мере сопоставимо с "Историей Армении", а ее окончание соотносится с "Ответом на послание Саака". Напомним, что "Ответ на послание Саака" предваряет обращение мецената – "Послание князя Саака Арцруни" автору, начинающееся словами "Ангел и служитель..." (см. Թուղթ Սահակայ Արծրունեաց իշխանի առ երանելի վարդապետն Մովսէս Խորենացի, "Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք", էջ 281). Отсюда и вполне уместное в ответном послании замечание "меня... сравниваешь с ангелами". Оговорка же в ИРС ("я не ангел...") выдает первичность "Послания князя Саака Арцруни" и "Ответа на послание Саака" по отношению к ИРС.

35 Ср. Пс. 81, 6; Мрк. 5, 7; Лук. 6, 35.

36 **Мовсес Хоренаци**, II, 67

Յաղագս սորա և համատոհմիցն կարճ ի կարճոյ իմն անցանելով աջող բարտուղարն Տրդատայ Ագաթանգեղոս, փոքր ի շատէ պատմէ…

Рассказав вкратце о нем и его сородичах, Агатангелос, искусный секретарь Трдата, повествует в немногих словах...

ИРС, с. 297-298

…սակաւ մի երկրորդեցի ի նոյն գրոցս, զոր բաջ բարտուղարն բողեալ Ագաթանգեղոս...

37 **Агафангел**, § 837

"Յորում և երանելւոյն Գրիգորի զվարդապետութիւնն իւր ի գործ արկեալ, և ժողովելոցն առ ընդունել բաղցրացուցեալ", "և ծովացուցեալ վարդապետութեանն զխորութիւն, և լցեալ զեղեալ ամենայն հոգևոր բարութեամբ":

Корюн, 16, с. 116

Եւ բազում շնորհագիր մատեանս գիարցն եկեղեցւոյ ստացեալ, ծովացուցանէր զվարդապետութեանն զխորութիւն, և լցեալ զեղոյր ամենայն բարութեամբ:

ИРС, с. 297

…որ և ոչ կարէր զամենայն զբանս և զգործս ի միտսն ծովացուցանել …

…где и блаженный Григор применил свое учение и чтобы сделать его приемлемым для собравшихся усладил и разлил глубину учения, наполнив всеми духовными благами.

Он приобрел много вдохновенных книг отцов церкви, разливал, подобно морю, глубину своего учения и, преисполнившись, рассыпался добродетелями.

Здесь и далее "Житие Маштоца" Корюна в переводе Ш.В.Смбатяна и К.А.Мелик-Оганджаняна, Ереван, 1981. Об источниках Агафангела см. Հ. Յակովբոս Տաշեան, Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ արսրի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրութիւն Ագաթանգեղեայ գրոց, Վիեննա, 1891, в частности, раздел 6.

38 В армянской редакции Истории Агафангела говорится, что Рипсимэ происходила из "венценосного рода" (§ 138), в сирийской – она названа "царской дочерью" (§ 76), упоминания об Августе нет. Для византийских авторов имя Августа, в дни которого по преданию родился Иисус, являлось символом единовластия, имя же Иисуса – победившего единобожия. Христианские авторы, по выражению С.Аверинцева, "очень интенсивно воспринимали этот параллелизм" (см. **С.С.Аверинцев**, Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью, "Из истории культуры Средних веков и Возрождения", М., 1976, с. 21). Родственная связь служительниц Христа – Гаянэ и Рипсимэ с Августом "родоначальником царей" является, вероятно, отражением этой живой для византийцев традиции.

39 **Агафангел**, § 897

"Եւ արդ՝ բանզի ըստ օրինակի գրելոցս առ ի մէնջ՝ ի կատարումն դարձուցաք, ոչ եթէ ինձ համբաւուց տեղեկացեալ և մատենագրեալ զայս կարգեցաք, այլ որոց մեզէն իսկ ականատեսք եղեալ կերպարանացաւ և առքնեբրակաց հոգևորական գործոցն…

Итак, поскольку [мы] подошли к концу изложенного нами по порядку [повествования], [то знайте, что] [мы] установили [все] это не по узнанному и написанному по давней молве, а их облик был явлен мне воочию, и я был сподвижником их деяний.

Корюн, 28, с. 144

Եւ զի ըստ օրինակի գրելոցս առ ի մէնջ հարքն ի կատարումն դարձան՝ ոչ եթէ ի հին համբաւուց տեղեկացեալ և մատենագրեալ զայս կարգեցաք, այլ որոց մեր իսկ ականատես եղեալ կերպարանացան, և առքնեբրակաց հոգևորական գործոցն …

Что отцы скончались именно так, как это описано из того, что мы расположили [все] по порядку и написали не по стародавней молве, а лишь то, что сами воочию видели их облики, присутствовали при исполнении духовных деяний.

ИРС, с. 298

Նախանձ ունելով առաքելական դասուցն, զրէ որպէս տեսութեամբ նորա էին մօտաւգոյնք առ նոսա. որոց ոչ հին համբաւով ի մոռացումն ինչ էին եկեալ գործք նոցա, ընդելեալ կամ յուլացեալ…

Некоторую общность приводимый пассаж обнаруживает и с "Историей" Хоренаци. Оборот հին համբաւով (ИРС, с. 298), аналогичный встречающемуся в "Истории Армении" (I, 14) "զհամբաւս հինս և զգրոյցս նախնականս", очевидно, неслучаен.

40 **Мовсес Хоренаци**, III, 68

…յոլովս փոփոխեն վարդապետս և բազում գիրս, որպէս ասաց ոմն ի հարցն…

... беспрестанно меняют учителей и книги, как то сказал один из отцов.

ИРС с. 298

…Քրիստոսի լինելով մարք, որպէս ասաց ոմն ի հարցն:

41 Симеон называет то же количество (см. Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը…, էջ 546). Армянская редакция Истории Агафангела не сообщает о количестве обительниц монастыря (§ 138).

42 См. также Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը…, էջ 546. В приложении приводим перевод отрывка о Патроникэ из "Послания Авгару" Лабубны (см. Լաբուբնա, էջ 12-17).

43 Ср. Быт. 24, 21-22.

44 **Агафангел,** § 139

...զարմացեալ... ընդ սրանչելատեսիկն տեսիլ...
Изумившись... дивному облику.

ИРС, с. 299

...վասն սրանչելատեսիլ գեղոյն...

45 В Вифлеемскую пещеру, уточняет Г.Алишан (см. Ղ.Ալիշան, Հայապատում, Բ, էջ 77, ծան. 5).

46 Ср. **Мовсес Хоренаци,** I, 10, "... отправляется в землю Араратскую".

47 Ср. **Мовсес Хоренаци,** II, 33, "...ему (Фаддею) выпал жребий быть посланным в армянские области".

48 Ср. "Ответ на послание Саака": "... положили [между собою] просить Мать Господа своего приложить изображение на древе к божественному своему лицу, благословить его, прося Господа сотворить [через него] благо на земле по преставлении Ее; ибо болезнь – проказа сильно свирепствовала на земле..." (Պատասխան ի թղթոյն Սահակայ..., էջ 291).

49 Ср. **Мовсес Хоренаци,** II, 32, "... это послание принес Анан... вместе с изображением лика Спасителя, которое хранится в городе Эдессе и поныне". Мовсес Хоренаци ссылается на Лабубну, описавшего, по его словам, "все деяния [совершенные] в дни Авгара" и следует ему (II, 36).

50 Ср. Ագաթանգեղոս, էջ 30: "И сказал ему царь Авгар... И ныне, где пожелаешь построй церковь для тех, кто уверовал и кто верует в слова твои"; также с. 31: "... и построил Адэ церковь".

51 Ср. **Мовсес Хоренаци,** II, 91.

52 Имеется в виду Агафангел, армянская редакция сообщает: "...с ней пришло более семидесяти человек" (§ 199). Далее: "...вышло с ней из Ромейской страны... более семидесяти человек" (§ 209). Сирийская редакция (§ 77,78) говорит о семидесяти семи.

53 О Евзои упоминает только Симеон: "բողով վերակացու զՀոյի" (Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը..., էջ 546), который следует автору ИРС.

54 **Агафангел,** § 779

Ուր և երևեալ կերպարանեալ դիւացն ի նմանութիւն առն և ձիոյ բազմութեան, կազմութեան զնդի և հետևակազօրու, մկնդատորք և ոտնատորք, առաջի ընթացեալք ի կերպարանս մարդկան նմանութեան, նիզակօք և նշանօք, ի զէն և ի զարդ վառեալք, մեծաւ գոչմամբ գաղաղակ հարեալ՝ փախստեայք յԱնահտական մեհեանն անկանէին, ուստի ընդ հասեալսն մարտ եղեալ կոտէին. նեղս անդր ժամուս բարավէժս բանձրատարափս ի վերոյս ի շինուածոցն ի խոնարհ զմարդկան ցնդէին. զորս և սակաւ մի զարհուրեցուցեալ, զնորահաւատ մարդիկն:
Там и появились преобразившиеся демоны, схожие с множеством коней и воинов, с построившимся легионом и пехотой, копьеносцы и секироносцы, шедшие впереди в человечьем обличьи, с копьями и знаменами, во всеоружии и оснащении, с великими кликами и, подняв крик, обратившись в бегство, попадали в капище Анаит, откуда [они] вступив с преследователями в сражение, бились, осыпая людей с верха строения бессильными стрелами и градом камней, что несколько устрашило новообращенных.
Автор ИРС использует детали описания Агафангела. Владеющие крестом герои ИРС "натолкнулись но сопротивление коней" т.е. демонов в ином обличьи, представших в аналогичном эпизоде у историка в виде коней и всадников, и воинов разных родов войск, и также отступивших.

ИРС, с. 300

...հասեալ անդ առաքելանման քա. հանապիցն և սրբոց կուսանացն, զընդդիմամարտն արգելուին զձիոցն. յորում գայրագնեալ դիւացն՝ դիմեալ ի վերայ խեղխին, ծռէին, պնչատէին զպաշտօնեայս իւրեանց. որ և անդր առաքելանշան բահանայքն հալածեալ զնոսա, և բանդեալ զպաշտամունս նոցա...

55 Такое прочтение диктует текст: յորում բոդոս զիաչն իւր սուրբն Գայիանէ ախոյեան դիւաց՝ որ էր աւազակին (с.300).Однако, сообщение о наделенном силой разбойничьем кресте не просто дополняет, но отчасти вступает в противоречие с известными сюжетами об обретении креста (легенды о Елене и о Протонике) и повествованием самого автора ИРС. Является ли эта неожиданная подробность результатом искажения текста, или этот эпизод проник из устных преданий, продолживших и распространивших популярную историю?

56 Ср. **Фавстос Бузанд,** III, 10.

57 Семейство Ноя состояло из восьми человек. Ср. Быт. 6, 18; 1 Петр. 11, 20; 2 Петр. 6, 18. Этимология основана на отдаленном сходстве топонима Тымнис (Թըմնիս, Թմնիս, Թման) с армянским ութ – восемь.

58 Буквально Армянский гавар. Перекликается с Хайоц-дзор (**Мовсес Хоренаци,** I, 11)

59 Буквально Мускусная гора.

60 Буквально Святая Владычица.

61 Буквально Вороний камень.

62 Ответ на послание Саака, с. 295

...ի վերայ գետոյն մեծի՝ որ կոչի Տիգրիս, հուպ ի բերդն ամուր որ կոչի Կաճգուար, և միւսոյն Ագռաւաց քար, ուստի ջուրք բազումք հոսին ի լերանց ամրոցին թառ գարնանային մասանցն, զան անցանեն ընդ հիմունս տաճարի տիրուհւոյն, և խառնեալ օժանդակեն զգետն մեծ Տիգրիս: Անդ հիմնարկեալ սուրբ առաքեալն զհիմն տաճարի սրբուհւոյն իւրովք իսկ ձեռօքն, շինեալ եկեղեցի փոքրագոյն, և անուանեաց զնա Սուրբ Աստուածածին, և եդ ի նմա զպատկեր տիրուհւոյն...
... над великой рекой, называемой Тигром, близ неприступной крепости Кангуар и другой [крепости] Аграван-Кар (вороня Скала). С гор, где возвышается крепость, в Весеннюю пору несутся потоки вод, которые обтекая основание храма Пресвятой [Девы], соединяются с великою рекой Тигром. Здесь-то святой апостол собственными руками положил основание храму Пресвятой, построил небольшую церковь во имя святой Богородицы и в ней поставил образ Владычицы*.

ИРС, с. 301

Եւ անտի յառաջ անցեալ ուստի հոսի գետն բովանդակ. որ փոքրագոյն չար ջուրքն հոսեալ ի լերանց Կաճգուարայ, որ կոչի Ագռաւաքար. և գարնանային ուղխքն գետացեալ, գան յօժրնդակութիւն գետոյն մեծի, որ կոչի Տիգրիս, հասին ի տեղի մի, և գտին սակաւ ինչ քրիստոնեայս՝ ձևանշան ունելով զպատկեր տիրամօրն...

*Сказание о кресте и Успении Богородицы и об ее образе, написанном евангелистом Иоанном (см. Переводы и статьи **Н.Эмина** по духовной армянской литературе, М., 1897, с. 16).

63 Искажения в тексте мешают осмыслить фразу. Мы следуем оригиналу. Г.Алишан предлагает иное прочтение: "ուր էին սատիկ յոյժ բազմութիւն դիւաց, զոր ասէին Տուն Արամազդայ և Աստղկան, մեհեանք երկու, (որ) յանուն յանախ պաշտամանցն տօն (կամ տուն) կարդային, որ է Պաշատ" (Ղ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 48).

64 **Мовсес Хоренаци,** III, 47

Ուր նշանք աստուածայինք լինէին, որպէս առ սրբովն Գրիգորիս. հալածական լեալ ոչք մարմնաւոր տեսեալք անկանէին ի կողմանս Մարաց:
Здесь явились божественные знамения, как при святом Григоре; изгоняемые демоны в телесном облике устремились в страну маров.

Корюн, 5, с. 88

...յայտնի իսկ բնակչաց գաւառին նշանք մեծամեծք երևէին, կերպակերպ նմանութեամբ դիւացն փախստական լինելով՝ անկանէին ի կողմանս Մարաց:
Жителям гавара того являлись великие знамения: дьяволы во всевозможных образах бежали [оттуда] в края маров.

ИРС с. 302

Եւ ի բազնացն փախուցեալք դևքն անկանէին յերկիրն Մարաց:

65 Симеон пересказывает этот эпизод иначе (см. Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը..., էջ 546).

66 Буквально Пятничные пещеры.

67 Н.Погарян замечает, что дни службы у армян на протяжении времени изменялись. Так в IV и V вв. литургию совершали кроме воскресения также в пятницу. В VI в. пятничная литургия была заменена субботней, затем с XI в. стала ежедневной (см. Նորայր արք. Պողարեան, Շիւագիտութիւն, Նիւ Եորք, 1990, էջ 77). В этом эпизоде Симеон также расходится в деталях с ИРС (см. Հ. Բ.Սարգիսեան, Մ.Խորենացւոյ պատմագրութեան ուսումնասիրութեան ընթացքը..., էջ 546).

68 Ср. **Мовсес Хоренаци,** II, 91.

69 Ср. там же, II, 74, 79.

Елена Джагацпанян

ЗАВЕЩАНИЕ САВВЫ ОСВЯЩЕННОГО

В церковно-богословской литературе под названием "Типик Саввы Освященного" обычно подразумеваются два устава: монастырские правила, которые Савва передал своему преемнику Мелите[1] и которые представляют собой по существу ктиторский устав основанной им Великой лавры (ныне – Мар Саба в Иерусалиме), а также так называемый иерусалимский церковный устав, определяющий последовательность и ход литургических богослужений в течение всего года. Последний, согласно преданию, был записан и дополнен правилами из синайского типика иерусалимским патриархом Софронием после того, как оригинал, якобы составленный Саввой, был утрачен во время нашествия на Палестину персов в 614 г. Затем этот устав будто бы редактировал Иоанн Дамаскин, после чего он попал в Константинополь, где вновь был подвергнут переделкам и затем "вошел во всеобщее церковное употребление"[2].

Устав лавры Саввы Освященного начиная с IX в. получил широкое распространение, став образцом для ктиторских уставов всего Христианского Востока. Историков православного монашества всегда занимал вопрос подлинного текста типика Саввы – тех самых правил, список которых, как сказано в житии основателя Великой лавры, он передал на смертном одре Мелите.

А.Дмитриевскому удалось обнаружить в синайской рукописи N 1096 устав, "обнимающий специально церковно-богослужебные порядки знаменитой лавры св. Саввы Освященного", с точным указанием церквей и святых мест лавры, и что особенно интересно, среди статей общего характера на двух листах был помещен текст упоминаемого Кириллом Скифопольским "Завещания" св. Саввы, правда, с позднейшими дополнениями и изменениями. Это же Завещание А.Дмитриевскому удалось отыскать еще в одной рукописи той же библиотеки – N 531. Текст Завещания был издан им в 1890 г. с подробными комментариями, предисловием и с параллельным русским переводом, который, однако, представляется не совсем точным[3].

Сенсационная находка А.Дмитриевского не осталась вовсе незамеченной: спустя четыре года в "Byzantinische Zeitschrift", была помещена рецензия Э.Куртца, который счел целесообразным перепечатать изданный А.Дмитриевским греческий текст[4]. Еще через пять лет В.Фишер, знакомый лишь с рецензией Э.Куртца, весьма скептически высказался об открытии А.Дмитриевского и в своей статье привел длинный перечень рукописей, содержащих типик Саввы Освященного, переписанный им из каталога В.Гардтхаузена[5], в которых, по его мнению, следовало бы также искать Завещание св. Саввы[6]. В действительности же А.Дмитриевскому – и это явствует из его работы – знаком не только каталог В.Гардтхаузена, но и сами синайские рукописи, которых не видел В.Фишер, а кроме того, подобные же рукописи, содержащие типик лавры св. Саввы, издавна имелись и в русских собраниях греческих рукописей[7].

Интерес к Завещанию Саввы закономерен: основанная им лавра, имеющая полуторатысячелетнюю историю, на протяжении веков являлась одним из известных культурных центров Христианского Востока, благодаря многоэтническому составу ее монашеской общины и стекавшихся туда паломников, авторитету ее основателя, влиянию ее устава на монастырское устройство всей православной церкви. Принимая во внимание и то обстоятельство, что "Труды Киевской духовной академии" практически недоступны для широкого круга специалистов и что существующий перевод содержит много неточностей, считаем необходимым опубликовать новый перевод так называемого Завещания Саввы Освященного.

* * *

ОБРАЗЕЦ, ЗАВЕЩАНИЕ И ЗАКОН ПОЧИТАЕМОЙ ЛАВРЫ СВЯТОГО САВВЫ[8]

Должно соблюдать то, что установлено святым и блаженным отцом нашим Саввой.

Ни в коем случае ни евнуха, ни безбородого не принимать в лавру[9]; женщинам же не позволять входить для молитвы в лавру и даже в метохи, а тем более во вторые ворота великого метоха[10]. Кто же из монахов лавры будет замечен входящим в женский монастырь[11] – за едой и питьем, находящимся в нем или складывающим что-то под предлогом сохранности[12], или стригущимся, или принимающим исповедь, или что́ он пишет женщинам и получает письма, или вообще имеет знакомство с женщинами, или заводит кумовство да будет изгнан из братства не только для христиан, но и для язычников.

Не иметь права ни грузинам[13], ни сирийцам или франкам[14] совершать полную литургию в своих церквах, но, собираясь в них, петь часы и молитвы[15] и читать Апостол и Евангелие на своем языке, и после этого входить в великую церковь[16] и причащаться вместе со всей братией божественных и пречистых животворящих тайн.

На гробе же святого[17] назначенному для этого пресвитеру совершать пролитургию.

Не иметь права вообще никому без необходимости и не по общественной службе выходить из лавры в субботу ввиду предстоящего всенощного бдения, а после бдения пусть [всякий] идет по своей нужде с разрешения настоятеля или екклесиарха.

Если же кто-то отсутствовал, пусть вовсе не будет допущен на предстоящее бдение[18], ибо достаточно ему всей предыдущей недели, чтобы устроить свои дела, и делать это, если возможно, раз в месяц[19].

Удаляющиеся же в пустыню и в них[20] подвизающиеся, если по совету и с благословения настоятеля делают это, пусть получают необходимое им, если же они без разрешения самовольно ушли[21], по возвращении пусть не принимаются [обратно].

А если кто промыслом божьим и по решению патриарха будет избран или в митрополиты, или в епископы, или в игумены в другой монастырь, или в какой-нибудь чин великой церкви, то не иметь ему права на свои кельи в лавре или в метохе, кроме того, ни продать их совсем, ни подарить, но быть им во власти святой обители и другим достойным и нуждающимся братьям передаваться через игумена. Это необходимо соблюдать и в отношении умерших, и без ведома и согласия игумена никому не иметь права оставлять своему ученику собственную келью.

А если бы произошел раздор между некоторыми братьями и злоба дошла бы до рукоприкладства и до того, что они били бы друг друга, то их, если они не помирятся и не пребудут в монашеской любви, как нарушителей спокойствия и чуждых заповеди Христа изгнать, ибо рабу господа не должно ссориться[22], как говорит божественный апостол. Кто же из братьев будет замечен пьяным или поносящим когонибудь, или оскорбляющим, или создающим товарищество или сообщество, то пусть либо исправится, либо будет изгнан. И в отношении службы точно так же: уличенный в воровстве да будет отстранен от службы, приняв ради исправления епитимью и покаяние, и пусть не выходит из своей кельи, кроме как в определенные часы собраний и молитв.

Мы хотим, чтобы желающие безмолвствовать и не приходить в церковь и принимаемые опять же не для совершенного затворничества[23], сходились с прочими только на всенощные бдения. В города же и деревни, для поминаний святых и в прочие странствия не пускаться совсем[24], ибо покой скорее на деле, а не на словах может принести пользу.

Приходящих же из других мест гостей, если некоторые из них сначала хотят побыть в лавре, то, принимая их в течение семи дней, будем давать им приют, если же они из тех, кто живет в городе[25] или часто приходит для поклонения, то довольно для них и трех дней отдыха ввиду множества приходящих всякий раз бедняков[26].

А поскольку вредные демоны имеют обыкновение при избрании игуменов возбуждать раздоры и ссоры между двумя народами, – я говорю о ромеях и сирийцах, – порождающие изнутри соблазн, то мы постановляем: никого из сирийцев в чин игумена не возводить, но в экономы и хранители и на прочие службы мы приказываем и завещаем предпочитать сирийцев как людей способных и предприимчивых в своем отечестве.

Примечания

1 См. **E. Schwartz**, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig, 1939, S. 182, 21-23.

2 См. **K. Krumbacher**, Geschichte der Byzantinische Literatur, München, 1897, SS. 141-142, 316; **H.-G. Beck**, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München, 1959, SS. 252-253, 398; **И.Д.Мансветов**, Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви, М., 1885, с. 175; **А.Дмитриевский,** Киновиальные правила преп. Саввы Освященного, врученные им пред кончиною преемнику своему игумену Мелиту, "Труды Киевской духовной академии", 1890, 1, с. 172-175.

3 См. **А.Дмитриевский**, ук. соч., с. 170-192.

4 См. **Ed. Kurtz,** A.Dmitriyevskij, Die Klosterregeln des hl. Sabbas, "Byzantinische Zeitschrift" (BZ), 1894, 3, SS. 167-170.

5 См. **V.Gardthausen**, Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum, Oxford, 1886.

6 См. **W. Fischer**, Zu dem Typikon des hl. Sabbas, BZ, 1899, 8 (2-3), SS. 306-311.

7 См. **Б.Л.Фонкич,** Греческо-русские культурные связи в XV-XVII вв., М., 1977, с. 13, 17, 18, 155, 161.

8 Заглавие и вступительная фраза, разумеется, являются позднейшим добавлением. "Св. Савва не мог себя самого называть святым и даже блаженным", – замечает А.Дмитриевский (ук. соч., с. 190), а также "богоносным", как в рукописи N 531 (там же, с. 178, N 1).

9 Этого правила, завещанного Евфимием, Савва придерживался в своей лавре и велел соблюдать его игуменам других лавр (см. **E.Schwartz,** op. cit., SS. 91, 25; 113, 24; 114, 1. 11; 171, 12; 224, 27; **А.Дмитриевский**, ук.соч., с. 178).

10 Метох – монастырское подворье, земельный участок с постройками, странноприимный дом или другое богоугодное заведение, принадлежащее лавре или монастырю. Под великим метохом, как полагает А.Дмитриевский, подразумевалось иерусалимское подворье лавры с церковью архангелов Михаила и Гавриила (ук. соч., с. 178-179).

11 А.Дмитриевский почему-то переводит γυναικείῳ μοναστηρίῳ как "монастырский гинекон" (там же, с. 179).

12 ἐναποτιθέμενος τι προφάσει φιλακῆς А.Дмитриевский переводит "под предлогом охраны" (там же).

13 В примечании на с. 180-181 А.Дмитриевский пишет: "О грузинах в биографии св. Саввы не упоминается, но буквально то же самое говорится об армянах"; ср.: **E.Schwartz,** op. cit., SS. 117-118. По мнению А.Дмитриевского, замена произошла в IX в., когда в лавре появились православные грузины. Армяне же к тому времени давно уже считались еретиками.

14 "Франки", разумеется могли появиться только после великой схизмы, в XI в. В рукописи XV в. (N 531) они не упоминаются (**А.Дмитриевский**, ук. соч., с. 182, 190), поэтому можно предположить, что ее протографом был список более древний, чем рукопись N 1096, которую А Дмитриевский датирует XII в.

15 Здесь в оригинале стоит слово τυπικά, которое А.Дмитриевский переводит "изобразительные" (там же, с. 181).

16 Великая лаврская церковь Богородицы (**E.Schwartz,** op. cit., SS. 117, 6; 208, 25; 209,1).

17 Позднейшая вставка. Могила св. Саввы находилась в Великой лавре между двумя церквами – Богородицы и Богозданной (там же, с. 184, 6-8).

18 А.Дмитриевский, на наш взгляд, неверно поняв контекст, переводит эту фразу так: "Не бывшему же на очередном бдении пусть ничто не принимается в извинение" (Ср. **E.Schwartz**, op. cit. S. 118, 17-20).

19 Имеется ввиду – выходить из лавры. Об этом говорится и в житии Саввы (там же, с. 102, 13-15).

20 οἱ ἐναυτταῖς – непонятно, что отмечает и Э.Куртц (**E.Kurtz,** op. cit., S. 169).

21 Λαμβανέτωσαν τὰς χρείας αὐτῶν А.Дмитриевский переводит "пусть принимаются со своими нуждами", а ἐζ ἰδιορυθμίας – "из желания жить на свободе" (ук. соч., с. 183).

22 II Тимоф. 2,24.

23 А.Дмитриевский при переводе пропустил отрицательную частицу μήτε "относительно принимаемых опять для совершенного затвора". Тогда получается, что "совершенные затворники" должны еженедельно присутствовать на всенощных (ср. ук. соч., с. 195).

24 А.Дмитриевский (с. 185) переводит иначе: "Относительно же живущих по городам и деревням, в дни памяти святых и прочие праздники быть в совершенном покое", – на наш взгляд, неточно.

25 Имеется в виду Иерусалим (там же, с. 186).

26 А.Дмитриевский, как отмечает и Э.Куртц (op. cit., S. 170), неверно поставив запятую в греческом тексте, переводит довольно странно: "Если же гости из живущих в городе, или из окрестностей и явились на поклонение, то довольно для них и трех дней, очищение [гостиниц необходимо] в виду множества, ежедневно приходящих бедняков" (**А.Дмитриевский**, ук. соч., с. 196).

Ольга Вартазарян

ЛЕГЕНДА О ФИЛОНЕ-ХРИСТИАНИНЕ В АРМЯНСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Основу для документальной биографии Филона Александрийского составляют, как известно, его собственные сообщения, а также сведения, содержащиеся в трудах его младшего современника Иосифа Флавия[1]. Собственно, она сводится к двум фактам: Филон происходил из чрезвычайно богатой и влиятельной семьи александрийских евреев, и в 39-40 гг., пытаясь спасти соплеменников от погромов, возглавлял делегацию к императору Гаю Калигуле, но миссия оказалась безуспешной. За исключением этих двух фактов все прочие суждения исследователей о жизни и личности Филона Александрийского представляют собой всего лишь более или менее правдоподобные предположения. Христианская же традиция распорядилась этим персонажем и вовсе по-своему: с какого-то момента имя Филона, отделившись от конкретного исторического лица, превращается в условное обозначение для обобщенной фигуры еврейского мудреца, которому привелось войти в христианскую традицию то ли в качестве собеседника и, впоследствии, крестника апостолов, то ли в качестве первого историка церкви, экзегета и даже автора "Книги Премудрости", то ли в качестве истинного вдохновителя таких еретиков, как Арий и Павел Самосатский[2].

Первые штрихи легенды о Филоне обнаруживаются, как известно, в "Церковной истории" Евсевия Кесарийского. С переводом этого памятника с сирийского на армянский соответствующие пассажи[3] становятся одной из наиболее активных составляющих "саги о Филоне", бытовавшей на армянской почве.

Легендарную составляющую в неявном виде содержит и "Хроника" Евсевия, также довольно рано переведенная на армянский. Здесь под 203 Олимпиадой читаем[4]: Փիղոն Աղէքսանդրացի այր բանիբուն ճանաչէր:

Однако выше в той же графе обнаруживается следующая запись:

Երուսաղէմացւոց առաջին եպիսկոպոս յառաքելոցն առնու ձեռնադրութիւն Յակովբոս եղբայր Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի:

В рубрике 204-й Олимпиады регистрируется[5]:

Փիղոն ի մատենին՝ զոր ինքն առ Փղակոս գրեաց՝ պատմէ. թանզի ինք իսկ անդ էր, մինչդեռ այն իրք կատարէին. եւ հրեշտակութեան պատգամ առ յանձն տանել առ Գայիոս:

И из событий христианской истории:

Տիբերիոս մահ սպառնացաւ՝ որք զքրիստոնէից չարախօսեացեն, եւ պատմէ Տրդեղիանոս (т.е. Տերտուղիանոս – О.В.) Հռոմայեցի:

Պիղատոս զքրիստոնէից կրօնից զգացոյց Տիբերի. եւ նա սինկղիտոսացն, եւ մօրն իւրում Յեմենեայ:

Պետրոսի առաքելոյ նախ զԱնտիոքացւոց եկեղեցին հաստատեալ՝ ի Հռոմայեցւոց քաղաքն երթայ. եւ անդ զաւետարանն քարոզէ. եւ կայ անդ առաջնորդ եկեղեցւոյն ամս քսան /եւ հինգ/ (курсив наш – О.В.):

Первое сообщение "Хроники" приобретает особый оттенок в свете некоторых апокрифических источников: так, в преамбуле к так называемым "Канонам Маруты Майферкатского" упоминается какое-то "Письмо Филона к Иакову, брату Господню" – судя по контексту, это либо сам трактат "О жизни созерцательной", либо его несохранившаяся эпистолярная обработка[7]. В предисловии к одному из вариантов "Письма Пилата к Тиберию"[8], Филон и Иаков также сводятся в одну хронологическую графу:

Ի ժամանակս Տիբերեայ կայսեր, եղեւ փրկարար կենսաբեր չարչարանքն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Ի սորա ի հնգետասաներորդ ամին, գայ ի մկրտութիւն Քրիստոս՝ ի Յորդանան, երեսուն ամաց. եւ ի վեշտասաներորդ ամին՝ զլխատեցաւ Սկրտիչն Յովհաննէս. եւ յութուտասաներորդ ամին խաչեցաւ Քրիստոս. եւ ի յիննուտասներորդ ամին քարկոծեցին զՍտեփանոս. եւ ի նոյն ամի ընդրեցաւ Պաւղոս յառաքելութիւն: Եւ էր յԵրուսաղէմ՝ Յակոբոս եղբայր Տեառն. եւ ի նոյն ժամանակս է Յուսեպոս պատմագիր եւ Փիլոն ժամանակագիր:

В армянской историографической традиции сообщение апокрифа повторяет только анонимный хронист VII в.[6]; в целом же линия "Филон – Иаков" продолжения, кажется, не получила. Запись Евсевия, относящаяся к 203-й Олимпиаде, копируется и в целом весьма зависимым от Евсевиевой "Хроники" Самуэлом Анеци[9]. Товма Арцруни знаком с легендой по "Церковной истории" Евсевия[10]. В целом эту же версию излагает одна из редакций переведенной на армянский "Хронографии" Михаила Сирийца[11].

Таким образом, в литературной традиции легенда о Филоне присутствовала преимущественно благодаря переводным источникам, – оригинальные армянские авторы не уделяли ей особого внимания. В отличие от них эту тему подробно разрабатывали школьные герменевты XII-XIII вв. Мы располагаем группой так называемых պատճառ[12] – вступительных лекций к аудиторным объяснительным чтениям, в которых, в числе прочих сведений о схолируемых произведениях (время, обстоятельства и собственно побудительная причина создания того или иного труда, его тема и структура, порядок произведений, принятый для чтений в данном цикле, их дидактическая ценность и т.д.[13]) непременно излагается и биография, а точнее сказать – житие комментируемого автора. Вероятно, самым ранним[14] такого рода повествованием о Филоне следует считать начало պատճառ в рукописи N 5254 Матенадарана 1280 г. (Аноним А) в которой, помимо прочего, автор дает схему построения подобной биографической справки. Она в общих чертах близка к схеме энкомия, рекомендованной в "Книге хрий"[15]: происхождение (местность и род), воспитание и образование, деяния, добродетели душевные и телесные, внешние, социальные достижения (богатство, успех и т.д.). В случае с Филоном, т.е. в условиях отсутствия большей части необходимых сведений, соответствующие пункты заполняются подручным материалом. Так, в рубрике происхождения, за неимением конкретной генеалогии, составитель пускается в рассуждение на более общую тему – о колене Израилевом, к которому принадлежал Филон, затем так же обобщенно говорит о его образованности – еврейской и эллинской, а также о духовном даре, о мудрости и добродетельной жизни, и наконец – о загадочной должности "управителя" Александрии[16]. В разделе деяний фигурирует все то же посольство к Калигуле, и источником здесь является все тот же Евсевий. Однако в эту традиционную схему включается и "агиографическая" составляющая: отношение Филона с апостолами, его крещение и связь с первохристианской общиной Египта, которую он и описал, якобы, в своих "Терапевтах".

(119ա) Սկիզբն եւ պատճառ գրոց զոր արարեալ է բազմախորհուրդ ամենիմաստ սքանչելին Փիլոն:

Առաջին Նախախնամութեան: Աւգնեա Յիսուս Քրիստոս

Առաջիկայ մեզ առ ի գիտել վասն Փիլոնի զու՞ստն եւ զու՞րն եւ զո՞րպէսն եւ թէ ուստի՞ եկն այս յԱղեքսանդր քաղաքի բնակէր: Եւ էր յորդոց գերութեան՝ եթէ յայնց որ ի Նաբուգոդոնոսորայն. զի թէպէտ ի Կիւրոսէ արձակեալ եւ յայլոց պալարակապ երիւարաւք եւ հովանոցաւք դարձան յԵրուսաղեմ, սակայն բազումք որ ստացեալ էին հայրենիս՝ ոչ դառնան, եւ թէ յաւերածոյ Աստիոքու, զի ցան եւ ցիր եղեն ընդ ամենայն ազգս, որպէս ուսանիմք ի Գործոց առաքելոցն. զի ասէ ի Պենտակոստէին աւուր, զի ժողովեալ էին յամենայն ազգաց:

Եւ էր սա վարժ եւ կիրթ Հնոց Կտակարանացն եւ արտաքին փիլիսոփայութեան, այլեւ ունէր շնորհ իմն հոգեւորական, // (119բ) քանզի անզեղջ է Աստուած ի ձիրս՝ զի թէպէտ մեղաւ մարդկութիւնս, ոչ երբէք զբնականս, եւ յանցանէն Իսրայէղի՝ ոչ զպարգեւականսն:

Էր սա յաւուրս տնաւրէնութեան Փրկչին՝ յիշէ վասն սորա Եւսեբի ի Դպրութեան Եկեղեցոյ. բազաւոր Գայիոս հրաման ետ հալածել զՀրեայսն յիշխանութենէ Հռոմայեցոցն, եւ սա, զի յաղագս բարիաւք վարուցն եւ սքանչելի իմաստից կարգեալ քաղաքի մատակարար, առաքեցաւ հրեշտակութեամբ ի Հռոմ, եւ զի ոչ եղեւ ընկալեալ ի թագաւորէն, ասէ. Գայիոս ցասուցեալ է ընդ մեզ, սակայն Աստուած հաշտի ընդ մեզ: Եւ մինչ զառաջին եհաս Պետրոսի Հռոմ, անդ պատահեաց նմա եւ ոչ հաւանե[ա]լ ասէ յաճախ խաւսեցաւն, ապա ասէ. Թէ նա է գուշակեալն ի մարգարէիցն, որում ես ակն ունիմ, ընդէ՞ր եւ զիս ոչ կոչեաց: Արդ զոր ինչ արասցէ Մովսիսի աւրինադրի, արասցէ եւ Փիլոնի աւրինապահի: Ասէ վասն սմա Պռոխորոս[18], թէ մինչ յաքսորս էր Յոհաննէս, պատահեաց ի Ջահաւոր քաղաքի դպիր մի Փիլեոն անուն: Եհարց զՅոհաննէս եւ ասէ. Ջի՞նչ է սէր, եւ նա ասէ. Աստուած: Եւ արդ, ասէ, զի ցերեակ եղէ ի տուն իմ, եւ կերիցու՛ք հաց ի միասին, եւ արասցու՛ք սէր, եւ բնակեսցէ Աստուած ի մե[ն]ջ: Եւ յայլում աւուր, մինչ անցանէր ընդ նոյն տեղի, ետես // (120ա) զսայ անկեալ ի հիւանդութիւն, ընկալեալ զաղաչանս աշակերտի նորա, յարոյց զնայ: Մտեալ դարձեալ ի տուն նորա՝ մաքրեաց զկին նորա, զի բորոտ էր: Յայնժամ հաւատացեալ մկրտեցան նորա:

Յիշատակէ եւ Պաւղոս Տարսոնացի (т.е. Տարաւնացի – О.В.) եւ ասէ զսա աշակերտ առաքելոյն Պաւղոսի: Ցոյց եւս տան ոմանք, թէ վասն սորա գրոց ասէ առ Տիմոթէոս. զՓիլոնն թողի ի Տրովադա, բերցե՛ս ընդ քեզ[19]:

Իսկ թէ ասիցէ ոք՝ ընդէ՞ր ոչ յիշէր վասն Քրիստոսի, այս է, զի ասացած էր գրեանն, քանզի ի ծերութեան հաւատաց, ի գիրս Ելիցն յիշէ մարգարէաբար երկիցս, որպէս Երեմիա եւ Դանիէլ:

И далее, перечислив произведения Филона, входящие в армянский канон, составитель "причины" заключает:

(120բ) Ասի վասն սորա թէ Ղեւտացի էր ազգաւ[20]:

С некоторыми изменениями то же повторяется в зачине к "Терапевтам":

(124բ) Այս եւթներորդ շարադրութիւն Փիլոնի իմաստնոյ, վերջին ըստ կարգի այլոցն: Ոչ առեալ է սա ի Հին կտակարանացն, այլ յարանց անմարմնապէս վարեցելոց *առն* (առեա՞լ – О.В.) պատճառս գովել զմաքրութիւնս նոցա, յոլովս բնախաւսէ յարժանաւոր կեանս նոցա:

Բայց թէ ո՞յք ուստե՞ք էին նոքա: Յերուսաղէմէ Հրէից հաւատացեալքն, որպէս ընթերնու սկիզբն Հարցողաց գրոցն. որք իջեալ յԵրուսաղեմէ բնակեցին անդ՝ ոմանք յանապատս եւ ի Սինայ լեառն, եւ կէսք ի Թեբասու լինէին յանապատսն: Բայց բազումքն գրեաթէ եւ հասարակն ի վերոյ Աղեքսանդր եւ շուրջ զնովն, որպէս ի սոյն գիր ուսանիմք զբնախաւսելն վասն ծովուն: Եւ սա զի յԱղեքսանդր բնակէր, մերձ գոլով եւ ազգային, տեղեակ էր ամենայնի վարուց նոցա: Բայց ասացաւ եւ այս աւրինակ, թէ առաքեալն Պետրոս զառաջինն երթալն ի Հռոմ ճանապարհ ընդ Աղեքսանդր առնէր եւ անդ պատահեալ Փիլոնի՝ խաւսեցան ընդ միմեանս, եւ նա ոչ հաւանէր, գեղջուկ համարելով զառաքեալն: Որում պատասխանեալ ասէ. Մեք սքանչելիս գործել ուսաք եւ ոչ պաճուճեալ բանս անաւգուտս[21]: Եւ նայ ասէ. Կամ ունելով ժամանակս ութսուն ամ, եւ այժմ ո՛չ է ինձ արժանի աւրինափոխս լինել: Զոր ինչ առնելոց // (125ա) է Աստուած Մովսիսի, արասցէ Փիլոնի աւրինապահի նորայ: Արդ, եթէ անդ եւ եթէ ի Հռոմ ստոյգ պատահեցաւ նմա, քանզի անդէպ է երթողին ի Հռոմ յԱղեքսանդր իջանել: Ասեն վասն սորա, թէ յետոյ մկրտեալ ի Յոհաննէ չոգաւ միաբանեաց ընդ հաւատացեալսն, քանզի եւ ոչ նոքա ամենեւին հրաժարեալք էին յաւրինացն, այլ էր ինչ զոր ունէին զաւգտակարսն եւ զհարկաւորսն, եւ ի հաւանիլն ամենայնի գովէ զնոսա անուանելով Հսսեայս, այսինքն հրաժարեալք յաշխարհէ:

Составляющие этого рассказа о Филоне по-отдельности в основном известны – это Евсевиево упоминание о встрече Филона, и именно Филона Александрийского с апостолом Петром, и все, что связано с египетской общиной, с одной стороны, и, с другой стороны, рассказ Псевдо-Прохора о крещении совсем другого Филона, малоазийского книжника. Новым является сам факт компоновки этих двух элементов в последовательное повествование об одном историческом лице. Еще одна новая деталь – это несколько более подробная сцена *беседы* Филона с Петром. При всем том, что эта беседа содержит весьма прозрачные евангельские аллюзии, она производит вполне целостное впечатление, – в сущности, здесь можно предполагать как собственное мифотворчество армянских учителей, так и влияние неизвестного апокрифа[22].

Впоследствие этой же конструкцией воспользуются составители двух других պատճառ к произведениям Филона: Аноним Б и Давид Кобайреци, պատճառ которого сохранилась в двух редакциях: пространной (Փիլոնի այնոցիկ, որ ի Լիմնութեան խնդրոց եւ լուծմանց, ասացեալ սկիզբն միահամուռ եւրթանց գրոցն Դաւթի վարդապետի Քոբերեցոյ) и краткой (Պատճառ Փիլոնի)[23]. Поскольку мы имеем дело с лекцией (или, с другой стороны, с риторическим упражнением), можно думать, что в устной школьной традиции легенда о Филоне была распространена гораздо больше, чем это могут показать письменные источники.

Примечания

1 См. **Philo**, In Flaccum, Legatio ad Gaium; **Flavius Josephus**, Antiquitates Judaiorum, XVIII 159-160, 257-260, XIX 276-277, XX 100, Bellum Judaicum, II 220, 309, 492-498, V 45-46, 205, VI 237.

2 См. **J.E.Bruns**, Philo Christianus: The Debris of a Legend, «Harvard Theological Review», 973, 66, pp. 141-145.

3 См. **Eusebius**, Historia Ecclesiastica II, 4, 5, 6, 17, 18; Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն Եկեղեցւոյ, յեղեալ յասորւոյն ի հայս, պարզաբանեալ նոր բարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Ագրահամ վ. Տարեան, Վենետիկ, 1877, էջ 83-87, 107-117.

4 Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացւոյ Ժամանակագրութիւն երկմասնեայ, աշխ. Հ. Մկրտիչ վ. Միսիթարեան Ալգերեանց, մասն Բ, Քրոնիկոն Կանոն, Վենետիկ, 1818, էջ 266.

5 Там же, с. 266-268.

6 См. The Canons ascribed to Maruta of Maipherqat and related sources, translated by Arthur Vöbus, «Corpus Scriptorium Cristianorum Orientalium», vol. 440, Scr.Syri 192, 1982, pp. 9-10.

7 Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց, Բ. Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, հրատ. Հ. Եսայի Տայեցի, Վենետիկ, 1898, էջ 379.

8 См. Անանուն, ժամանակագրութիւն, խմբագիր յորինեալ չէ դարու ի հնագոյն ժամանակագրաց և հրատարակեալ ներածութեամբ և բազատութեամբք [Հ. Բ.Սարգիսեան]. Վենետիկ, 1904, էջ 37, ծան. 1.

9 См. **Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք** ի գրոց պատմագրաց յաղագս Դիւտի ժամանակաց անցելոց միւչեւ ի ներկայս, ծայրաբաղ արարեալ, յառաջարանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով եւ ծանօթութիւններով Ա.Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 54. Между тем Мхитар Айриванеци выбирает Филону другую пару: "34. Խաչի Յիսուս յԵրուսաղէմ՝ վասն մարդկան: Փիլոն իմաստասէր եւ Գալիանոս բժիշկ" (**Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեաց Ս.Էմին, Մոսկվա**, 1860, էջ 44).

10 См. **Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց**, աշխ. Ք.Պատկանեան, Թիֆլիս, 1917, էջ 45-46.

11 См. Տեառն **Միքայելի Պատրիարգի Ասորւոյ Ժամանակագրութիւն**, Երուսաղէմ, 1870, էջ 127.

12 К сожалению, объем настоящей статьи не позволяет представить их описание. Текст полного собрания Պատճառք գրոց Փիլոնի будет опубликован в ближайшее время в приложении к нашей диссертации.

13 Как нетрудно заметить, этот этап схолирования по своей структуре и жанровым характеристикам в точности соответствует античному и раннесредневековому жанру ὑπόθεσις (лат. argumentum). О существовании аналогичной формы в сирийской комментаторской литературе см. **E. Riad**, Studies in the Syriac Preface, Studia Semitica Upsaliensia, Uppsala, 1988, pp.159, 162-163, 172, 182. Армянский термин, определяющий этот жанр, "причина", мог возникнуть как прямо из греческого, одно из значений которого – "предлог, повод" – могло послужить отправной точкой для подобного семантического развития (именно так переводится, между прочим, слово ὑπόθεσις в одном из пассажей Афтония, – Գիրք պիտոյից, աշխ. Գ.Մուրադեանի, Երեւան, 1993, էջ 290), так и опосредованно, в результате калькирования сирийского обозначения этого типа предисловий. Другой армянский термин, употребляемый для обозначения не целостных лекций, но отдельных частей պատճառ, предпосланных дошедшим до нас схолиям – նախադրութիւն – представляет собой, вероятно, кальку греческого термина πρόθεσις ("намерение"), которым обозначалась одна из прелиминарий, т.е. один из обязательных пунктов (греч. κεφάλαιον) в схеме "введений" к чтениям философских текстов у неоплатоников (см. E.**Riad**, op. cit., pp. 40, 45, 65).

14 Цитируемое в պատճառ письмо Погоса Таронаци к Теофисту (см. выше) составлено в 1101 г. Следовательно, данная версия պատճառ должна была быть составлена не ранее первой трети XII в.

15 См. Գիրք պիտոյից, էջ 95.

16 Строго говоря, "правителем города". Возможно, что составитель "причины" спроецировал на Филона сообщение Иосифа Флавия о племяннике философа, Тиберии Юлии Александре (Bellum Judaicum, II 492).

17 Ср. արք տգետք եւ առանց դպրութեան (Գործք Դ 13).

18 Речь идет о "Деяниях Иоанна" Псевдо-Прохора, в одном из эпизодов которого повествуется об обращении в христианство "законника" Филеона (Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց, Գ. Անկանոն գիրք Առաքելականք, հրատ. Հ. Քեռոլբէ Չրաբեան, Վենետիկ, 1904, էջ 262-263).

19 "Ասէ Փիլոն *աշակերտի Պօղոսի* առաքելոյն ի մնկնութիւն Եղիցն...", Երանելոյ Պօղոսի Սուրբ վարդապետի Հայոց իմաստասիրի Տարօնոյ ասացեալ ընդդէմ ժողովոյն Քաղկեդոնի: Գիրք ժողովոյ ընդդէմ երկաբնակաց, արարեալ սրբազան վարդապետաց, Նոր Ջուղա, 1688, էջ 418: Թուղթ երանելոյն Պօղոսի Տարօնացոյ Յաղթող Ախոյեան Վարդապետի ընդդէմ Թեոփիստեայ հոռոմ Փիլիսփայիճ, [1753], էջ 202. Если у Погоса Таронаци не было более серьезных оснований, то и он, вероятно, стал жертвой недоразумения, поняв փիլոն армянского текста (Բ Տիմ. Դ 13) как имя собственное, а не как "фелонь"(греч. φαιλόνη – род плаща).

20 Ср. **Hieronimus**, De viris illustribus, 11,1; **Photius**, Bibliotheca, cod. 104., и др. В целом рассуждение армянских схолиастов о колене Израилевом, из которого происходил Филон, вероятнее всего вызвано не совсем понятным по своему назначению замечанием Евсевия о том, что Филон "родом исконный еврей" (τὸ μὲν οὖν γένος ἀνέκαθεν Ἑβραῖος ἦν, Historia Ecclesiastica, II, 4.2); в армянском переводе фраза звучит иначе: այլ էր ինա երեւելի. յազգէ հեբրայեցի (Պատմութիւն եկեղեցւոյ, էջ 84).

21 Ср. Ա Կոր. Բ 14. եւ բանն իմ եւ բարոզութիւն ոչ պատիր բանիւք իմաստութեան, այլ արդեամբ հոգւոյն եւ զօրութեամբ... Похожую реплику см. и в беседе Иоанна с Филеоном в "Деяниях Иоанна": Եւ ասէ զնա Յոհաննէս. Փիլէոն, ո՛չ է պիտոյ աստուածական պատուիրանացն շատաբանութիւն, այլ սիրտ սուրբ եւ հաւատ ուղիղ (Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց, Գ. Անկանոն գիրք Առաքելականք, էջ 262).

22 J.E.Bruns (op. cit., p. 144) предполагает, что источником легенды о Филоне для Евсевия послужил Гегесипп (во всяком случае, именно на него опирался Евсевий в повествовании об Иакове брате Господнем, H.E. II, 23, 4-18). Насколько нам известно, никаких следов утраченного сочинения этого автора в армянской традиции до настоящего времени не обнаружено. Однако не исключено, что местные церковные предания, которые собирал Гегесипп, могли распространяться и сохраняться в других традициях и каким-нибудь иным, к примеру, устным путем.

23 Фрагмент именно этой редакции опубликовал первоиздатель армянского Филона М.Авгерян под заголовком Բան բարգմանչի կամ մեկնչի եղեալ ի սկիզբն գրոց Փիլոնի Յաղագս Նախախնամութեան (Փիլոնի Եբրայեցւոյ Բանք երեք չեւ ի լոյս ընծայեալք, աշխ. Հ. Սկրտիչ վ. Մխիթարեան Ալգերեանց, Վենետիկ, 1822, էջ VII-IX).

Peter Halfter
(Marbach – Neckar)

DIE BESCHREIBUNG DES ARMENISCHEN KÖNIGREICHES KILIKIEN DURCH DEN HILDESHEIMER DOMHERREN WILBRAND VON OLDENBURG

Die Erforschung der armenischen Geschichte wird von einer eigenen Disziplin betrieben: Der Wissenschaft vom christlichen Orient. Sie verlangt von ihren Schülern eine Fülle von philologischen Kenntnissen, so daß Außenstehende (zu denen sich der Autor der vorliegenden Studie zählt) -so scheint es- nicht viel zu ihrer Erweiterung beitragen können. Aber diese Einschränkung gilt nicht für alle Epochen der armenischen Geschichte. Der Zeitabschnitt, in dem sich armenische Adlige in Kilikien niederließen und dort schließlich ein Königreich gründeten, präsentiert sich nicht ganz so abgeriegelt, denn diese Zeit ist sehr eng mit der Geschichte der Kreuzzüge verknüpft. Über Kilikien berichten auch einige Quellen des lateinischen Mittelalters. Unter ihnen sind drei Darstellungen erhalten geblieben, die das Königreich Armenisch-Kilikien und die Sitten und Gebräuche der in ihm lebenden Menschen beschreiben: Aufzufinden sind sie in den Werken Wilbrands von Oldenburg[1], Marco Polos[2] und Burchards von Monte Sion[3]. Die Schilderung Wilbrands von Oldenburg gilt dabei als die ausführlichste und lebendigste. Autoren, die sich der Siedlungsgeographie und der Erforschung mittelalterlicher Befestigungsanlagen in Kilikien widmeten, haben immer wieder seinen Text herangezogen, um Nachrichten über bestimmte Orte zu erhalten oder um Bauwerke zu identifizieren[4]. Das Ziel dieser Studie ist es ihre Ergebnisse zusammenzufassen und darüber hinaus die Darstellung Wilbrands in ihrer Bedeutung für die Gesamterscheinung des kilikischen Königreiches zu würdigen. Ebenso wird auf zeittypische und individuelle Züge Wilbrands hingewiesen.

Zuerst zur Person und dem Leben des Verfassers: Wilbrand entstammte dem Hause der Grafen von Oldenburg-Wildeshausen, als jüngerer Sohn der Familie war er für den geistlichen Stand bestimmt worden[5]. Neben anderen kirchlichen Ämtern[6], die er innehatte, gehörte er dem Domstift in Hildesheim an, dessen Mitgliedern er das Itinerar über seine Pilgerfahrt ins Heilige Land widmete[7]. In den Jahren 1211/1212 besuchte er im diplomatischen Auftrag und als Pilger die östlichen Mittelmeerländer. Seit 1218 leitete er das Hildesheimer Stift als Propst[8]. Daneben war er oft im Dienste von Kaiser Friedrich II. und dem Reich tätig, und er muß noch ein zweites Mal als Pilger im heiligen Land geweilt haben, vielleicht als Teilnehmer des Kreuzzuges gegen Damiette. Seine häufige Abwesenheit gefiel den Domherren gar nicht. Sie klagten gegen ihn wegen der dadurch entstandenen finanziellen Einbußen[9].

Im Jahre 1225 wählte ihn das Domkapitel von Paderborn zum Bischof in dieser Diözese[10]. Für kurze Zeit (1226-1227) verwaltete er zusätzlich als Administrator die Bistümer Osnabrück und Münster. Er beschloß sein Leben als Bischof von Utrecht, wo er die Kathedra von 1227-1233 besetzt hielt. Die Zeit seines Episkopates war erfüllt von Kämpfen

gegen die aufständischen Drenther Bauern, worüber ein anonymer Stiftsgeistlicher in Wilbrands Auftrag einen Bericht verfasst hat[11]. Obwohl seine Amtszeit nicht lange dauerte, es ihm auch nicht gelang in Drenthe Ruhe und Frieden im Sinne seiner Kirche wiederherzustellen, gilt er doch als einer der bedeutendsten Bischöfe von Utrecht. Innerhalb seines Herrschaftbereiches förderte er das Städtewesen, gründete oder erbaute er Klöster. Erst in neuerer Zeit wurde seine Bedeutung als Auftraggeber bedeutender sakraler Kunstwerke gewürdigt[12]. So sieht man in ihm den Stifter der bronzenen Taufbecken in den Domen von Hildesheim, Osnabrück, und in den Kirchen Twistringen und Oesede.

Während ihm seine Tätigkeit einen festen Platz in der Kirchen- und Kunstgeschichte des deutschen Nordens und der Niederlande sichert, hebt ihn aber die bereits erwähnte erste Orientreise weit über den landesgeschichtlichen Rahmen hinaus. Über sie verfasste er ein *libellum*, wahrscheinlich um die Mitbrüder im Hildesheimer Domkapitel über seine Erlebnisse und Eindrücke zu unterrichten. Mit diesem *Itinerarium in quo agitur de situ terre sancte* hat sich Wilbrand einen gewichtigen Namen in der mittellateinischen Reiseliteratur gemacht. In ihm ist die Schilderung des Königreiches Kilikien enthalten. Zum literarisch-kulturgeschichtlichen Wert des Büchleins kommt noch seine geschichtliche Bedeutung. Wilbrand war in offiziellem Auftrag unterwegs, als Mitglied einer Gesandtschaft, die Kaiser Otto IV. in die Levante geschickt hatte, sollten er und seine Gefährten den geplanten, aber geheimgehaltenen Kreuzzug des Kaisers auf dem Wege der Diplomatie und der militärischen Erkundung vorbereiten. Bernd Ulrich Hucker nimmt an, daß das *libellum* die Kurzfassung eines verloren gegangenen diplomatisch-militärischen Berichts für den Auftraggeber, Kaiser Otto IV., war[13]. Und in der Tat, manche Partien des *Itinerarium* lesen sich so, als ob Wilbrand Kilikien unter dem Blickpunkt einer noch zu planenden militärischen Operation gesehen habe. Wilbrand gehörte also zu den nicht wenigen hohen Geistlichen seiner Zeit, die über beachtliche militärische Kenntnisse verfügten[14]. Zur Vorbereitung des Unternehmens und aus anderen Gründen besuchte die Delegation die Kreuzfahrerstaaten an der syrischen Küste und die Königreiche Kilikien und Cypern[15]. Letztere waren seit Kaiser Heinrich VI. Lehen des westlichen Kaiserreiches[16]. Während uns über diese Lehensbeziehung sonst nur kurze Notizen in verschiedenen Werken der mittelalterlichen Geschichtsschreibung unterrichten, stellt Wilbrands *Itinerarium* den umfangreichsten Text zu diesem Thema dar.

Zum Zeitpunkt der Orientreise Wilbrands war auch die armenische Seite an einer Wiederbelebung der feudalen Bindungen interessiert. Der deutsche Thronfolgestreit nach dem Tode Kaiser Heinrich VI. hatte dafür gesorgt, daß Leon II. bei seinen außenpolitischen Vorhaben bis 1210 nicht auf die Unterstützung des Kaiserreiches rechnen konnte. Dennoch vergaß der Herrscher Kilikiens nicht, wem er seine Krone verdankte. In Briefen und Privilegien an westliche Adressaten, auch in seiner umfangreichen Korrespondenz mit Papst Innocenz III. nannte er sich *per romani imperii gratia rex Armeniorum*[17]. Auf irgendeine Weise muß man in Kilikien von der Stabilisierung der Verhältnisse im *Sacrum Imperium* nach der Anerkennung Ottos durch die staufische Partei Kunde erhalten haben. So ging der deutschen Mission in Kilikien das Erscheinen einer armenischen Gesandtschaft am Hofe Otto IV. voraus. Leon II. hatte sie in den Westen geschickt, um beim Kaiser und beim Papst eine Parteinahme zugunsten seines Großneffen Raimund-Roupen im Antiochenischen Erbfolgestreit zu erwirken. Zusätzlich wurde den beiden höchsten Gewalten des Abendlandes, unter deren Beistand Kilikien zum Königreich erhoben worden war, die Bitte Leons II. vorgetragen, sie mögen der Krönung Raimund-Roupens zum *rex iunior* ihre Zustimmung geben[18]. Im Mai des Jahres 1210 dürfte sie beim Kaiser vorgesprochen haben. Der Ort der

Begegnung könnte Cremona gewesen sein, dort hielt sich Otto während dieses Monats für längere Zeit auf[19]. Die armenische Gesandtschaft muß Otto IV. bis in das sizilische Königreich gefolgt sein, wie wir es den Notizen eines ihrer Teilnehmer entnehmen können[20], dort entließ sie der Kaiser mit reichen Geschenken an ihren König. Das kostbarste Präsent war eine Krone für Raimund-Roupen, mit der Leon bald nach der Rückkehr seiner Delegation den Großneffen als Mitherrscher und zukünftigen Nachfolger am 15. August 1211 krönte[21]. Es ist nicht auszuschließen, daß die deutsche Delegation um Wilbrand die Mitwirkung *des Sacrum Imperium* bei der Krönung unterstreichen sollte, denn die armenischen und die deutschen Gesandten müssen ungefähr zur gleichen Zeit in das östliche Mittelmeer aufgebrochen sein[22]. Wir wissen nicht, warum Leon II. ihr Erscheinen nicht abwartete, sondern recht bald nach der Rückkehr seiner Gesandten zur Krönung des Großneffen schritt.

Nach der Skizzierung der Vorgeschichte nun zu den Stationen von Wilbrands Reise. Nach abenteuerlicher Seefahrt kam die Delegation am 25. August in Akkon an[23]. Als Ausgangspunkt der Überfahrt durch das Mittelmeer wird Ancona angenommen[24]. Neben den Gesandten des Kaisers bestand die Gruppe aus Beauftragten des Herzogs von Östereich, der ebenfalls das Kreuz genommen hatte. In Akkon muß noch der Hochmeister des Deutschen Ordens, Hermann von Salza, zu ihnen gestoßen sein[25]. Um die Aufträge Ottos zu erfüllen, wandte man sich von dort aus nach Norden, um an der syrischen Küste entlang Kilikien zu erreichen. Mit dem Schiff unterwegs, immer wieder in den wichtigen Zentren des Königreiches Jerusalem und der Grafschaft Tripolis Station machend, erreichte die Delegation am 22. November 1211 Antiochia[26], von wo sie nach mehrtägigem Aufenthalt den Landweg in das armenische Königreich wählte.

An der großen Burg Baghras, die den Pass von Baylan über das Amanus-Gebirge überwachte, erreichte sie den damaligen Machtbereich Leons II. Wilbrand nennt die Burg nach dem Namen, den ihr die Kreuzfahrer gegeben hatten, *Gastim*[27]. Er erwähnt ihre wichtige strategische Bedeutung sowohl für Kilikien wie für das Fürstentum Antiochia. Seinen Blicken entgingen nicht ihre imposanten Befestigungsanlagen, den dreifachen, durch zusätzliche Türme verstärkten Mauerring hat er eigens notiert[28]. Zudem unterrichtet er seine Leser, daß Leon wegen dem Besitz dieser Festung mit dem Templerorden im Streit lag. Er verschweigt aber, warum Leon so hartnäckig an der Burg festhielt, obwohl ihn der Papst mehrfach dazu ermahnt hatte, die Rechte des Ordens zu achten. Im Antiochenischen Erbfolgestreit[29], den Wilbrand interessanterweise mit keinem Wort erwähnt, glaubte der König, er könne nicht auf diese Burg verzichten, diente sie doch dazu den Ansprüchen seines Großneffen Raimund- Roupen auf den Fürstenthron von Antiochia Nachdruck zu verleihen, indem die Stadt am Orontes von *Gastim* aus unter Kontrolle gehalten wurde.

Die Durchquerung des Gebirges war nach Wilbrands Worten mühsam und dauerte einen ganzen Tag[30]. Mit den Orten *Alexandreta*[31] und *Portella*[32] war dann die Grenze des eigentlichen Königreiches erreicht. *Alexandreta* muß zu dem Zeitpunkt nur noch eine Stadtwüstung gewesen sein, deren Ruinen von der vergangenen Größe erzählten. *Portella* wird von Wilbrand als ansehnlicher Ort bezeichnet. Hier befand sich eine der einträglichsten Zollstellen des Reiches, aber Wilbrands Interesse war ganz von dem namengebenden antiken Monument in Anspruch genommen, so daß er die Zollstelle aus dem Gedächtnis verlor. Die weitere Route führte an der Burg *Castrum nigrum*[33], einer Festung, die sich im Besitz des Königs befand, und einer kleineren Anlage namens *Canamella*[34] vorbei. Schließlich erreichte die Gesandtschaft die Stadt *Mamistra*[35]. Obwohl von ihrer Lage über dem Fluß Pyramos angetan, bemerkte Wilbrand, daß die Zahl der Einwohner den Innenraum des Stadtgebietes

nicht ausfüllte. Er erwähnt, daß die Stadt Sitz eines armenischen Bischofs ist und das bis vor kurzer Zeit in ihr auch ein lateinischer Amtsbruder residierte.

Auf dem Weg von Mamistra nach Tarsos besuchten die Emissäre des Kaisers *Cumbetefor*[36], eine Niederlassung und ein Hospiz des Deutschen Ordens, bestimmt auf Veranlassung Hermann von Salzas, der offensichtlich die Gelegenheit nutzte die Besitzungen seines Ordens zu inspizieren. Von dort aus ging es dann nach Tarsos[37] weiter, das Wilbrand *Tursolt* nennt. Die Einwohnerzahl der Stadt erschien ihm sehr groß. Auch wenn wie in *Mamistra* die wohl aus der Antike stammende Verteidigungsmauer dem Zerfall preisgeben wurde, so befand sich doch im Osten des Stadtareals zu ihrem Schutze eine sehr starke Zitadelle.

Den Innenraum der mitten in der Stadt liegenden armenischen Kathedrale hat Wilbrand genauer beschrieben[38]: Neben der recht allgemeinen Bemerkung, sie sei sehr geschmückt, hebt er ihren mit Marmor verkleideten Fußboden hervor. Wir werden uns diesen in der Art des *opus sectile* vorzustellen haben, d. h. er war wohl aus verschiedenfarbigen Marmorplatten zusammengefügt, die zusammen ein polychromes Muster ergaben, so wie es in vielen byzantinischen Kirchen üblich war. Im Chor befand sich eine wundertätige Ikone der Gottesmutter, von der es hieß, Engel hätten dieses Bildnis angefertigt. Nun kennt die armenische Kirche keinen Ikonenkult[39], der sich mit dem der Byzantiner vergleichen liesse. Die Gestaltung des Fußbodens und die Verehrung einer Ikone vom Typus der Acheiropoieta[40] legen nahe, daran zu denken, daß das Bauwerk mitsamt seiner Einrichtung direkt von den Griechen übernommen wurde. In armenischen Quellen wird die Hauptkirche von Tarsos als *Hagia Sophia* bezeichnet, was ebenfalls eher an Byzantiner als an Armenier denken läßt. Bei Wilbrand tritt neben der „Göttlichen Weisheit" noch der hl. Petrus als Schutzheiliger auf. War die Erweiterung des Patroziniums eine Reverenz gegenüber dem Papsttum, das an der Königserhebung Leons mitgewirkt hatte und mit dem die armenische Kirche seither durch eine Kirchenunion verbunden war? Schließlich war in dieser Kirche der Herrscher Kilikiens vom Mainzer Erzbischof, Konrad von Wittelsbach, der in Personalunion sowohl das *Sacrum Imperium* wie auch die römische Kirche repräsentierte, gekrönt worden[41]. Wilbrand erinnert sich anläßlich der Beschreibung der Kathedrale an Konrad und berichtet, Leon habe in dieser Kirche auf sein Anraten ein lateinisches Erzbistum gestiftet[42]. Ganz wörtlich wird man diese Angabe nicht nehmen dürfen. Die lateinischen Bistümer Kilikiens sind erheblich älter: Sie gehen auf den päpstlichen Legaten Daimbert von Pisa zurück, der bald nach 1099 in Kilikien Bistümer als Suffragane des lateinischen Patriarchats von Antiochia einrichtete[43]. Wir werden Wilbrand so zu verstehen haben, daß Leon am Tage seiner Krönung auf Drängen Konrads die lateinische Kirchenorganisation in seinem Reiche feierlich bestätigte, ihren Besitzstand garantierte und sie vielleicht mit Einkünften aus der königlichen Domäne ausstattete[44]. Als Wilbrand Kilikien bereiste, war allerdings das Verhältnis zwischen dem König und der römischen Kirche empfindlich gestört. Im Antiochenischen Erbfolgestreit war Leon gegen die Templer und die lateinische Hierarchie in seinem Reiche vorgegangen, weil er in beiden Parteigänger seines Gegners, des Grafen Bohemund von Tripolis, vermutete. Auch vom Papst fühlte er sich nicht in gebührender Weise unterstützt. Deshalb werden von Wilbrand die lateinischen Bistümer von Mamistra und Tarsos erwähnt, aber unser Chronist fügt auch hinzu, daß sie zur Zeit seines Aufenthaltes vakant waren, weil der König sich von der römischen Kirche ungerecht behandelt fühlte[45].

In Tarsos traf die Gesandtschaft mit Leon II. zusammen[46]. Der Herrscher Kilikiens, offensichtlich über das Eintreffen der kaiserlichen Delegation unterrichtet und diese erwartend, war ihr auf ihrer Route entgegengekommen, eine große Auszeichnung, wie Wilbrand

es nachträglich empfand. Über die folgenden Verhandlungen, ob sie nun in Tarsos oder in *Sis* stattgefunden haben, schweigt sich Wilbrand aus, obwohl er an ihnen teilgenommen haben muß[47]. Das ist um so bedauerlicher, da zu vermuten ist, daß Kilikien eine wichtige Rolle im kaiserlichen Kreuzzugsplan spielen sollte[48]. Aber wir müssen bedenken, daß der Plan Ottos IV. einen Kreuzzug zu unternehmen vorerst geheim bleiben sollte. Wie sein Vorgänger Heinrich VI. hatte Otto 1209 einen Kreuzzug beschlossen und nach seiner Kaiserkrönung im Jahre 1210 selber unter Ausschluß der Öffentlichkeit das Kreuz genommen. Erst auf dem Totenbett hat er sich zu seiner persönlichen Verpflichtung bekannt[49]. Als Wilbrand 1212 oder 1213 von seiner Mission aus der Levante zurückkehrte, war der Stern des Kaisers bereits im Sinken begriffen, die Durchführung seines geplanten Kreuzzuges war unrealistisch geworden[50]. Zudem hat Wilbrand sein *libellum* dem Hildesheimer Domkapitel gewidmet[51], das er über Landschaft und Kultur eines fremden Landes unterrichten wollte, dem er aber die politischen Ergebnisse seiner Gesandtschaft nicht anzuvertrauen hatte. Es dürften diese Gründe sein, warum wir von ihm lediglich erfahren, daß der Herrscher die Delegation sehr ehrenvoll behandelte und daß sich diese achtzehn Wochen, also verhältnismäßig lange, in seinem Reich aufgehalten hat.

Wohl zusammen mit dem König machte sich dann die Gesandtschaft auf, um von Tarsos nach *Sis*, der Hauptstadt des Königreiches zu gelangen. Die Route führte über *Adana*. Zu dieser Stadt bemerkte Wilbrand, daß der Umfang des Areals beachtlich sei. Allerdings kamen ihm ihre Bewohner nicht allzu wohlhabend vor. Ihre Lage am gleichnamigen Fluß nennt er angenehm[52], erwähnt seltsamerweise aber nicht die berühmte Brücke aus der Römerzeit, die bis zum heutigen Tag über ihn in die Stadt führt[53].

Am Epiphaniastag des Jahres 1212 weilten die Emissäre des Kaisers in *Sis*. Die Bevölkerung der Hauptstadt bezeichnet Wilbrand als außerordentlich zahlreich und wohlhabend. Da sie aber nicht durch eine Mauer geschützt war, erschien sie ihm eher wie ein Dorf[54]. Könnte diese Bemerkung, daß für ihn zu einer Stadt die Ummauerung gehörte, nicht auch ein interessanter Hinweis auf das Erscheinungsbild einer Stadt des späten 12. Jahrhunderts in Deutschland sein? Während ihn die fehlende Stadtmauer enttäuschte, entging seinem Augenmerk nicht die außerordentlich stark befestigte Zitadelle. Ihre gewaltigen Überreste ziehen sich noch heute hoch oben auf einem Bergzug hin[55], an dessen Abhang die Siedlung auf Terrassen angelegt war. Wilbrand beschreibt ihr Aussehen als wolle die Stadt von Burgberg hinabsteigen[56]. Zu den Besonderheiten von *Sis* zählt Wilbrand einen Lustgarten, den der König in der Nähe der Stadt hatte anlegen lassen. Wilbrand war von ihm so fasziniert, daß er sich außerstande sah, dessen Annehmlichkeiten zu beschreiben[57].

Da sich in *Sis* der Sitz eines armenischen Erzbischofs befand und dort auch ein griechischer Patriarch residierte, gestand ihr Wilbrand doch städtische Züge zu[58]. Auf den griechischen Patriarchen kommt Wilbrand noch einmal zu sprechen, als er die große Prozession am Epiphaniastag schildert. Nun klingt die Behauptung in *Sis* habe ein griechischer Patriarch residiert wenig glaubhaft. Ein Metropolit in der Hauptstadt für die bestimmt zahlreiche griechische Bevölkerungsgruppe innerhalb des Königreiches, das erscheint eher als akzeptabel. Sollte Wilbrand sich hier geirrt haben? Aber könnte es sich nicht bei diesem griechischen Würdenträger um den aus Antiochia vertriebenen orthodoxen Patriarchen, Simeon II., gehandelt haben, dem Leon II. zeitweilig Zuflucht in seinem Reiche gewährte? Bohemund IV., der wie Raimund-Roupen Anspruch auf den Fürstenthron von Antiochia erhob, hatte bei seinem Streit mit dem lateinischen Amtsinhaber dem griechischen Klerus erlaubt, einen eigenen Patriarchen zu wählen[59]. Dieser hatte sich aber in Antiochia nicht halten können. In den Wirren des Erbfolgestreites mit seinen wechselnden Fronten hatte ihn

schließlich Leon II. bei sich aufgenommen[60] und war -wie schon erwähnt wurde- gleichzeitig gegen die Besitzungen des Templerordens und die lateinischen Bistümer von Tarsos und Mamistra vorgegangen[61]. Diese Taten, die dem König von Papst Innocenz III. als verdammenswürdiges Vergehen gegen die römischen Kirche angelastet wurden, führten zur Exkommunikation des Königs[62]. Der Versuch, die Angabe Wilbrands über den griechischen Patriarchen von *Sis* nicht als Ungenauigkeit abzutun, bleibt natürlich hypothetisch. Es könnte auch sein, daß dieser Simeon nicht in der Hauptstadt, sondern in Tarsos residierte[63]. Aber es fällt auf, daß bei der schon erwähnten Prozession am Epiphaniastag die Griechen mit ihren geistlichen Oberhaupt unmittelbar nach dem König und seinem Gefolge auftraten, also offensichtlich einen Ehrenplatz zugewiesen bekommen hatten, dann erst folgten die Armenier, die von ihrem Erzbischof angeführt wurden.

Bald nach dem Epiphaniasfest - so Wilbrand - verabschiedete sich die deutsche Delegation vom König. Von ihm mit einem Pass versehen, reiste sie zunächst nach Anazarba, das Wilbrand *Naversa* nennt[64]. Einer der Ahnherren Leons, Toros I. (1100-1129) hatte, indem er sich der dort befindlichen Burg bemächtigte, den Grundstein der roupenidischen Herrschaft über die kilikische Ebene gelegt[65]. Wilbrand beschreibt die Burg als bedeutende Festung, die höchst vorteilhaft für den König von einem hohen Berge aus die Ebene beherrscht. Er hält auch fest, daß nach ihr das königliche Banner benannt ist[66]. Daran zeigt sich, daß zu Wilbrands Zeiten die Bedeutung des Ortes für die Roupenidenfamilie noch spürbar geblieben war, obwohl die Dynastie ihre Hauptstadt inzwischen nach *Sis* verlegt hatte.

Die Stadt zu Füßen der Burg, in der Antike als Caesarea ad Anazarbus[67] bezeichnet, schildert Wilbrand als nicht mehr besiedelt. Von ihrer Größe kündete nur noch ein noch heute sichtbarer gewaltiger römischer Aquädukt, dessen Konstruktion das Staunen unseres Chronisten hervorrief[68]. Während Wilbrand bei der Erwähnung von Städten selten die kirchlichen Verhältnisse vergaß, ließ er kein Wort darüber fallen, daß es zu seiner Zeit einen armenischen Erzbischof von Anazarba gab. Dies ist nicht etwa eine Nachlässigkeit, sondern beruht auf dem Umstand, daß dieser Erzbischof sich zwar nach der Stadt nannte, aber nicht in ihren Ruinen residierte, sondern in einem weit entfernten Kloster. Das Bistum, das er verwaltete, wurde nur noch aus Traditionsgründen nach der Stadt benannt[69].

Die nächste Station der Gesandtschaft war die Burg *Adamodana*[70]. Diese Festung, die eine wichtige Straßenverbindung und eine Furt über den Ceyhan überwachte, war vom König dem Deutschen Orden zum Besitz vermacht worden. Diese Schenkung wird als außerordentliche Leistung in einem Gesamtprivileg für den Orden genannt, von dem sich ein Transsumpt, den der Patriarch von Jerusalem ausstellte, erhalten hat[71]. Das Privileg ist auf den April des Jahres 1212 ausgestellt, leider fehlt eine Angabe über den Ausstellungsort. Es ist aber möglich, daß es noch in *Sis* vor der Abreise der Gesandtschaft, wahrscheinlich in ihrer Anwesenheit aufgesetzt wurde[72]. Die feierliche Weise, in der der König darin seine Verbundenheit mit dem *Sacrum Imperium* zur Sprache brachte, wobei er noch hervorhob, daß er dem *Imperium* seine Krone verdanke, legt eine solche Vermutung zumindest nahe. Zusätzlich betonte Leon eigens, daß er Confrater des Ordens sei[73]. Es fällt jedenfalls auf, daß einige Formulierungen in der Schenkungsurkunde und in der Darstellung Wilbrands übereinstimmen, beziehungsweise ähnlich klingen. Sowohl bei Wilbrand wie auch in dem königlichem Dokument ist die Rede davon, der König habe dem Orden *pro remedio anime* die Burg und andere Besitztümer und Vorrechte überlassen. Ebenfalls wird in beiden Texten die tiefe Verbundenheit des Monarchen mit den Deutschen bzw. mit dem *Sacrum Imperium* hervorgehoben[74]. Die Erteilung des Privilegs war bestimmt eines der Ergebnisse, die die Gesandtschaft Kaiser Ottos IV. bei Leon II. erzielte. Wir werden annehmen dürfen, daß Her-

mann von Salza nach erfolgter Privilegierung, darauf drängte den Besitz in Augenschein zu nehmen, ja daß Adamodana das eigentliche Ziel der Gesandtschaft war, nachdem sie sich vom König verabschiedet hatte. Der Blick auf die Karte mit der Reiseroute der deutschen Delegation legt diese Vermutung nahe. Eine andere Möglichkeit den Text des Privilegs und die Erzählung Wilbrands in Übereinstimmung zu bringen, wäre die Vorstellung, daß der König den Gesandten nach *Adamodana* hinterher reiste, um den Schenkung feierlich zu beglaubigen. Sollte die Vermutung zutreffen, dann würde das bedeuten, daß sich die Gesandten sehr lange in *Adamodana* blieben, um den König zu erwarten[75].

Als sich das Ende des Winters ankündigte, zogen die Gesandten von *Adamodana* nach Westen. An den Festungen *Canamela* und *Thila*[76] vorbei und noch einmal Tarsos berührend, kamen sie in die Hafenstadt *Cure*, das antike Korygos[77], um auf einem für sie bereitgehaltenen Schiff nach Cypern überzusetzen. Die Landschaft des rauhen Kilikien muß in Wilbrand Heimwehgefühle wachgerufen haben. Ihre damals noch dichten Wälder, das frische Wasser und die gute Luft, die er dort antraf, erinnerten ihn lebhaft an Deutschland[78]. Wir können über diesen Satz mit einem Lächeln hinweggehen, wenn wir ihn nur als Ausdruck einer Gefühlsregung verstehen. Es kann aber auch aus ihm den Hinweis herausgelesen werden, welchen gewaltigen Wandel die kilikische Landschaft seither durchgemacht hat. Kilikien war in der Antike und im Mittelalter wegen seines Waldreichtumes berühmt[79]. Heute findet man in jenem Teil, in dem Wilbrand seine Beobachtung machte, nur noch Macchia mit wenigen verkrüppelten Bäumen[80].

Cure wird von Wilbrand als Seestadt mit einem sehr guten Hafen bezeichnet. Die heute noch umfangreichen Ruinen des antiken Korygos datierte er mit einigem Recht in die Römerzeit[81].

Er dürfte wohl nicht die zwei Meilen entfernte Burg Saleph - Wilbrand nennt sie *Seleph*[82] - aufgesucht haben. Diese Burg oberhalb des antiken Seleukia befand sich damals in den Händen der Johanniter, deren Kastellan Wilbrand am Epiphaniastag in *Sis* begegnet war. Der Ort wird auch erwähnt, weil in dem gleichnamigen Fluß Kaiser Friedrich Barbarossa ertrunken war. Obwohl dieses Ereignis schon einige Zeit zurücklag, entriß es unserem Chronisten dennoch ein bewegtes *proh dolor*, ein Zeichen, wie lebendig die Erinnerung an den unerwarteten Tod des Kaisers immer noch war[83].

Nachdem wir die Reiseroute der Gesandtschaft nachvollzogen haben, wollen wir untersuchen, was Wilbrand allgemein von dem Land und seinen Bewohnern berichtet. Zugleich werden wir uns die Frage stellen, welche Bedeutung seiner Darstellung zukommt. Wie wir gesehen haben, ist es nicht der unmittelbare historische Quellenwert im Sinne einer Darstellung politischer Handlungen, der das *Itinerarium* auszeichnet. Dennoch findet man in ihm manches bestätigt, was in anderen Quellen ausführlicher berichtet wird. So wird die Zustimmung Ottos IV. zur Krönung Raimund-Roupens zum *rex junior* von ihm zweimal erwähnt. Die erste Erwähnung ist deshalb wichtig, weil sie einen Zusammenhang herstellt zwischen der Königserhebung Leons II. durch Kaiser Heinrich VI. und der Wiederbelebung der Lehensbeziehung durch den gegenwärtigen Kaiser[84]. Für Wilbrand führte also Otto das weiter, was sein Vorgänger begonnen hatte. Daneben finden sich noch weitere Bemerkungen unseres Geschichtsschreibers, mit denen er politische Ereignisse streift und illustriert. Es wären zu nennen: Die Vergünstigungen, welche Leon II. dem Deutschen Orden einräumte, der Konflikt des Königs mit der römischen Kirche, sein Streit mit dem Templerorden um die Festung Baghras.

Viel höher einzuschätzen ist der Wert des *Itinerariums* für die historische Geographie, zumal in der armenisch-kilikischen Geschichtsschreibung vergleichbare Darstellungen

fehlen[85]. Einen Mediävisten wird an den Aufzeichnungen Wilbrands die Wahrnehmung einer fremden Kultur faszinieren und er wird sich fragen, ob Wilbrand die Sichtweise seiner Zeitgenossen aus dem lateinischen Westen geteilt hat.

Was erfahren wir von Wilbrand über die Gesamterscheinung des Königreiches Kilikien? Sonderlich groß muß es ihm nicht vorgekommen sein. Wilbrand, der fast immer den räumliche Abstand zwischen den Orten, die auf der Reiseroute der Gesandtschaft lagen, mit genauen Zeit- oder Entfernungsangaben notierte, schätzt es auf 16 Tagesreisen in der Länge und nur zwei Tagesreisen in der Breite, wobei er aber nach eigenen Worten das Gebirge nicht mitzählte[86]. Leon sah sein Reich mit anderen Augen, in einem Brief an Papst Innocenz III. bezeichnet er es als *amplissimum et spatiosum*[87]. Wir werden Wilbrand zugute halten müssen, daß er nicht das gesamte Reich zu Gesicht bekam. Dennoch können wir sagen, daß er das Herzstück Kilikiens kennengelernt hat.

Die geographische Lage des Königreiches hat er mit einem sicheren Blick für die strategischen Möglichkeiten charakterisiert. Seinem Eindruck nach befand es sich in einer vortrefflichen Situation, vom Meer und den hohen Gebirgszügen des Taurus und des Anti-Taurus eingeschlossen, war es vor seinen Feinden geschützt. Da nur wenige Pässe über das Gebirge führten, die zudem gut bewacht seien, könne ein Fremder, der das Land betreten habe, es nur mit der Erlaubnis des Königs wieder verlassen[88]. Wenn Wilbrand bei den gut bewachten Pässen an die Burgen dachte, die die Haupt- und Nebenrouten durch die Gebirge säumten, dann hat er die Situation Kilikiens richtig eingeschätzt. Die natürliche Umgebung und die menschliche Antwort darauf wie die Befestigungsanlagen sowie die Art und Verteilung der Siedlungen formten das Königreich zu einer nach außen abgeschlossenen Einheit. Untersuchungen über die Wehrbauten in Kilikien bekräftigen das, was Wilbrand in wenigen Sätzen formuliert hat: Das Königreich befand sich gegenüber Angreifern in einer gut zu verteidigenden Position[89].

Schon bei der Rekonstruktion der Reiseroute fiel auf, daß Wilbrand bei der Erwähnung von Burgen und Städten immer wieder auf den Zustand der Wehranlagen zu sprechen kam. Die wohl aus der Antike stammenden Stadtmauern von Mamistra und Tarsos waren verfallen, *Sis* besaß keine Befestigung, *Alexandreta*, *Canamella* und Anazarba waren Geisterstädte, in deren Ruinen nur wenige Einwohner hausten. Boten also die Städte für Wilbrand einen eher ärmlichen Anblick, stellt er die Zitadellen von Tarsos, *Sis* und Anazarva als mächtige Anlagen dar. Mit diesen Beobachtungen hat unser Chronist festgehalten, daß die noch in frühbyzantinischen und arabischer Zeit blühenden Städte ihre administrative und fortifikatorische Rolle an die Burgen abgegeben hatten. Inzwischen hat die Burgen - und Siedlungsforschung die Bemerkungen Wilbrands bestätigt. Sie weist darauf hin, daß im armenischen Kilikien eine ländliche, von großen Burgen geschützte Siedlungsweise am Fuße der Gebirge vorherrschte, während die in der Ebene liegenden Städte nur noch einem Schatten ihrer besseren Vergangenheit glichen[90].

Über die kilikische Ebene verlor Wilbrand nicht viele Worte, sie erschien ihm flach, fruchtbar und wildreich[91].

An Bewohnern nennt er Franken, Griechen, Syrer, Türken und Armenier. Letztere würden die politische Macht ausüben[92]. Wilbrand wußte von ihnen, daß Kilikien - er bezeichnet es als *Hormenia* - nicht ihre eigentliche Heimat ist. In der Bibel und ihren Auslegungen wohlbewandert, brachte er *Hormenia* mit der Landung der Arche in Verbindung. Das könne nicht in Kilikien geschehen sein- so versichert er- sondern es gebe weiter im Osten noch ein Land mit diesem Namen, das sehr hohe Berge besitze. Aus diesem Land seien die Armenier entweder geflohen oder ausgewandert. In Kilikien hätten sie die Griechen

vertrieben und sich damit zu Herren dieses Gebietes gemacht[93]. Wilbrand war offensichtlich in der Lage, zwischen Großarmenien und Kilikien zu unterscheiden und das, was ihm über die wechselhafte und leidvolle Geschichte der Armenier zu Ohren gekommen war, kann zwar als sehr knapp bezeichnet werden, ist aber nicht unwahr. Wenn er Kilikien, um es von Großarmenien abzuheben, als *Hormenia minor* bezeichnet so begeht er eine Inkorrektheit, die sich bis zum heutigen Tag in geschichtlichen Darstellungen findet.

Als einer der ersten unter den mittelalterlichen Historiographen führt er die Christianisierung der Armenier auf Gregor den Erleuchter zurück. Um ihn von den anderen berühmten Kirchenvätern und Heiligen gleichen Namens zu unterscheiden, nennt er ihn *Gregorius minor*[94]. Es wäre interessant von der hagiographischen Forschung zu erfahren, wieweit Gregor der Erleuchter dem lateinischen Westen bekannt war[95]. Den Formulierungen Wilbrands ist zu entnehmen, daß er ihn als den Gründer der armenischen Kirche ansieht. An der Spitze der armenischen Kirche stehe der Katholikos, Wilbrand verballhornt seinen Titel zu *Katelcoste*, seine Machtstellung vergleicht er mit der des Papstes[96]. Das Bekenntnis der armenischen Kirche sei ohne Irrlehren[97] - eine Einschätzung, die damals Allgemeingut innerhalb der westlichen Christenheit war. Im Gegensatz zu den Griechen, die die Armenier wegen ihrer Ablehnung der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon der monophysitischen Häresie beschuldigten, nahmen die Lateiner keinen Anstoß an ihren dogmatischen Definitionen. Auch die Päpste Innocenz II. , Lucius III., Clemens III. hatten im 12. Jahrhundert dem jeweiligen Katholikos die Rechtgläubigkeit seiner Kirche bestätigt[98].

Anders verhielt es sich mit der Beurteilung von Sonderbräuchen im Ritus, in der Kirchendisziplin, im Festtagskalender, durch die sich die armenische Kirche von den anderen *nationes Christianorum* unterschied. In diesen Punkten waren die Lateiner nicht so nachsichtig. Selbst wenn diese Bräuche als Ausdruck tiefer Frömmigkeit gedeutet werden können, so wurden sie doch von einigen lateinischen Beobachtern gerügt, weil sie nicht mit denen der römischen Kirche übereinstimmten[99]. Sie waren auch das Haupthindernis bei einer Annäherung zwischen den Armeniern und der römischen Kirche. Immer wieder nahm man im Westen daran Anstoß, daß sie unvermischten Wein bei der Eucharistie verwendetenn und das Weihnachtsfest am 6. Januar feierten.

Die verlorengegangene Unionsformel, die der König, der Katholikos und der kilikische Episkopat vor der Krönung Leons unterzeichnen mußten, enthielt, soweit sich ihre Bestimmungen rekonstruieren lassen, die Forderung, diese und andere Sonderbräuche aufzugeben, bzw. sich der römischen Kirche anzugleichen[100]. Da aber die Ausführung der Unionsklauseln zu schweren Auseinandersetzungen innerhalb der armenischen Kirche geführt hätten, wurden ihre Umsetzung immer wieder verschleppt. Aus diesem Grunde verstummte die lateinische Kritik an den Armenier nicht. Der ehemalige Kölner Domscholaster und Kreuzzugsprediger Oliver, ein Zeitgenosse Wilbrands und sein Vorgänger auf dem Bischofsthron von Paderborn, Teilnehmer am Kreuzzug von 1217-1221, kommt in seiner *Historia Damiatina* auf die religiösen Sitten der Armenier zu sprechen. Neben anerkennenden Worten über ihre Frömmigkeit tadelt er sie dennoch, weil sie das Geburtsfest des Herrn nicht am 25. Dezember wie die Lateiner begehen, sondern es zusammen mit dem Epiphaniasfest feiern[101]. Bei Wilbrand dagegen werden die Armenier uneingeschränkt als *homines valde religiosi et optimi christiani* bezeichnet. Von ihrem kultischen Sitten berichtet er, daß sie die Psalmen und die Messe in ihrer eigenen Sprache rezitieren. Die Evangelien und die Epistel werden vom Priester zum Volk verlesen, das heißt der Geistliche wendet sich dazu nach Westen. Für die Eucharistie werden von ihnen zwei Kelche verwendet, einer für das Brot, der andere für den Wein[102]. Gerade bei dieser Darstellung zeigt sich, daß unser Chronist um ihre Sonderbräuche wußte, aber so diskret war, daß er sie nicht eigens hervorhob. Er erwähnt nämlich die in den Augen der Lateiner so ärgerliche Verwendung unvermischten Weines mit keinem Wort, obwohl er Augenzeuge eines armenischen Gottesdienstes gewesen sein muß. Dagegen wird die Eigentümlichkeit des armenischen Epiphaniasfestes von ihm nicht verschwiegen, nach seinen Worten feiert an diesem Tage die armenischen Kirche die leibliche Geburt des Herrn und seine geistige Geburt durch die Taufe im Jordan[103], was ihr von Seiten der Lateiner als skandalöse Auffassung vorgeworfen wurde. Mit seiner neutralen Feststellung hebt sich Wilbrand in bemerkenswerter Weise von den anderen lateinischen Historiographen ab: Er enthält sich der Polemik und verzichtet auf wertende Urteile.

Natürlich war auch er von der Überlegenheit der lateinischen Tradition überzeugt. Das zeigt seine Darstellung vom Fischwunder im Saros/ Ceyhan. Drei Tage vor und drei Tage nach Palmsonntag-und natürlich am Feiertag selbst- sollen an seiner Quelle Fische in riesiger Menge erscheinen, so daß alle, die von diesem Reichtum profitieren wollen, Schwierigkeiten haben, die Beute abzutransportieren. Diese Erscheinung bekam kurz vor Wilbrands Visite eine Bedeutung für die Festlegung der beweglichen Kirchenfeste. Armenier und Lateiner waren sich nicht einig über den Ostertermin. Da habe diese wunderbare Fischvermehrung kundgetan, daß der Himmel den Lateinern recht gibt, die den Palmsonntag acht Tage vor den Armeniern begehen. Der König und die Armenier hätten daraufhin, durch ihre eigene Erfahrung überführt, den Lateinern zugestimmt[104]. Bemerkenswert ist, daß Wilbrand bei dieser geistlichen Anekdote die Armenier als einsichtig darstellt, die sich den himmlischen Zeichen nicht verweigern. Der Bischof von Akkon, Jakob von Vitry, betonte in seiner Historia Orientalis um 1220 dagegen, daß die Armenier Reformwünschen der Lateiner hartnäckigem Widerstand entgegensetzten[105]. Wir haben also in Wilbrand einen außerordentlich wohlwollenden Beobachter des armenischen Brauchtums vor uns.

Der Konflikt, in dem sich zur Zeit seines Aufenthaltes Papst Innocenz III. mit Leon II. befand, wird von ihm nicht verschwiegen, ohne daß sich der Prälat zu einer Stellungnahme hinreißen lässt.

Ein besonderes Glanzlicht ist ihm mit der Schilderung der prunkvolle Prozession am Epiphaniastag in Sis gelungen. In lebhaften Farben schildert er, wie in den Morgenstunden nach dem Festgottesdienst, der Königs mit seinem Gefolge und die Geistlichkeit aller Konfessionen zum Fluß von Sis zogen. Das Schauspiel, das sich dabei seinen Augen bot, muß Wilbrand offensichtlich tief beeindruckt haben. Da die Handlung in historischer wie im kultischer Hinsicht interessant ist, zudem die Art der Darstellung ein Licht auf die Persönlichkeit Wilbrands wirft, lohnt es sich seine Beschreibung genauer unter die Lupe zu nehmen:

Wilbrand unterrichtet seine Leser, daß sich die Armenier durch ein zwölftägiges Fasten und Bußübungen auf Epiphanias vorbereiten, was wie eine Anerkennung ihrer Frömmigkeitsübungen klingt[106]. Leon persönlich führte hoch zu Roß die Prozession an, flankiert von Hermann von Salza und dem Johanniterkastellan von *Seleph*, gefolgt von tausend Ordensrittern[107]. Warum diese offensichtliche Auszeichnung der beiden Ritterorden? Über das besondere Wohlwollen, welches der Herrscher dem Deutschen Orden entgegenbrachte[108], ist schon geredet worden. Zu diesem Zeitpunkt, als gerade die deutsche Delegation in *Sis* weilte, deren Mitglieder an der Prozession teilnahmen, sollte die königliche Begünstigung augenfällig unterstrichen werden. Ebenso hatte der König vor zwei Jahren die Johanniter gefördert, 1210 waren ihrer Obhut einige wichtige Burgen, voran die gewaltige Festung *Seleph*, an der Westgrenze seines Reiches übertragen worden[109]. Der Monarch wollte mit diesem ehrenden Gestus bestimmt zum Ausdruck bringen, wie sehr er die Orden

bevorzuge, ebenso sollte seinen Untertanen demonstriert werden, auf welch mächtige Verbündete er sich stützen konnte.

Raimund-Roupen als *rex iunior* folgte an der Spitze des einheimischen Adels und der Ritterschaft. Voran schritten die Knappen, die entweder die Banner ihrer Herren trugen, oder aber deren Rosse am Zügel führten. Sarganten säumten als Leibwächter des Königs den Weg und begleiteten den Aufmarsch. Die Zuschauer begrüßten den Herrscher mit lauten Segenswünschen, wobei uns Wilbrand den armenischen Text des Herrscherlobes mitteilt. Am Flußufer war bereits das Zelt des Königs aufgeschlagen[110]. Offensichtlich diente die Prozession auch dazu den König gebührend zu ehren und seine Macht zu zeigen. Nicht ohne Grund, war Leon doch an diesem Tag vor 14 Jahren gekrönt worden[111].

Hinter den Vertretern der weltlichen Macht schritten die Geistlichen der verschiedenen Konfessionen. Zuerst unter Posaunenschall die Griechen mit ihrem Patriarchen. Sie führten im Prozessionszug viele Reliquien mit. Wilbrand konnte nicht umhin, mit leichtem Tadel ihren Aufzug zu kommentieren. Das Gepränge, welches sie dabei entfalteten, erschien ihm zu weltlich[112].

Eher nach seinem Geschmack war das Auftreten der Armenier, ihr Erscheinen fand er demütig und ihren Festzug würdevoll. Auch sie wurden von ihrem Erzbischof geleitet. Einen großen Eindruck müssen auf ihn die mächtigen Bärte gemacht haben. Die Geistlichen trugen ein Kreuz, welches im Fluß getauft werden sollte. Wilbrand wäre voll des Lobes für sie gewesen, hätte es nicht einen Zwischenfall gegeben, den er als ärgerlich empfand. Ein Priester verlor beim Durchschreiten eines Baches, der in den Fluß mündete, seinen Schuh. Um ihn wieder zu erhaschen, denn dieser war von den Wellen fortgetrieben worden, hielt er den Festzug samt dem Erzbischof auf. Solche Unachtsamkeit und Rücksichtslosigkeit würde - so empört sich Wilbrand - im Hildesheimer Domkapitel mit strengen Strafen geahndet[113].

Am Fluß angekommen stellten sich die einzelnen Prozessionszüge am Ufer auf, stimmten mit lauter Stimme Gesänge an und verlasen die Evangelien und die Episteln in griechischer und armenischer Sprache. Das nun stattfindende Ritual sollte in einer Art geistlichem Schauspiel an die Taufe Christi im Jordan erinnern. Der Fluß wurde gesegnet, das von den armenischen Geistlichen mitgeführte Kreuz wurde in ihm getauft, eine Taube, die von dem Kreuz aufstieg, sollte an die Herabkunft des Heiligen Geistes erinnern. Die Zeremonie endete mit der Segnung des Königs und der Anwesenden, die mit dem jetzt geweihten Wasser besprengt wurden. Die ebenfalls teilnehmenden syrischen Christen nahmen gleich ein Vollbad[114].

Ein weiterer Zwischenfall zeigt, daß Wilbrand durchaus Humor besaß: Der Vorbeter, der den König und die Christenheit hatte hochleben lassen, fiel von seinem Esel herab ins Wasser. Die Menge, die eben noch auf seine Segenssprüche mit einem feierlichen Amen geantwortet hatte, brach darauf hin in ein schallendes Gelächter aus[115].

Während danach die Geistlichen in ihre Klöster zurückkehrten, beendeten der König und der Adel den Tag mit einem Turnier. Die Worte Wilbrands lassen erkennen, daß es sich dabei nicht um die im Orient üblichen Reiterspiele handelte, sondern daß nach Art des westlichen Lanzenbrechens gekämpft wurde[116]. So erfährt der heutige Leser ganz nebenbei, daß die ritterlichen Sitten des Westens unter dem armenischen Adel Verbreitung fanden, was auch zeitgenössische Zeugnisse von armenischer Seite bestätigen[117].

Ein Autor, der sonst den Informationswert von Wilbrands Reisebericht sehr hoch einschätzt, hat die Darstellung manchmal als naiv empfunden[118]. Wir dagegen haben Wilbrand als präzisen Beobachter dargestellt. Wahrscheinlich bezieht sich der Hinweis auf seine Naivität darauf, daß auch bei ihm Mirabilia und Wundergeschichten zu finden sind,

ebenso wie er eifrig die Orte notiert, an denen bekannte Heilige gewirkt haben sollen und an denen auch noch zu seinen Zeiten ihr Geist wirksam war. Wir dürfen nicht vergessen, daß Wilbrands Itinerarium, auch als Beschreibung der *loca sancta* dienen sollte, wie er es im Vorwort ausdrücklich hervorhebt[119].

In Tarsos ließ er sich den Palast des Apostel Paulus zeigen[120]. Wilbrand muß den Zeltmacher Saulus für einen ritterbürtigen Mann gehalten haben, der in seiner Heimatstadt über einen Palast verfügte, darüber hinaus erwähnt er in der Nähe von Mamistra eine Burg[121], die zum Erbgute des Apostels gehört haben soll. Das Fischwunder, das sich am Palmsonntag im Ceyhan zu Füßen der Burg *Adamodana* ereignete, wird auf Johannes den Täufer zurückgeführt, der demnach einen Ausflug von Palästina nach Kilikien gemacht haben muß[122]. Das alles wird von Wilbrand ohne kritische Distanz weitergegeben, wobei wir ihm zugutehalten müssen, daß er nicht Urheber dieser Geschichten war..

Dem heutigen Leser wird auch sein Umgang mit der griechischen und römischen Antike unbedarft vorkommen. Für seine Zeitgenossen war aber die Art, wie er seine Kenntnisse über das Altertum in seine Darstellung einarbeitete, eher ein Zeichen hoher Bildung. Hierin erweist sich Wilbrand als würdiger Vertreter des Hildesheimer Domkapitels, welches als ein „Zentrum der Gelehrsamkeit" angesehen wurde. Schon Bischof Konrad von Hildesheim hatte 1195 dem Dompropst Hartbert ein Italien- und Apulien-Itinerar gewidmet[123], in dem er mit seinen Kenntnissen über die antike Mythologie glänzen wollte.

Die Reise durch die Ebene von Issos, vorbei an *Alexandreta* bis nach *Portella*, weckten in Wilbrand Erinnerungen an Alexander den Großen. Die Stadt *Alexandreta* sei nach seinen Worten an einem Tag erbaut worden, und sie soll von Alexander die Aufgabe zugewiesen bekommen haben, sein Lieblingsroß, Bucephalus, gesund zu pflegen. Wie zur Bestätigung dessen, was er gehört hatte, sah Wilbrand in der Nähe ihrer Trümmer gute Pferdeweiden[124]. Den namengebenden Triumphbogen von *Portella* hat er genauer beschrieben und wohl in Übereinstimmung mit der lokalen Tradition als Grabmonument des Weltenberers gedeutet[125]. Wilbrands Text beweist, daß auch im Mittelalter ein Interesse für antike Baudenkmäler vorhanden war, so hat er neben dem Monument von *Portella* den Aquädukt von Anazarba und die antiken Ruinen von Korygos erwähnt. Daß er aber noch weit von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Antike entfernt war, zeigt sich darin, daß er ohne Einwand weitergab, in Adana sei Medea geboren worden[126], obwohl Kolchis, der Schauplatz der Argonautensage, im heutige Georgien gesucht werden muß.

Geradezu märchenhaft mutet es an, wenn Wilbrand von den schrecklichen Zaubern von *Adana* berichtet, mit denen einige der Gesandtschaft üble Erfahrungen gesammelt haben sollen[127].

In der Nähe der Burg *Thila* erhebe sich der *mons de aventuris*. Wer sechs Wochen faste und danach kommuniziere, der könne in diesen Berg hinein gehen und dort werde ihm etwas Gutes und Glückliches widerfahren, so wurde es unserem Chronisten aus zuverlässigem Munde anvertraut. Wilbrand beteuert, daß er viel von der Geschichte halte; er selbst habe in Antiochia einen Ritter gesehen, der mit einem „Tischlein-deck-dich" aus dem Berg zurückgekehrt sei[128]. Aber solche Ungreimtheiten gehören zu einem mittelalterlichen Reisebericht dazu, hier bleibt Wilbrand seiner Zeit verhaftet. Um so bemerkenswerter hebt sich davon seine realistische Wahrnehmung der geographischen Gegenbenheiten, der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse ab. Wilbrands Darstellung ist für den Mediävisten wie für den Armenologen wichtig. Letzterem, vor allem demjenigen, der sich mit der Geschichte Kilikiens beschäftigt, bestätigt sie, welch großen Wert Leon II. auf eine gute Beziehung zu seinem Lehensherrn, dem westlichen Kaiser, legte. In der Darstellung des Turniers von Sis

am Epiphaniastag des Jahres 1212 zeigt das *Itinerarium* eindrücklich, daß die Ausrichtung dieser Politik durch die Bereitschaft des armenischen Adels abgestützt war, die Umgangsformen des westlichen Rittertum nachzuahmen.

Dem Mediävisten, der sich der Geschichte des *Sacrum Imperium* widmet, wird eindrücklich vor Augen geführt, daß Kaiser Otto IV. die Politik seiner Vorgänger, Friedrich I. Barbarossa und Heinrich VI., fortführte, ihre Kreuzzugsvorhaben und ihr Machtinteresse im östlichen Mittelmeerraum durch eine enge Verbindung mit Kilikien zu sichern. Darüber hinaus hat er in Wilbrand von Oldenburgs *Itinerarium* eine Landesbeschreibung vor sich, die trotz gelegentlicher märchenhafter Züge in ihrer Sachlichkeit, Unvoreingenommenheit und Lebendigkeit eine Tendenz sichtbar macht, die in den Berichten über die Reisen an die Höfe der mongolischen Herrscher von dem zweiten Viertels des 13. Jahrhunderts an ihre Fortsetzung finden sollte[129]

Notes

1 **J.C.M.Laurent,** Wilbrands von Oldenburg Reise nach Palästina und Kleinasien, Hamburg, 1859; Wilbrand von Oldenburg, Peregrinatio ed. J.C.M.Laurent, in: Peregrinatores Medii Aevi Quator, Lipsiae, 1864, SS. 160-192. Diese Fassung habe ich herangezogen, die Auflage Wilbrand von Oldenburg, Itinerarium terrae sanctae, ed. J.C.M.Laurent in: Peregrinatores Medii Aevi Quator, 1873[2], war mir nicht zugänglich. Über die handschrifiliche Überlieferung s. **D.Baron**, Note sur les manuscrits du voyage de Wilbrand d'Oldenbourg, in: Le Moyen Age, 1975, 81, pp. 499-506.

2 Marco Polo, Milione, ed. G.Ronchi, Mailand, 1982; übersetzt von E.Guignard, Il Milione. Die Wunder der Welt, Zürich, 1983, S. 27f.

3 Die Edition, Burchardus de Monte Sion, Liber de descriptione terrae sanctae, hg. W.A.Neumann, 1880, war mir nicht zugänglich. Ich musste auf die Ausgabe Burchardi de Monte Sion, Descriptio terrae sanctae, ed. J.C.M.Laurent, in: Peregrinatores Medii Aevi Quator, Lipsiae, 1864, SS. 3-100 zurückgreifen. Die Beschreibung Kilikiens findet sich dort auf den Seiten 90-93.

4 **L.M.Alishan,** Sissouan ou l'Arméno-Cilicie, Venedig, 1899; **Cl.Mutafian**, La Cilicie au carrefour des empires, 2 Bände, Paris, 1988; **H.Hellenkemper**, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien, Studien zur historischen Siedlungsgeographie Südost-Kleinasiens, Bonn, 1976; **F.Hild/H.Hellenkemper**, Kilikien und Isaurien, 2 Bände, Wien, 1990 (= Tabula Imperii Byzantini, Bd.5), gibt einen Überblick über die Quellen, die über Geschichte der historischen Stätten Auskunft geben und führt die noch sichtbaren Baudenkmäler aus spätantiker, byzantinischer und armenischer Zeit auf. **R.W. Edwards**, Fortifications of Armenian Cilicia, Washington D.C., 1987 (= DOS, Bd. 23); **Derselb.**, Settlements and Typonomy in Armenian Cilicia, in: Revue des études arméniennes (REArm), N.S., 1993, 24, pp. 181-249.

5 Kurzbiographien: **B.U.Hucker**, Kaiser Otto IV., Hannover Bamberg, 1990 (=Schriften der MGH 34), SS. 485-487; **Derselb.**,Wilbrand von Oldenburg-Wildeshausen; Administrator der Bistümer Münster und Osnabrück, Bischof von Paderborn und Utrecht († 1223), in: Jahrbuch für das Oldenburger Münsterland, 1994, SS. 60-71; **S.Schein**, Wilbrand von Oldenburg, in: Lexikon des Mittelalters, Bd.9, 1998, S. 112f.

6 Über die verschiedenen geistlichen Ämter, die Wilbrand innehatte, s. **B.U.Hucker**, Wilbrand wie 5), S. 61f., er also war nicht ein einfacher Mönch, wie er bei **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), p. 3 bezeichnet wird.

7 **B.U.Hucker**, Wilbrand wie 5), S. 61.

8 **W.Petke**, Die Grafen von Wöltingerrode-Woldenberg. Adelsherrschaft, Königtum und Landesherrschaft am Nordwestharz im 12. und 13. Jahrhundert, Hildesheim, 1971 (= Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen 4), S. 95.

9 **B.U.Hucker**, Wilbrand wie 5), S. 62f.

10 Über seine Amtszeit als Bischof von Paderborns. den kurzen Überblick in **H.-J.Brandt/K.Hengst**, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Paderborn, Paderborn, 1984, SS. 121-123.

11 MG SS 23, Narratio de Groninghe, de Thrente, de Covordia et de diversis aliis sub diversibus episcopis Traiectensibus, SS. 400-426.

12 **Ch.Dolfen,** Das Taufbecken des Domes von Osnabrück, in: Osnabrücker Mitteilungen 1964, 72, SS. 25-37.

13 **B.U.Hucker**, Wilbrand wie 5), S. 61.

14 Die in seinem Auftrag entstandene Gesta episcoporum Traiectensium heben ausdrücklich seine vielseitige Verwendung in den verschiedenen Kriegs-und Staatsangelegenheiten hervor: Narratio de Groninghe, wie 11), S. 126, Z. 3: *..tum propter plurimam guerram et temporalium rerum exercicium et experientiam.*

15 Der Reiseverlauf wird dargestellt von **W.Cohn**, Hermann von Salza Breslau 1930 (= Abhandlungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 4), SS. 3-18; **H.Lahrkamp**, Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte, in: Oriens Christianus 1956, 40, SS. 114-117; **D.Rüdebusch**, Der Anteil Niedersachsens an den Kreuzzügen und Heidenfahrten, Hildesheim, 1972 (=Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Niedersachsens 80), SS. 41-48; **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5), SS. 167-169, 173-179; Cl.**Mutafian,** Le Royaume arménien de Cilicie, Paris, 1993, pp. 46-50.

16 Über die Lehensbeziehung zwischen Kilikien und dem staufischen Imperium s. **P.Halfter**, Die Staufer und Armenien, in: Von Schwaben nach Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte hg. von S.Lorenz u. U. Schmidt, Sigmaringen, 1995 (= Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts, Bd.61), SS. 187-208; **S.Hauser**, Staufische Lehnspolitik am Ende des 12. Jahrhunderts 1180-1197, Frankfurt/M., Berlin, Bern, N.Y., Paris, Wien, 1998 (=Europäische Hochschulschriften; Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften; Bd.770), SS. 214-219, 265-270.

17 Es stimmt nicht, daß Leon II. nach 1201 diesen Zusatz in seiner Titulatur wegließ, wie es **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5) , S. 171 behauptet. In der Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl wurde der Zusatz weiterhin verwendet. Als Beleg der Brief Leons II. an Papst Innocenz III. aus dem Jahr 1204, s. **W.Maleczek**, Petrus capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe (gest. 1214), Wien, 1988 (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1. Abt. 8. Band), S. 302. Es muß für die Kanzlei des Königs eine Rolle gespielt haben, für wen die Dokumente ausgestellt wurden. Bei Urkunden für die Johanniter oder Genua aus dem Jahren 1214 und 1215 fehlt der Hinweis auf die Lehensabhängigkeit vom Imperium, s. **V.Langlois**, Le Trésor des Chartes d' Arménie ou Cartulaire de la Chancellerie Royale des Roupéniens, Venedig, 1863, Nr. 8, p. 122; Nr. 9, p. 124; Nr. 10, p. 126.

18 La chronique attribuée au connétable Smbat ed. G.Dédéyan, Paris, 1980 (= Documents relatifs à l' Histoire des Croisades 13), p. 87.

19 Für diese Stadt in Oberitalien spricht, daß im August 1210 die Gesandten zusätzlich noch am Hofe des Papstes erschienen und sich von ihm die Begleitung des Erzbischofs Sicard von Cremona erbaten, s. **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5), S. 171. Sicard verfügte über Erfahrungen mit Kilikien. Im Jahre 1203 war der Erzbischof mit dem Kardinallegaten Petrus von Sankt Marcellus in diesem Königreich gewesen, s. **W. Maleczek** wie 17), S. 166f.

20 Die armenische Gesandtschaft setzte sich aus dem Archimandriten des Klosters von Trazark, Elias, vormals Oberhaupt der Hethoumidensippe und Oberkämmerer des Königreiches; dem lateinischen Kanzler Leons II., Bovo, und einem Parteigänger des Königs aus dem antiochenischen Adel, Eschivard von Samarie zusammen; wie wir einem Brief Papst Innocenz III. an den Bischof von Cremona entnehmen können; s. **J.-P. Migne**, Patrologia corsus completus, Series latina, Bd.216, CXXIII, S. 310f.

21 Die Quelle, der Bericht des Archimandriten Elias von Trazark, findet sich in einer Übersetzung bei **L.M.Alishan**, Leon le Magnifique, premier roi de Sissouan ou de l'Arméno-Cilicie, traduit de G.Bayan, Venedig, 1888, p. 281; übernommen von **R.Röhricht**, Geschichte des Königreichs Jerusalem 1100-1291, Innsbruck, 1898, S. 712f.

22 **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5), S. 173.

23 Wilbrand wie 1), S. 163*: Igitur post multa pericula et post multa quassationes, quas in mari sex septimanis sustinueramus, anno Dominice Incarnationis millesimo duecentesimo undecimo, consecrationis gloriosi regis Romanorum Othonis tertio, pontificatus domini Innocentii pape, tertii, decimo tertio, VIII. Kal. Septembris Naction, vel secundum uulgus Akjers peruenimus.*

24 Nach **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5), S. 163 hatte die Gesandtschaft dort bereits zwei Todesfälle zu beklagen.

25 Wilbrand wie 1), S.162:*..Nullius itaque „tumoris" uana et perniciosa inductus „arrogancia" sed tamen predicta habita consideratione de locis sanctis et de ciuitatibus, quas in transmarinis partibus et in terra promissionis cum uiris prouidis et honestis, nunciis ducis Austrie, nec non cum uenerabili magistro domus Alemannorum, fratre Hermanno de Salza, diligenter perlustraui, et de incidentibus earum historiiis, quas eciam predictorum uirorum auxilio curiose disquisiui,...* erwähnt in der Vorrede seines Libellums den Ordensmeister und Gesandte des Herzogs von Österreich als die Teilnehmer der Gesandtschaft, über die anderen Teilnehmer, die sich aus Urkunden erschließen lassen s. **B.U.Hucker**, Otto IV. wie 5), S. 163f.

26 Wilbrand wie 1), S. 171: *Nunc tandem, hoc est in nocte Cecilie, in qua eciam uidimus eclipsin diutissime durantem, ad desideratam uenimus Antiochiam.*

27 Ebd., S. 174:*..uenimus Gastim. Hoc est castrum quoddam fortissimum, tres habens muros circa se fortissimos et turritos, situm in extremis montibus Hormenie, illius terre introitus et semitas diligenter obseruans;*

et possidetur a rege illius terre , scilicet a rege Hormenie. In cuius possesione templarii conqueruntur se spoliari.

28 Eine Bestandsaufnahme der Überreste dieser Burg bei **A.W.Lawrence**, The Castle of Baghras, in: T.S. R.Boase (Hg.), The Cilician Kingdom of Armenia, Edinburgh London, 1978, pp. 34-83; **R.W.Edwards,** Baghras and Armenian Cilicia. A Reassessement, in: REArm, N.S. 1983, 17, pp. 415-433.

29 Über den Antiochenischen Erbfolgestreit, s. **C.Cahen**, La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades et la Principauté d'Antioche, Paris, 1940 (=Institut Français de Damas, Bibliothèque Orientale, Bd.I), pp. 598-623; **Th.Haluscynsky**, Armeniae Parvae Regnum, in: Fontes CICO II, SS. 37-44; **J.Riley-Smith**, The Knigths of St. John in Jerusalem and Cyprus c.1050-1310. A History of the Hospital of St. John in Jerusalem I., London, 1967, pp. 152-160; **M.Nickerson-Hardwicke**, The Crusader States 1192-1243, in: K.M.Setton (Hg.) A History of the Crusades, Bd.II, Madison Milwaukee London^2 (1967), pp. 532-536; **W.Maleczek** wie 17), S. 160-171, behandelt nur den Zeitraum von 1201-1204.

30 Wilbrand wie 1), S. 175 : *In prima planicie huius terre et in exitu montium, quos uno die cum magna transiuimus difficultate....*

31 Ebd, S. 175: *Et uenimus Alexandretam, que erat ciuitas murata, in litore maris sita, modo destructa.* Über diese Stadt s. **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 170-172.

32 Wilbrand wie 1), S. 175: *Primo die uenimus ad Portellam. Hoc est casale bonum, prope se habens portam, a qua ipsum denominatur.* **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 302. Bei **R.W.Edwards,** Fortifications wie 4), pp. 204-206 wird der Ort als „Pillar of Jonah" bezeichnet; **T.S.R.Boase** wie 28), p. 167.

33 **Cl. Mutafian** wie 4), Bd.1, S. 331 deutet die Möglichkeit an, daß das *Castrum nigrum* als die Burg zu identifiziern sei, die gegenwärtig mit dem Namen Mancinik bezeichnet wird. **H.Hellenkemper** wie 4), S. 107 glaubt, Wilbrand habe mit Bezeichnung *castrum nigrum* den Namen der Burg Neghir wiedergegeben, die später einer Seitenlinie der Hethoumidendynastie gehörte. Das wird aber sowohl Mutafian wie auch **R.W. Edwards**, Settlements wie 4), p. 223 abgelehnt. Edwards hält es eher für möglich, die Burg Sari seki für das von Wilbrand erwähnte *castrum regis nigrum* zu halten. Ebenso könnte für ihn die Burg Toprak in Betracht gezogen werden. p.

34 Über die Schwierigkeit *Canmella* zu identifizieren, **R.W.Edwards**, Settlements wie 4), p. 224 Anmerk. 204; in seinem früheren Buch **R.W.Edwards**, Fortifications wie 5), hielt es es für möglich *Canamella* an der Stelle des antiken Hieropolis /Castaballa zu suchen.

35 Wilbrand wie 1), S. 175: *Deinde relinquentes ad dextram castrum regis nigrum et transeuntes castellum quoddam, Canamellam uidelicet, uenimus Mamistere. Hec ciuitas bona, super flumen sita, satis amena, murum habens circa se turritum, sed antiquitate corrosum, paucos in quodam respectu habens inhabitatores, quibus omnibus rex illius terre imperat et dominatur. Est in ea episcopatus Hormenorum. Et sciendum, quod dominus rex, sicut ante tetigi, postquam a romano imperio coronam suscepit, et in hac ciuitate, et in aliis quibusdam latinos episcopos ordinauerat.*Über *Mamistra* s. **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 351-359.

36 Wilbrand wie 1), S. 176: *Adhinc transeuntes Cumbetefort, ubi domus est et mansio bona hospitalis Alemannorum...* Nach **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 232 auf dem Weg von Mamistra nach Tarsos, genaue Lage unbekannt. Die Niederlassung befand sich bereits seit 1209 im Besitz des Deutschen Ordens.

37 Wilbrand wie 1), S. 176: *...uenimus Tursolt. Hec est illa Tarsis, de qua natus fuit beatus Paulus tempore Grecorum... Hec ciuitas multos habens inhabitatores; muro cingitur pre antiquitate mutilato, sed castrum habet in capite sui firmum et bonum,...* **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 428-439.

38 Wilbrand wie 1), S. 176: *In medio uero ciuitatis est ecclesia principalis, in honore beati Petri et beate Sophie dedicata, multum ornata, tota strata marmore, in fine sui habens quandam statuam, cui imago domine nostre angelicis manibus est depicta,... hec imago, dum aliquod graue periculum illi terre imminet, coram omnibus et magna quantitate solet lacrimari.*

39 Über die armenische Kirche und den Bilderkult s. **S.Der-Nersessian**, Image Worship in Armenia and its Opponents, in: Armenian Quartely, Bd.1/1, 1946, pp. 67-81; Nd in: **Dieselb**., Études Byzantines et Arméniennes. Byzantine and Armenian Studies, Bd.1, Löwen, 1973, pp. 405-415.

40 **K.Wessel**, Acheiropoietos, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd.1, SS. 22-28.

41 **P.Halfter**, Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198, Köln Weimar Wien, 1996 (= Forschungen zur Kaiser-und Papstgeschichte des Mittelalters Beihefte zu J.F.Böhmer; Regesta Imperii, Bd. 159), SS. 221-232, 234-245.

42 Wilbrand wie 1), S. 176: *In hac ecclesia, ut supra tetigi, ordinauerat dominus rex de consilio episcopi Conradi moguntini, quem imperator illuc transmisserat, archiepiscopatum latinum, quem nunc, sicut et alios, immutauerat.*

43 **B.Hamilton**, The Latin Church in the Crusader States. The secular Church, London, 1980, p. 16.

44 Diese Interpretation bei **P.Halfter** wie 41), SS. 239-243.

45 Wilbrand wie 1), S. 175: *...Quos [latinos episcopos] postmodum abiecit [rex], dicens se iniuste romana ecclesia grauari et excommunicari.*

46 Ebd., S. 177: *Illic dominus rex occurit nobis et nuciis ducis Austrie, quos honestissime recepit, et detinuit nos in terra octodecim septimanis.*

47 Das Schweigen Wilbrands über seine diplomatische Mission wird hervorgehoben von **H.Lahrkamp** wie 15), S. 112.

48 **B.U.Hucker,** Otto IV. wie 5), S. 175.

49 Ebd., SS. 127-131.

50 Ebd., S. 141f.

51 **B.U.Hucker,** Wilbrand wie 5), S. 61.

52 Wilbrand wie 1), S. 177: *Ab illa post aliquot dies uenimus Adene, que est ciuitas regis in amenis locis, supra flumen a se denominatum sita et non diuites habens ciues; que tamen intra muros largissima est.*

53 Über Adana s. **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 154-158.

54 Wilbrand wie 1), S. 177: *In die uero (h. e. in festo) epiphanie, quod Hormeni baptisterium appellant, peruenimus Sis. Ad quem dominus rex nos ad celebrandum suum festum inuitauerat. Hec est capitanea ciuitas domini regis, infinitos et diuites fouens inhabitatores. Nullis munitionibus cingitur. Unde pocius eam uillam, quam ciuitatem nuncparem,...* **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 413-417.

55 Eine Beschreibung dieser mächtigen Anlage findet sich bei **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 233-237.

56 Wilbrand wie 1), S. 177: *Castrum uero habet super se situm in monte valde munitum, a cuius pede ipsa ciuitas ordinate et gradatim descendere uidetur.*

57 Ebd., S. 179: *Illud eciam scitote, quia dominus rex iuxta hanc ciuitatem ortum deliciarum sibi preparauit, ad cuius delicias describendas meam confiteor insufficienciam.*

58 Ebd., S. 177: *...eam villam quam ciuitatem nuncparem, si sedem archiepiscopalem Hormenorum in se non haberet. In qua eciam Greci suo obediunt patriarche.*

59 **Th.Haluscynsky** wie 29), S. 42f.

60 Damals könnte Leon mit dem Gedanken gespielt haben, die Union mit der römischen Kirche zu lösen und sich den Griechen anzunähern, s. **A.Heisenberg**, Zu den armenisch-byzantinischen Beziehungen am Anfang des 13. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang, 1929, 6, SS. 3-20. Nur sehr kurz geht **H.M.Bartikian**, Les relations des églises de l'Arménie Cilicienne et de l'Empire Byzantin et leur implications politique, in: Actes du Colloque „Les Lusignans et l'Outre Mer", Poitiers, 1993, pp. 28-53 auf die Verhandlungen ein. Über ein Heiratsprojekt mit der Familie des Kaisers von Nicäa muß damals verhandelt worden sein, s. **C.Cahen** wie 29), p. 617f.

61 Nach **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 94 auf Anraten des aus Antiochia vertriebenen griechischen Patriarchen.

62 **P.Halfter** wie 41) S. 280.

63 Nach **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 94 nahm Simeon II. die Stelle des vertriebenen lateinischen Erzbischofs in Tarsos ein.

64 Wilbrand wie 1), S. 179: *Festo celebrato et licentia a domino rege, qui multo honore nos dimisit, nobis concessa uenimus Nauersam ...*

65 **S.Der-Nersessian**, The Kingdom of Cilician Armenia, in: K.M.Setton (Hg.), wie 29), Bd.II, p. 635.

66 Wilbrand wie 1), S. 179: *...Nauersam , quod est castrum optimum in alto monte situm, quem natura in media planicie illius terre ad totum commodum domini regis ordinauit. A quo rex ipse signum suum „Nauersa" solet proclamare.* Beschreibung der Burganlage bei **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 65-72.

67 **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 178-185.

68 Wilbrand wie 1), S. 179: *In pede huius montis sita fuit quedam ciuitas, cuius auctoritatem magnam fuisse quidam mirabilis aqueductus illuc super altas columnas ad spacium duorum miliariorum productus hodie contestatur.*

69 **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), p. 44 Anmerk. 33.

70 Wilbrand wie 1), S. 179: *Inde uenimus Adamodanam , quod est castrum hospitalis siue domus Alemannorum. Quod dominus rex, qui semper Alemannos dilexit, eis pro remedio anime sue cum uillis attinentibus donauit.* **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 58-62. Die Entfernung von zwei Meilen zwischen Anazarba und Adamodana, die Wilbrand nennt, stimmt nicht. Es muß sich um 12 Meilen handeln. **L.M.Alishan** wie 4), p. 225 vermutet, daß es sich dabei um einen Abschreibefehler des Kopisten handeln könnte.

71 Veröffentlicht in: Tabulae Ordinis Theutonici, hg. von F.Strehlke (1869), Nr. 46, SS. 37-39; **L.M.Alishan** wie 4), pp. 225-227; **K.Forstreuter**, Der Deutsche Orden am Mittelmeer, Bonn, 1967 (= Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 2) S. 234f.. L.Alishan und Forstreuter griffen auf das im Archi-

vio di Stato zu Venedig befindliche Transsumpt des Patriarchen von Jerusalem zurück, welches eine genaue Beschreibung der Originalurkunde enthält.

72 Schwierigkeiten bereiten die Zeitangaben in Wilbrands Text. Nur ganz vereinzelt finden sich bei ihm präzise Daten. Am 22. November 1211 hatten die Gesandten Antiochia erreicht, als nächstes festes Datum wird der 6. Januar 1212 genannt, an diesem Tag war die Delegation vom König zur Feier des Epiphaniasfestes in Sis eingeladen worden. An anderer Stelle meldet er, Leon habe sie 18 Wochen in seinem Reich festgehalten. Wenn wir annehmen, daß die Delegation im Dezember das Königreich Kilikien betrat, so wird die Zeitdauer bis zu ihrer Abreise bis in den April gedauert haben. Dieser zeitliche Rahmen würde es erlauben, die Ausstellung des Privilegs in die Zeit des Aufenthaltes der Gesandten in Sis zu legen. Irritierend wirkt die Angabe Wilbrands, die Gesandten hätten nach dem Epiphaniasfest Sis wieder verlassen.

73 F.Strehlke (Hg.), wie 71), S. 37: *...ego Leo, dei et Romani imperii gracia rex Armenie, filius Stephani de potente et magnifico genere Rupinorum, notum facio omnibus hominibus presentibus et futuris, quod ego de bonis mihi desuper concessis et collatis pro amore dei et imperii Romani, sub cuius potestatis gracia rex sum constitutus, et pro salute anime mee et progenitorum omnium venerabilibus et religiosis fratribus sancte domus hospitalis Teutonicorum vicem Machabeorum pro defensione domus Israel gerentibus, de quorum sum conbfraternitate et in quorum beneficiis ac oracionibus particeps effici cupio.*

74 Vgl. Anmerk. 71 und Anmerk. 74.

75 Wilbrand berichtet von einem Wunder das sich in dem Fluß zu Füßen der Burg alljährlich am Palmsonntag ereignet, s. Anmerk. 105. Dieser Passus bei Wilbrand könnte so ausgelegt werden, daß der König sich an Ort und Stelle von dem göttlichen Zeichen überzeugt hätte. Dann wäre er am Palmsonntag in Adamodana gewesen. Im Jahr 1212 fiel der Palmsonntag auf den 18. März. Sollte meine Konstruktion, die etwas Gewagtes an sich hat, zutreffen, dann müsste der König und die deutschen Gesandten noch bis in den April in der Burg geweilt haben.

76 Wilbrand wie 1), S. 179: *Abhinc reuertentes uersus Canamellam, de qua supra dixi, uenimus ad Thilam, quod est castrum ualde bonum cuiusdam nobilis.* Nach R.W.Edwards ist die Burg mit dem Namen Thil Hamtun gemeint, die gleichzusetzen ist mit der Anlage, die heute den türkischen Namen Toprak trägt, s. **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 244-253. R.W.Edwards hält es auch für möglich, daß Wilbrand mit dieser Burg das von ihm erwähnte *castrum nigrum* bei seiner Anreise gemeint haben könnte. Dem widerspricht aber die Angabe Wilbrands, wonach das castrum nigrum dem König gehörte, während die Burg Thila von ihm als Besitz eines Adligen bezeichnet wird. Eine weitere Beschreibung der Burg bei **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S.445.

77 Wilbrand wie 1), S. 180: *Quam tribus diebus peragrantes uenimus circa Cure, que est ciuitas in mari sita, bonum habens portum.* **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 315-320. Die Beschreibung der Landburg und Seeburg von Korygos bei **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 161-167.

78 Wilbrand wie 1), S. 180: *...et inuenimus circa illas partes Hormeniam in siluis, et in recentibus aquis et bono aëre nostre Teutonie similimam.*

79 Als es im Jahre 1266 zu Verhandlungen zwischen Kilikien und den ägyptischen Mamluken kam, wollten die Mamluken, erreichen, daß sie in Kilikien Eisen und Holz einkaufen können, s. **M.Canard**, Le Royaume d' Arménie-Cilicie et les Mamlouks jusqu'au au traité de 1285, in: REArm, N.S., 1967, 4, p. 228 Anmerk. 49. Diese Waren galten als strategische Güter und unterlagen deshalb einem Ausfuhrverbot in die islamischen Länder. Das Interesse der Mamluken zeigt, daß die von ihnem begehrten Güter in Kilikien im größeren Umfang zu haben waren.

80 **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S.114.

81 s. Anmerk. 73.

82 Beschreibung der Burg von Seleph bei **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), pp. 221-229. Über das alte Seleucia s. **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, SS. 402-406.

83 Wilbrand wie 1), S. 180: *Iuxta illam ad due milia situm est Seleph castrum, iuxta quod in flumine, a quo ipsum castrum denominatur, submersus fuit- proh dolor! - Fridericus Romanorum Imperator, cum se in recuperatione terre sancte laborari.* Der unerwartete Tod Friedrich I. im Saleph veranlasste die mittelalterlichen Historiographen die Gestalt des Kaisers nachträglich zu überhöhen, s. **R.Hiestand**, „Precipua tocius christianismi columpna" Barbarossa und der Kreuzzug, in: Friedrich Barbarossa.Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen, 1992 (= Vorträge und Forschungen, 40), SS. 51-108, bes. 105f.

84 Wilbrand wie 1), S. 174: *Quem [Leonem de Montanis] nostris diebus Henricus, gloriosus Romanorum Imperator, qui semper rempublicam et romanum imperium augere laborauit, regem constituit et coronauit, unde postmodum rex Hormenie est appelatus, et deinceps terram suam a romano imperio accipere consueuit. Cuius nepotem Otho Imperator ad petitionem Leonis, senoiris regis, coronauit.*

85 Nach **R.W.Edwards**, Settlements wie 4), p. 183 sind die armenischen Geschichtschreiber eher an politischen Vendettas, Feldzügen oder religiösen Kontroversen interessiert.

86 Wilbrand wie 1), S. 174: *In longitudine sui protenditur ad sexdecim dietas, in latitudine exceptis montanis ad duas.*

87 Die Register Innocenz`s III. 2. Pontifikatikatsjahr 1198/99 Texte, bearb. v. O.Hageneder, W.Maleczek, A. Strnad, Rom Wien, 1979, Br. II Nr. 210 (219), S. 408f., *....omne regnum nobis a Deo commissum amplissimum et spatiosum....*

88 Wilbrand wie 1), S. 174: *Hec est terra firmissima; ex una enim parte cingitur mari, ex alia uero munitur altis montanis et asperrimis, que paucos habent introitus et multos custoditos, ita ut hospes, si terra intrauerint, absque regia bulla exire non possint.*

89 **R.W.Edwards**, Fortifications wie 4), p. 38 Anmerk. 7 mit Bezugnahme auf Wilbrand.

90 Ebd., pp. 37-50, bes. 43f.

91 Wilbrand wie 1), S. 174: *Ipsa uero in medio sui est plana et valde fertilis, multa fouens animalia venationi competentia.*

92 Ebd., S. 174: *Et inhabitatur a Francis, Grecis, Surianis, Turcis, Hormeniis et reliquis; tamen ipsi Hormenii dominantur.*

93 Ebd., S. 174: *Et sciendum, quod quidam sunt, qui dicunt istam Hormeniam, in cuius Montibus arca Noë post diluuium requieuit... Isti tamen, ut uerius quesiui, decepti in equiuoco, quia est alia Armenia melius sita in oriente, que altissima habet montana, de qua fuerunt et egressi sunt illi Hormeni, qui hanc terram preoccupauerunt, Grecos ab ea expellentes. A quibus ista minor Hormenia est appellata.*

94 Ebd., S. 174: *Qui sunt homines ualde religiosi et optimi Christiani, legem a minore Gregorio sibi traditam obseruantes.*

95 **G.Garitte**, Documents pour l'Étude du Livre de l'Agathange, Vaticano, 1946 (= Studi e Testi, Bd. 127), p. 6 f. erwähnt eine lateinische Übersetzung des Agathangelosbuches des 13. Jahrhunderts aus Benevent.

96 Wilbzand wie 1), S. 174: *Specialem habent papam, quem ipsi sua lingua Katelcoste appellant.*

97 Ebd., S. 174: *In fide non errant.*

98 **P.Halfter** wie 41), SS. 126-138, 150-157, 172-177.

99 Über die Darstellung der Armenier aus der Sicht der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, s. **V.D. Brincken**, Die Nationes Christianorum im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts, Köln Wien, 1974 (= Kölner Historische Abhandlungen 22), SS. 181-210.

100 **P.Halfter** wie 41), SS. 204-214, 221-232.

101 Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs Oliverus, hg. von H.Hoogewek (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 202) Tübingen, 1894, S. 266 *...in hoc sunt valde reprehensibilis, quod natale Domini nobiscum non celebrant ipso die arantes et seminantes et eorum mulieres nent ac carminant. Diem epiphanie baptisterium appellant; ea sollemnitate cum maxima populi frequentia conveniunt. Nativitatem Domini cum epiphania celebrant dicentes, eo die Dominum fuisse natum, quo revolutis annis fuit baptizatus.*

102 Wilbrand wie 1), S. 174: *Materna lingua recitant psalmos et alia diuina officia. Duos habent calices dum celebrant, unum ad panem, in quem conficiunt, unum ad uinum, ex quo conficiunt. Euangelia et epistolas recitantes uertunt se ad populum et ad occidentem.*

103 Ebd., S. 174: *Epiphaniam Domini pre omnibus festis agunt celeberrimam...* Ebd., S. 177: *Ipso enim die agunt festum Dominice Natiuitatis, dicentes Dominum uno et eodem (eciam specie) die fuisse natum et post anno trigesimo baptisatum.*

104 Ebd., S. 179: *In pede huius castri decurrit quidam fluuius, qui maximo gurgite oritur ex montanis Hormenie et uicinis. Qui tribus diebus ante palmas et tribus post et in ipso die festo ab ore suo, ubi oritur uel egreditur, tantam emittit piscium multitudinem, ut ab omnibus ex omni prouincia illuc confluentibus carrucis et sommariis deducantur. Inde nuper accidit, ut Latinis et Hormenis de Aduentu et Pascha disputantibus et diuersa putantibus uerus dies palmarum per effusionem predictorum piscium monstraretur. Unde rex et Hormeni tali suo uicti experimento nostrorum sentencie crediderunt, cum ad doctrinam suorum ad Palmas octo diebus peruenissent.*

105 Jakob von Vitry, Historia Orientalis oder Hierosolymitana I, ed. J.Bongars, Gesta Dei per Francos, B, Hanau 1611, Kap.78, S. 1095: *Licet autem Armenii summo Pontifici et sanctae Romanae Ecclsiae obedientiam promiserint, quando scilicet rex eorum ab Imperatore Romano Henrico terram suam recepit, et coronam regiam ab Archiepiscopo Maguntino suscepit.* Einen leichteren Zugang zu dem Zitat gewährt **C.Cannuyer**, Les Arméniens dans l'Historia Orientalis de Jaques de Vitry, in: REArm, N.S., 1983, 17, pp.197-199. Zur Datierung der Historia Orientalis ungefähr in das Jahr 1220 s. **Derselb.**, La date de rédaction de l'„Historia

Orientalis" de Jaques de Vitry (1160/70-1240), évêque d' Acre, in: Revue d'Histoire écclesiastique, 1983, 78, pp. 65-72.

106 Wilbrand wie 1), S. 177: *Festum epiphanie ...in hunc modum ab Hormenis agebatur. Duodecim dies precedentes, quos nos in gaudio et epulis, ipsi ad honorationem sui festi in penitencia egerunt et ieiuniis, a piscibus, uino et oleo abstinentes.*

107 Ebd., S. 177: *Mane uero facto omnes ad quoddam flumen ipsi ville uicinum festinabant, ad quod dominus rex hoc ordine descendebat. Alto equo insidebat, et magistrum domus Alemannorum et castellanum de Seleph, hospitalarium, cum eorum sociis, viris religiosis millibus, suo lateri adiungebat.*

108 Über die Ritterorden in Kilikien, s. **J.Riley-Smith**, Templars and Teutonic Knigths, in: T.R.S.Boase (Hg), wie 28), pp. 111-115; Speziell über den Deutschen Orden **K.Forstreuter** wie 71), SS. 59-67. Über Leon I. und den Deutschen Orden, s. **P.Halfter** wie 16), S. 202f.

109 **R.Röhricht**, Regesta Regni Hierosolymitani, Innsbruck, 1893, Nr. 841, S. 224f. Den Johannitern hatte Leon im gleichen Jahr die Stadt Laranda versprochen, falls sie diese den Seldschuken entreissen könnten, s. Ebd., Nr. 843, S. 225.

110 Wilbrand wie 1), S. 178: *Quem [dominum regem] dominus Rupinus, iunior rex, quem, ut ante dixi, Otho Romanorum Imperator ad petitionem senioris regis nuper coronauerat, cum nobilibus terrre illius et cum multis militibus pulchre indutis subsequabatur. Quorum serui singula uexilla et baneras in manibus gestantes et eorum equos phaleratos deducentes seniorem regem precedebant. Inter quos et ipsum multi sarganti pedites cum armis suis ad custodiam regis discurrebant. Qui ab omnibus hic astantibus „Subtacfol!" i. e. „sacer rex:" cum ingenti clamore salutabatur. Et sic ipse in magna pompa ad tentiorum suum in ripa fluminis preparatum descendebat.* Der Segensruf, mit dem Leon von seinen Untertanen begrüsst wird, dürfte *„Surb Thakavor"* gelautet haben. Wilbrand hat ihn zu *„Subtacfol"* verballhornt.

111 Über die Krönung Leons, s. **P.Halfter** wie 41), SS. 234-236.

112 Wilbrand wie 1), S. 178: *Deinde Greci et eorum patriarcha pedites et preparati cum multis sanctuariis subsequanbatur. Qui in tanto clamore buccinarum et aliorum instrumentorum musicorum incedebant, ut pocius pompam, quam processionem uiderentur.*

113 Ebd., S. 178: *Tunc tandem Hormenorum clerus crucem quandam baptizandam baiulans decenter cum suo archiepiscopo descendebat. Quorum humilitatem et decentem processionem satis laudauissem, nisi quidam sacerdos longa barba, ut reliqui, insignitus eam malo omine interrupisset. Qui, dum minus caute paruum riuulum ad sepedictum flumen decurrentem transiret, pede suo elapsum calceum perdidit, ad cuius comprehensionem, cum ab aqua deduceretur, adeo incuriose laborauit, ut episcopum et alios detineret. Huiusmodi negligenciam Hildeshemenses, si forte in eorum processione accidisset, correxissent seuerisime.*

114 Ebd., S. 178f.: *Processionibus igitur in unum conuenientibus hinc inde discantari et longas eorum barbas, que illorum pectora sicut quedam plenaria contegebant, multo hiatu uidimus laborare. Qui euangelia et epistolas grece et hormenice recitantes et illum simulatum Iordanem benedicentes crucem, quam illuc apportabant, baptizabant, et columbam a dextra illius emiserunt...Deinde rex et alii ipsa aspergebantur. Suriani uero toti nudi lauabantur.*

115 Ebd., S. 178f.: *Tunc quidam in asino, in medium fluminis descendens et stans erectus zuccharato gutture proclamabat: Uiuat rex noster in eternum!" et rursus: „Ualeat et confortetur omnis christianitas !" Omnibus autem ab ore illius depententibus et respondentibus: „Amin!" ille precentor in aquam detrudebator. Quod non sine multorum risu est effectum.*

116 Ebd., S. 179: *His ergo rite peractis clerici ad monasteria, rex uero et milites ad campos festinabant, ubi illi in phaleratis equis discurrentes et hastas disrumpentes egerunt ludos militares.*

117 St. Nersès de Lampron, Lettre adressée au Roi Léon II., RHC, Doc Arm., Bd.I, pp. 597-599.

118 **R.W.Edwards,** Settlements wie 4), p. 183.

119 Wilbrand wie 1), S. 162: *Quapropter fauorabilem attentionem illorum humiliter deposco, qui queislibetcunque prepediti negociis terram sanctam et eius loca et ciuitates non uisitarunt, amore tamen et desideratione illuius inducti de eis, que nondum sensuerunt nec uiderunt, legere delectantur et intelligere.*

120 Ebd., S. 176: *Hec est illa Tarsis, de qua natus fuit beatus Paulus tempore Grecorum. In qua eius hodie apparet palacium, unde a loco sue natiuitatis uocat eum Dominus Saulum tarsensem...*

121 Ebd., S. 176: *Iuxta hanc ciuitatem situm est quoddam castrum, quod erat de patrimonio beati Pauli, qui de hac terra, ut iam audietis, fuerat oriundus...* Nach **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 321f. muß es sich um die Burg Kavara handeln.

122 S. Anmerk. 76 A. s. O.: *Hoc flumen et tale miraculum dicunt beatum Ioannnem baptistam eis concecisse, quia ipse percussit petram, et fluxerunt aque.*

123 Überliefert in: Arnoldi Chronica Sclavorum ed. G.M.Lappenberg, Hannover, 1868, MG SS rer. Germ., Bd. XIV, SS. 174-183.

124 Wilbrand wie 1), S. 175: *Istam, ut dicent indigene, magnus Alexander ad custodiam sui equi Bucephali, qui tunc infirmabatur, laboribus unius diei composuit et a suo nomine denominauit. Iuxta eciam illam sunt prata equis commodisssima.*

125 Ebd., S. 175: *Hec [portam] sola sita est in strata publica, in ripa maris, et est ornatissima albo et polita marmore composita, in cuius summitate, ut dicitur, ossa Alexandri prenominati resqiuescunt, qui illic se, ut uolunt, poni mandauit, ut reges uel principes per illam portam transeuntes eum eciam mortuum super sua capita sustinerent, quem aliquando uiuum super se sustinerent.* Nach **F.Hild/H.Hellenkemper** wie 4), Bd.I, S. 302 war es wohl ein Triumphbogen des Kaisers Septimius Severus.

126 Wilbrand, wie 1), S. 177: *Quidam dicunt, Medeam hinc [Adene] fuisse oriundum..*

127 Ebd., S. 177: *Uerum est, quod hec ciuitas multos et abhorrendos fouet incantatores; quod quidam nostrum experimento didicerunt.*

128 Ebd., S. 180: *Iuxta illud situs est quidam mons satis amenus, quem montem de auenturis appellant. Sicut enim ex ueridica relatione audiuimus, quicunque sex septimanisi eiunerauerit et penitencialibus illis diebus peractis communicauerit, et sic ieiunus dictum montem intrauerit, procul dubio boni euentus et fortunati sibi occurrunt. Quod multorum compertum experimento. Inter que illud pro magno reputo, quod quidam miles, quem et nos uidimus in Antiochia, illic huiusmodi casu inuenit quoddam manutergium, quod sue familie et hospitibus, quotquot uocare consueuit, omnia necessaria in uictalibus ministrauit, ita ut in mensa et super se parata inuenirentur.*

129 **J.Fried**, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die abendländische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert,in: HZ 243, 1986, SS. 287-332. Wilbrands Realitätssinn, der auf genauen Beobachtungen beruht, ist natürlich naiver als der eines Wilhelm von Rubruk, der sich der scholastischen Methode bediente, um die Wirklichkeit zu erfassen.

Giancarlo Bolognesi
(Milan)

SUR L'ANCIENNE TRADUCTION ARMÉNIENNE DE LA "CHRONIQUE" D'EUSÈBE DE CÉSARÉE

Dans l'Orient chrétien l'Arménie peut vanter le mérite, parmi bien d'autres, de nous avoir conservé des oeuvres de la littérature grecque, sans lesquelles le genre humain serait moins riche, et en premier lieu la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, bien importante pour l'histoire non seulement du christianisme mais de toute l'humanité.

La première rédaction grecque de cette oeuvre arrive jusqu'à l'an 303 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire une date presque contemporaine au grand événement don't l'Arménie s'apprête à célébrer l'anniversaire de son dix-septième centenaire.

La *Chronique* d'Eusèbe est une chronologie universelle qui dans sa première partie brosse un tableau synoptique de l'histoire des grands peuples de l'antiquité payenne: des Chaldéens, des Assyriens, des Hébreux, des Egyptiens, des Grecs et des Romains.

La seconde partie de l'oeuvre d'Eusèbe est caractérisée par des tables chronologiques établies sur la synchronie des différentes ères historiques, et disposées sur des colonnes parallèles dans le but de permettre d'embrasser, d'un regard synoptique, les événements les plus saillants de l'histoire universelle depuis la naissance d'Abraham (supposée en 2016 après J.-C.).

Cette oeuvre, qui a été à la base chronographie médiévale non seulement grecque et latine, est encore aujourd'hui d'une grande utilité parce qu'elle nous a transmis une riche moisson de précieux matériaux historiques, et parfois même littéraires, ailleurs irrécupérables. C'est pourquoi la perte de cette oeuvre aurait été un dommage irréparable pour toute l'humanité.

La *Chronique* d'Eusèbe, perdu dans son original grec, peu de fragments exceptés, a heureusement survécu presqu'intacte seulement dans une ancienne traduction arménienne, et partiellement dans un libre remaniement de Saint Jérôme.

De l'original grec on possède seulement les fragments cités par quelques chroniqueurs byzantins *(Chronicon Paschale, Chronique* de Georges le Syncelle), et les *excerpta Scaligeri* édités par le philologue français d'origine italienne Joseph-Juste Scaliger en appendice de son *Thésaurus temporum* (Lugduni Batavorum 1606, page 213 et suivantes).

Ce fut seulement à la fin du XVIII[e] siècle que, *post tot annorum oblivionem* dans la bibliothèque du Séminaire Patriarcal arménien de Constantinople on découvrit le manuscrit (du XIII[e] siècle, originaire de Jérusalem) qui contenait la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe. Mais la publication du texte a été renvoyée et longtemps retardée à cause de plusieurs difficultés.

La *Chronique* d'Eusèbe fut enfin premièrement publiée, dans une traduction latine, en 1818 dans ma ville natale. Milan, la ville – n'oublions pas – où deux siècles avant avait été déjà publiée la première grammaire arménienne parue en Occident[2]. Auteurs et éditeurs

de la traduction latine du texte arménienne d'Eusèbe furent Angelo Mai et Jean Zohrab: le premier était alors "scrittore" à la Bibliothèque "Ambrosiana" qu'il quitta à la fin du mois d'octobre 1819 pour occuper à Rome la charge de "Primo Custode" de la Bibliothèque Vaticane, où il découvrit immédiatement une grande partie du *De re publica* de Cicéron[3].

Jean Zohrab, connu surtout pour son édition de l'ancienne traduction arménienne de la Byble (Venise, 1805), était le Père de la Congrégation Mékhithariste de l'île Saint-Lazare à Venise, assidu du Salon milanais de Louis de Brême[4], qui eut un rôle important dan pour les contacts de Byron avec les Mekhitharistes de l'île Saint-Lazare à Venise, comme je crois d'avoir récemment démontré[5].

On n'a pas jusqu'ici remarqué que la collaboration Mai-Zohrab ne fut pas occasionnelle et limitée à la publication de la traduction latine de la *Chronique* d'Eusèbe. Les deux avaient déjà collaboré aussi à la publication de la traduction latine d'un autre texte arménien, qui parut exactement la même année 1818, dans la même ville de Milan, par la même maison d'Édition et avec un long titre très semblable à celui du frontispice de la *Chronique* d'Eusèbe[6].

L'auteur de l'autre oeuvre arménienne, dont Mai-Zohrab publièrent la version latine, est l'hisorien du XII[e] siècle Samowēl Erēc' Anec'i qui, chargé par le Katołikos Grigor III Pahlawowni, composa une *Chronique* universelle où sont notés succintement année par année, les événements relatifs à l'Arménie et aux divers peuples. Ces événements sont accompagné de tables chronologiques où sont rangés, par synchronisme, les ères de l'histoire grecque, romaine, chrétienne, arménienne, exactement sur le modèle de la *Chronique* d'Eusèbe que, d'ailleurs, l'historien arménien dans sa préface mentionne explicitement comme une de ses sources.

Ce n'est pas étonnant, donc, que les deux oeuvres d'Eusèbe et de Samowēl Anec'i, bien interreliées entre eux, aient été étudiées et publiées par les mêmes éditeurs Mai-Zohrab presqu'en même temps.

La traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe a non seulement un grand intérêt historique, mais aussi au point de vue plus strictement philologique, avant tout parce qu'elle a confirmé l'authenticité des *excerpta Scaligeri* don't on doutait.

La traduction latine, par Mai-Zohrab, du texte arménien de la *Chronique* d'Eusèbe parut à Milan en septembre 1818. Au bout seulement de quelques semaines une autre traduction latine de la même oeuvre, avec le texte arménien et les fragments grecs, fut publiée à Venise par un autre Mékhithariste de Sainte-Lazare, le Père Jean Baptiste Aucher[7].

Comment déchifrer l'énigme d'un même texte publié, presqu'en même temps, par deux Pères de la même Congrégation religieuse? Il serait trop long d'exposer ici en détail les vicissitudes compliquées et tourmentées de la publication contemporaine des deux textes[8].

Bref, le premier à s'occuper de la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe fut certainement le Père J.B.Aucher, qui se fit envoyer à Saint-Lazare (par "Georgius quidam Lector, Joannis Palatensis Constantinopolitani filius") une copie de manuscrit arménien de Constantinople. Mais il constata que cette copie était assez défectueuse et fautive, et la collation avec les fragments grecs du Scaliger lui fit soupçonner que la copie était aussi peu fidèle au manuscrit, et parfois même interpolée.

Il demanda alors une seconde copie plus précise et exacte, et sur cette copie il prépara l'édition critique du texte qui était *jam praelo matura* dans les premiers mois du 1795, d'après ce qu'il ressort de l'autorisation accordé par l'autorité ecclésiastique compétente en date du 6 mai 1795.

Mais avant de publier son oeuvre J.B.Aucher voulut se rendre en Orient dans le but de pouvoir découvrir d'autres manuscrits de la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe. Il ne les trouva pas, mais il put collationner attentivement ("non semel tantun aut bis, sed pluries") le manuscrit de Constantinople.

Pendant son long séjour en Orient, et ensuite même à Rome, eut lieu le méfait, c'est-à-dire à l'insu d'Aucher le Père Zohrab furtivement s'empara de la première copie, défectueuse et interpolée, du manuscrit, don't la traduction latine il publia à Milan avec la collaboration de Angelo Mai, même sans l'approbation ecclésiastique (c'est-à-dire il n'y a pas l'attestation requise "Superiorum Permissu").

Immédiatement le Père J.B.Aucher publia à Venise son édition critique du texte d'Eusèbe déjà accomplie depuis longtemps, comme nous venons de dire, et il critiqua avec amertume le comportement blâmable de son confrère qui avait agi "clam nobis, me vero Venetiis absente".

Voilà donc expliqué en deux mots l'histoire tourmentée des deux publications presque contemporaines du même texte, faites par deux moines de la même Congrégation religieuse.

Parmi les premiers, sinon le premier, à prendre connaissance de la découverte de la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe, et à bien comprendre toute l'importance et l'intérêt de cette oeuvre, fut un jeune homme italien à pein âgé de vingt ans, qui habitait non dans une grande ville plus facilement ouverte aux nouveautés de la vie culturelle, mais dans une lointaine petite ville de province, qu'il appellait "natio borgo selvaggio"[9], un jeune homme qui dès son enfance avait appris le latin, le grec et l'hébreu au point de pouvoir composer, encore garçon, des poésies en grec ancien, un jeune homme qui avait déjà fait preuve de son grand talent poétique et qui ne tardera pas à devenir un des plus grands poètes d'Italie.

Vous avez bien compris que je parle de Giacomo Leopardi, universellement connu comme poète, et moins comme philologue. Le fait est qu'il fut poète si grand que sa célébrité de poète a obscurci celle de philologue.

Déjà dans la lettre susmentionnée du 19 mars 1819 Leopardi écrit au lettré Pietro Giordani, son grand ami et admirateur: "Sto dietro a considerare l'*Eusebio* del Mai giuntomi poco fa[10], e ci trovo una gran mèsse d'osservazioncelle che vorrei disporre in una lettera su questo particolare. E dovrebb'essere compagna di quella sul *Dionigi,* di due sul Frontone, l'una letteraria già cominciata e l'altra critica, e di una sul resto delle scoperte del Mai"[11].

Il faut dire que Leopardi était bien préparé à 'étude de la *Chronique* d'Eusèbe parce qu'il, quatre ans auparavant, s'était déjà occupé de la *Chronographie* de Jules l'Africain (III^{e} siècle après J.-C.), dont nous sont parvenus seulement des fragments cités aussi et surtout par Eusèbe de Césarée. De toute façon Leopardi avait bien compris les rapports entre la *Chronique* d'Eusèbe et la *Chronographie* de Jules l'Africain, qu'il considère justement une des sources d'Eusèbe.

À mesure qu'il lisait le texte de Mai-Zohrab, Leopardi prenait note des choses dignes d'être remarquées. Ces notes sont restées longtemps inéditées chez la Bibliothèque Nationale de Nâples, et seulement en 1969 elles ont été magistralement et intégralement publiées par Pacella et Timpanaro[12].

Le premier savant auquel Leopardi pensa de communiquer les résultats de son étude sur la *Chronique* d'Eusèbe fut Bartolomeo Borghesi, un grand spécialiste d'histoire romaine et grand épigraphiste, qui exerça une remarquable influence sur ses contemporaines, et en premier lieu sur Theodor Mommsen, qui aimait se proclamer disciple de Bartolomeo Borghesi.

Et à Bartolomeo Borghesi, qui habitait dans la République de Saint Marin, très proche de Recanati, Leopardi adresse une longue lettre ouverte, qu'il intitule *Sull'Eusebio del Mai,* pour le renseigner sur les résultats de sa recherche[13].

Malheureusement la publication des *Annotazioni* eusèbiennes devra attendre encore trois ans, quand à Rome Leopardi trouva enfin une revue disposée à publier son oeuvre.

La première fois que vous irez à Rome, et je vous le souhaite bientôt, au début de la rue la plus élégante de la "ville éternelle", c'est-à-dire via Condotti, tout après du célèbre *Caffè Greco*, jetez un regard à la hauteur du premier étage d'un noble palais d'époque et lisez la plaque qui rappèlle que dans le palais, chez son oncle maternel Carlo Antici, a demeuré cinq mois Giacomo Leopardi "poeta e filologo sommo". À vrai dire à Rome Leopardi fut plutôt philologue que poète. C'est 1à qu'en un mois, ou un peu plus, (du jour de son arrivée à Rome le 22 novembre 1822 aux premiers jours de janvier 1823) Leopardi composa ses trois travaux philologiques plus importants qui sont:

1) la rédaction finale et définitive des *Annotazioni* sur la traduction arménienne sur la *Chronique* d'Eusèbe, un long essai de 115 pages qui a été fait sur la base des notes esquissées au mois de mars 1819 pendant la première lecture du texte de Mai-Zohrab , et sur la base de la lettre "Al Ch. Sig. Bartolomeo Borghesi *Sull'Eusebio del Mai;*

2) les *Notae in Ciceronis de Re Publica quae supersunt;*

3) l'*Annotazione* sur l'ancienne traduction arménienne d'un autre texte presque complètement perdu dans l'original grec, c'est-à-dire le traité *De Providentia* de Philon d'Alexandrie.

Parmi les trois, l'essai sur la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe est celui qui prouve, mieux que les autres, la grande finesse d'esprit de son auteur. Déjà Pietro Giordani l'avait défini "la maggior gloria di Leopardi filologo", et dans sa leçon inaugurale Enea Piccolomini déclara: "Prima di divenire grande poeta, grande filosofo, [Giacomo Leopardi] fu nella sua adolescenza filologo valente, come basterebbero a provare le sole annotazioni all'Eusebio, vero monumento del suo metodo, dell'acume e della dottrina sua, che vorrei vedere in mano a tutti i giovani filologi italiani"[14].

Plus récement et avec autorité Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro ont considéré l'essai sur la *Chronique* eusèbienne "uno dei frutti più maturi dell'attività filologica del Leopardi"[15].

L'essai fut publié dans la revue "Effemeridi letterarie di Roma"[16] et reimprimé comme petit volume autonome en 1825[17].

Pour la rédaction finale de cet essai Leopardi à Rome put consulter aussi l'édition de la *Chronique* publiée par J.B.Aucher, bien meilleure que celle de Mai-Zohrab. Malheureusement de cette édition Leopardi collationna seulement les premières pages jusqu'au moment où "la sazietà della fatica già sostenuta e l'importunità di quell che sarebbe stato bisogno di sostenere, mi rimossero dal mio proposito"[18].

Encore une chose je veux faire remarquer: déjà avant la publication de ses trois travaux philologiques la renommée de Leopardi comme philologue était répandue même parmi les savants étrangers. Il ressort de sa correspondance qu'à Rome Leopardi fréquentait habituellement des personnalités étrangères importantes, non seulement dans le domaine littéraire et philologique. Dans une lettre datée 9 décembre 1822, c'est-à-dire peu de jours après son arrivée à Rome, Leopardi écrit à son père Monaldo: "Preso il Ministre d'Olanda... ho conosciuto alcuni dotti forestieri (ben altra cosa che i Romani). Uno de' quali venne ieri da me a posta, e spontaneamente; e mi pregò che gli comunicassi alcune osservazioni ch'io sono per fare stampare; le lodò, e mi dimandò dell'ora in cui sarebbe potuto tornare a *côsare* con me. Questi è un professore di letteratura greca di Monaco, uomo celebre, che io conosceva già di

nome da più anni in qua. La ho trattenuta di queste bagattelle, perché credo, ed Ella m'assicura, che si compiace d'essere informata delle cose mie"[19].

L'incise, peu flatteuse pour les Romains, s'explique aussi en conséquence de ce que Leopardi avait écrit plus haut dans la même lettre: "La bella è che non si trova un Romano il quale realmente possieda il latino o il greco". Le professeur de littérature grecque de Munich, mentionné par Leopardi, est Friedrich Wilhelm Thiersch (1784-1860), que Leopardi nomme explicitement dans la lettre adressée à Pietro Giordani le 10 mars 1823, où on lit: "L'altre amicizie che ho fatte qui (poiché me ne domandi) sono il cav. Marini ... e parecchi forestieri, come il prof. Tiersch *(sic!)* di Monaco, Grecista celebre; il dottor Krarup Danese; il Ministro de' Paesi Bassi letterato e gentile; e il Ministro di Prussia, il quale spontaneamente mi ha preso a favorire in modo che da un padre non avrei potuto sperare altrettanto"[20].

L'ambassadeur des Pays-Bas à Rome était alors Johann Gotthard Reinhold, et celui de Prussie était le grand Barthold Georg Niebuhr, ensuite professeur d'histoire romaine à l'université de Bonn, qui jeta les bases de l'historiographie critique romaine.

Il me semble significatif que parfois n'était pas Leopardi à se rendre chez les grands philologues étrangers résidants à Rome, mais des professeurs d'universités allemandes, comme F.W.Thiersch, prenaient soin de sa rendre eux-mêmes chez le jeune Leopardi pour se renseigner sur les recherches philologiques qu'il était en train de publier, et pour causer avec lui de problèmes philologiques.

Malheureusement les remarques leopardiennes ont échappées à l'attention des éditeurs du texte de la *Chronique* d'Eusèbe qui se sont succédés, c'est-à-dire H.Petermann, A. Schoene[21], et J.Karst[22].

Je me limite à donner maintenant un aperçu des observations de Leopardi sur le texte de la *Chronique* d'Eusèbe, et je m'en tiens à peu d'exemples simples qui n'ont pas besoin d'un discours trop long et compliqué, en renvoyant à mes autres travaux pour une documentation plus complète[23].

Sur la base de l'interprétation latine de Mai-Zohrab *(exercitu Felicis oppressus est)*, et du texte correspondant de Saint Jérôme *(per exercitum Felicis opprimitur)*, Leopardi aboutit à la conclusion: "l'armeno e san Gerolamo leggono στρατιᾷ" (308, 2507-2508) au lieu de στρατηγία.

Mais dans le texte arménien on lit: *"որ զօրավարութեամբն փիղիկայ բակտեցաւ"* (II, 270) où *զօրավարութեամբ* n'est pas seulement la traduction exacte, mais aussi le calque fidèle de στρατηγίᾳ. En effet *զօր* et- *վարութիւն* sont évidemment les équivalents sémantiques des éléments constitutifs du composé grec στρατηγία.

Ici, comme ailleurs, Leopardi attribue au texte arménien l'erreur qui est en réalité de Mai-Zohrab. Il faut ajouter, en tous cas, que Leopardi s'était bien aperçu de la possibilité que les véritables coupables des erreurs relevées pouvaient être Mai-Zohrab (et non l'ancien interprète arménien), d'après ce qu'il ressort clairement dès le début de la longue lettre *Sull'Eusebio del Mai* adressée "Al Ch. Sig. Bartolomeo Borghesi", où Leopardi écrit: "Ed è che ho trovato bensi nell'armeno un buon numero di sbagli (e per l'avanti, ogni volta ch'io dica armeno, vorrei ch'intendeste l'interpretazione d'esso armeno composta dagli Editori)..."[24].

De toute façon il est vraiment étonnant qu'aussi le grand arméniste allemand H.Petermann a mal compris et traduit dans ce passage *զօրավարութեամբ* "exercitu" (II, 152*o*).

On peut donc conclure que l'ancien interprète arménien dans ce passage avait la leçon exacte στρατηγίᾳ qu'il a parfaitement traduit *զօրավարութեամբ*. À notre grande surprise Leopardi, qui ignorant l'arménien pouvait se fonder uniquement sur la traduction latine

de Mai-Zohrab, corrige l'erreur d'un arménien (Zohrab) qui n'a pas compris et bien traduit un mot arménien!

Un autre exemple. Dans la traduction latine (par Mai-Zohrab) du texte arménien de la *Chronique* D'Eusèbe dans un passage on lit: *Testibus romanis historicis.* À cet égard Leopardi remarque: "Anzi *rerum romanarum scriptoribus,* come dice il greco. San Gerolamo ha: *scribunt Romanorum historici,* ch'è modo ambiguo" (307, 2496-2498).

Mais dans le texte arménien, qui malheureusement Leopardi ne savait pas lire, nous trouvons: *որ գիտեմայեցւոց իրսն գրեցին* (II, 268), c'est-à-dire exactement ce que Leopardi avait deviné que le texte arménien aurait dû avoir en correspondance de οἱ τὰ Ῥωμαίων συγγραψάμενοι du fragment grec qui a survécu.

Encore une fois l'erreur n'est pas de l'ancien interprète arménien, mais de Mai-Zohrab qui ont mal traduit le texte arménien.

Comme nous avons dit, les savants qui se sont occupés de ce texte arménien ont négligé les remarques de Leopardi, et par conséquent J.Karst dans sa traduction répète l'erreur de Mai-Zohrab en traduisant "die römisehen Geschichtsschreiber" (p. 214).

Dans un autre passage où le fragment grec a: Εὐεργέτου δὲ ἔν Leopardi propose de corriger ἔν en πρῶτον (236, 740), conformément au texte arménien où on lit *առաջինորդ* (I, 239) en correspondance de ἔν.

Il est intéressant de ramarquer que plus tard aussi A.Gutschmid a proposé la même émendation au fragment grec toutefois sans s'apercevoir que l'émendation avait été déjà proposée par Leopardi.

Dans le passage du fragment grec: Ὡς ἀντιπρόσωπον τοῦ Ἰωσίου τὸν τῶν Αἰγυπτίων βασιλέα Νεχαώ Leopardi conjecture que: "manca un verbo infinito, come sarebbe εἶναι, εὑρίσκεσθαι o simile" (292, 2146-2147).

Même dans ce cas Leopardi, qui ignorait l'arménien, n'a pas pu trouver dans le texte arménien la preuve de l'exactitude de sa conjecture. En effet le texte arménien correspondant au fragment grec est: *որպէս զի հանդէպ երեսաց իսկ յոխիայ դիպեցաւ եգիպտացւոց արբայ ընբաւոյ* (II,188) où *դիպեցաւ* est l'exact équivalent du verbe "εἶναι, εὑρίσκεσθαι o simile" supposé par Leopardi.

Il faut simplement rappeler qu'en grec la conjonction consécutive ὡς régit l'infinitif (εἶναι, εὑρίσκεσθαι) tandis que la conjonction consécutive arménienne *որպէս զի* régit régulièrement l'aoriste (*դիպեցաւ*) dans ce contexte.

Je veux remarquer encore que quoique Joseph Scaliger eût déjà deviné avec finesse l'absence du verbe εἶναι dans ce fragment grec, le verbe εἶναι est encore absent dans l'édition de A.Schoene (II, *90Hf*).

Mais S.Timpanaro a bien compris que: "il Leop. Intégra "εἶναι, εὑρίσκεσθαι o simile", certo con ragione"[25].

Un autre passage de la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe est particulièrement intéressant parce qu'il confirme une conjecture de Leopardi et aussi l'émendation d'un autre philologue. De plus, le texte arménien permet de restituer l'originelle intégrité du fragment grec, que les philologues n'avaient pas réussi à entrevoir.

Dans la liste des rois de Σικυών le texte du fragment grec qui a survécu informe: τέταρτος Πέλοψ ἔτη κϵ΄. Ἡ Πελοπόννησος ἐκλήθη. Leopardi remarque: "Scrivete: ἀφ'οὗ ἡ Πελοπόννησος ἐκλήθη. Cosi poco dietro si legge: πρῶτος Αἰγιαλεὺς ἔτη πρῶτος Αἰγιαλεὺς ἔτη νβ΄. Ἀφ'οὗ καί Αἰγιάλεια ἣ νῦν Πελοπόννησος τὸ πρὶν ἐκαλεῖτο (241, 865-867). G.Pacella et S.Timpanaro commentent avec raison: "Anche se si

accettano le emendazioni di Gutschmid Ἄπις per Πέλοψ ed ἐκλήθη [Ἀπία], pare necessaria l'integrazione [ἀφ' οὗ] del Leop." (241, note 864 sgg.).

Le texte correspondant de la traduction arménienne est: *Ձորրորդ՝ ապիս,ամս իե. յորմէ ապիա՝ որ այժմ պեղոպոնէսոսն, կոչեցաւ* (I, 257), où *յորմէ* suppose en toute certitude ἀφ' οὗ que Leopardi proposait d'ajouter dans ce passage.

Mais le texte arménien confirme aussi l'émendation de A.Gutschmid Ἄπις au lieu de Πέλοψ, et l'intégration [Ἀπία].

De plus, l'arménien a *որ այժմ* (= ἥ νῦν) que ni Leopardi ni aucun autre philologue avaient pu conjecturer.

Uniquement le texte arménien a donc conservé ici intacte la rédaction originelle de tout ce passage qui devait être: τέταρτος Ἄπις ἔτη κε'. ἀφ' οὗ (=*յորմէ*) Ἀπία ἥ νῦν (=*որ այժմ*) Πελοπόννησος ἐκλήθη. Ce passage grec, ainsi restitué grâce au texte arménien, est exactement le correspondant spéculaire de l'autre passage cité par Leopardi, portant sur Αἰγιαλεύς, premier roi de Σικυών, dont la traduction arménienne est: *Առաջին՝ եգիաղև, ամս ծր, ուստի և եգիաղա, որ այժմ պեղոպոնէսոս, կոչի* (I, 256). On a ici la preuve que *որ այժմ* est la traduction de ἥ νῦν qu' il faut donc intégrer aussi dans le fragment grec portant sur le quatrième roi de Σικυών.

En conclusion, je pense que des observations de Leopardi sur la traduction arménienne de la *Chronique* d'Eusèbe (mais aussi sur celle du *De Providentia* de Philon) on peut tirer surtout une leçon de méthode, c'est-à-dire que les anciennes traductions arméniennes (mais on pourrait dire aussi slaves ou de n'importe quelle langue) de textes grecs ne peuvent pas être étudiées et bien comprises autrement qu'en comparaison continue avec les textes grecs originaux, et avec leur tradition manuscrite directe et indirecte, et réciproquement les textes grecs (ou les fragments des textes grecs) peuvent être éclairés et mieux établis dans leur exacte rédaction originelle, si comparés avec leur anciennes traductions arméniennes.

C'est ce que Leopardi a bien compris et clairement énoncé: "come i frammenti greci giovano a poter correggere quelle parti della versione che loro si riferiscono, così la versione vicendevolmente giova a correggere nelle reliquie greche i falli degli scrivani"[26].

Notes

1 *Eusebii Pamphili / Chronicorum Canonum / libri duo. / Opus ex Haicano codice / a doctore Iohanne Zohrabo / Collegii Armeniaci Venetiarum Alumno / diligenter expressum et castigatum / Angelus Maius et Iohannes Zohrabus / nunc primum coniunctis curis / Latinitate donatum / notisque illustratum / additis Graecis reliquiis ediderunt.* / Mediolani / regiis typis / MDCCCXVIII.

2 *Grammaticae armenae libri quattuor,* auctore Francisco Rivola canonico in Ecclesia Sancti Thomae, Mediolani, ex typographia Collegii Ambrosiani, MDCXXIV; d'où il ressort que le Cardinal Federico Borromeo, fondateur de la Bibliothèque "Ambrosiana", qui avait voulu introduire l'étude de la langue arménienne, pour bien accomplir la tâche de publier les textes arméniens, dans son habituel mécénat dota la typographie de la Bibliothèque "Ambrosiana", parmi les toutes premières en Europe, des caractères arméniens.

3 Cette découverte enthousiasma le jeune Giacomo Leopardi qui composa pour l'occasion sa célèbre canzone *Ad Angelo Mai quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica* (1820). Il faut cependant préciser que A. Mai, même à la Bibliothèque "Ambrosiana" de Milan, avait déjà découvert plusieurs fragments d'autres auteurs classiques (Denis d'Halicarnasse, Fronton, etc.) sur lesquels G.Leopardi, pas encore âgé de vingt ans, exerça la finesse de son esprit critique.

4 **G.Bolognesi,** *Milan et les Arméniens,* dans "Atti del Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena - 1981", Venezia, 1984, pp. 63-94 .

5 **Idem,** *Byron e l'armeno,* dans "Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche", 1997, 71, pp. 755-786; **Idem,** *Da quale lingua Byron traduise l'Orazione Sinodale di Nerses Lampronese?,* dans "Atti del Sodalizio Glottologico Milanese", 1996, 37, pp. 1-6; **Idem,** *Ludovico di Breme, George Gordon Byron, Giacomo Leopardi e l'armeno,* dans **G.Bolognesi,** Leopardi e l'armeno, Milano, 1998, pp. 117-139.

6 *Samuelis / Praesbyteri Aniensis / temporum usque ad suam aetatem ratio / e libris historicorum sumatim collecta. / Opus ex Haicanis quinque codicibus / ab Iohanne Zohrabo doctore Armenio /diligenter exscriptum atque emendatum /Iohannes Zohrabus et Angelus Maius / nunc primum coniunctis curis Latinitate donatum / notisque illustratum ediderunt.* / Mediolani / regiis typis / MDCCCXVIII.

7 *Eusebii Pamphili / Caesariensis Episcopi / Chronicon Bipartitum / nunc primum ex Armeniaco textu in Latinum conversum / adnotationibus auctum / Graecis fragmentis exornatum / opera / P. Jo: Baptistae Aucher Ancyrani / monachi Armeni et doctoris Mechitaristae. / Pars I. / Historico-Chronographica.* / Venetiis / Typis coenobii PP. Armenorum in insula S.Lazari. / MDCCCXVIII / Superiorum Permissu. / *Pars II. / Chronicus Canon.* / Venetiis / Typis coenobii PP. Armenorum in insula S.Lazari. / MDCCCXVIII / Superiorum Permissu. / Dans les citations du texte arménien on renvoie au volume et aux pages de cette édition.

8 Voir **G.Bolognesi,** *Giacomo Leopardi e l'armeno. Le "Annotazioni sopra la Cronica d'Eusebio",* dans "Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre - 5 ottobre 1991)", Firenze, 1994, pp. 351-353 (réédité dans **G.Bolognesi,** *Leopardi e l'armeno,* pp. 66-69).

9 Il s'agit évidemment de Recanati, d'où Leopardi le 19 mars 1819 écrivait à l'ami Pietro Giordani: "non basta ch'io viva nella più stupida città e provincia d'Italia: bisogna per sovrappiù che questa sia la sola città e provincia d'Italia anzi d'Europa, che non possa aver commercio col resto del mondo". Et encore plus le 28 avril 1820 Leopardi écrivait à Pietro Brighenti: "Ella non conoscerà Recanati, ma saprà che la Marca è la più ignorante ed incolta provincia dell'italia. Ora per confessione anche di tutti i Recanatesi, la mia città è la più incolta e morta di tutta la Marca, e fuori di qui non s'ha idea della vita che vi si mena" *(Epostolario di Giacomo Leopardi,* nuova edizione ampliata con lettera dei corrispondenti e con note illestrative a cura di Francesco Moroncini, vol.I, Firenze, 1934, p. 249; vol.II, Firenze, 1935, p. 39).

10 À vrai dire dans une lettre du 15 mars 1819 Leopardi avait écrit à l'ami Pietro Brighenti que le volume de A.Mai et J.Zohrab sur la *Chronique* d'Eusèbe lui était arrivé "parecchi giorni fa" *(Epistolario di Giacomo Leopardi.* vol.I, p. 248). En tout cas Leopardi avait déjà lu le *specimen* de ce volume que A.Mai avait publié dans son édition du *De virginitate* de Gémiste Georges, surnommé Pléthon (publiée à Milan en 1816).

11 *Epistolario di Giacomo Leopardi,* vol.I, p. 250.

12 **G.Leopardi,** *Scritti filologici (1817-1832),* a cura di Giuseppe Pacella e Sebastiano Timpanaro, Firenze, 1969, pp. 313-357.

13 La lettre a été publiée complète par G.Pacella et S.Timpanaro dans **G.Leopardi,** *Scritti filologici (1817-1832).* pp. 358-443.

14 **E.Piccolomini,** *Sulla essenza e sul metodo della filologia classica,* Firenze, 1875, pp. 18-19. L'opinion de E.Piccolomini fut partagée entièrement par Ettore Bignone d'après lequel "A ragione un acuto nostro filologo della generazione passata, il Piccolomini, avrebbe voluto vedere il più maturo degli scritti eruditi del Leopardi, le *Annotazioni all'Eusebio,* nelle mani di tutti i filologi italiani, come modello di probità, d'acume, di chiarezza, di dottrina" **(E.Bignone,** *Leopardi e gli antichi,* dans "Giacomo Leopardi", a cura di Jolanda De Blasi, Firenze, 1938, p. 170).

15 **G.Leopardi,** *Scritti filologici (1817-1832),* p. 199.

16 **Idem,** *Annotazioni / sopra / la Cronica d'Eusebio / publicata / l'anno MDCCCXVIII. In Milano / dai dottori / Angelo Mai, e Giovanni Zohrab / scrite l'anno appresso / dal Conte / Giacomo Leopardi / a un amico suo,* dans "Effemeridi letterari di Roma", 1823, 10, pp. 105-115, 167-182, 362-387; 1823, 11, pp. 117-123, 304-322; 1823, 12, pp. 263-281.

17 Ce petit volume de 115 pages (la dernière par erreur est numérotée 116 au lieu de 115) a le même titre qu'on lit dans la revue "Effemeridi letterari di Roma", et après le fontispice Leopardi a ajouté deux pages de "Aggiunte e correzioni". Le frontispice porte l'indication "Con Licenza de' Superiori" et la date 1823, mais en réalité le volume est paru en 1825.

18 **G.Leopardi,** *Scritti filologici (1817 - 1832),* p. 209.

19 *Epistolario di Giacomo Leopardi,* vol.II, p. 198-199.

20 Ibid. vol.II, p. 267-268.

21 *Eusebi Chronicorum liber prior,* edidit Alfred Schoene. *Armeniam versionem Latine factam ad libros manuscriptos* recensuit H.Petermann. *Graeca fragmenta* collegit et recognovit *Appendices chronographicas sex* adiecit A.Schoene, Berolini, 1875. *Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt,* edidit Alfred Schoene. *Armeniam versionem Latine factam e libris manuscriptis* recensuit H.Petermann. *Hieronymi versionem e libris manuscriptis* recensuit A.Schoene. *Syriam epitomen Latine factam e libro Londinensi* recensuit E.Roediger, Berolini, 1866.

22 *Eusebius Werke*, vol.V: *Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Commentar* herausgegeben... von Dr. Josef Karst, Leipzig, 1911.
23 **G.Bolognesi,** *Giacomo Leopardi e l'armeno. Le "Annotazioni sopra la Cronica d'Eusebio"*, dans "Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre - 5 ottobre 1991)", Firenze, 1994, pp. 349-365 (réédité dans **G.Bolognesi**, *Leopardi e l'armeno*, pp. 63-84); **Idem**, *Nuove considerazioni sulle "Annotazioni sopra la Cronica d'Eusebio"* di Giacomo Leopardi, dans **G.Bolognesi,** *Leopardi e l'armeno*, pp. 85-95.
24 **G.Leopardi,** *Scritti filologici* (1817-1832), p. 362.
25 **S.Timpanaro,** *La filologia di Giacomo Leopardi*[3], Roma-Bari, 1997, p. 81.
26 **G.Leopardi,** *Scritti filologici* (1817-1832), p. 165.

Կազմի առաջին էջին՝

Վարդան Բաղիշեցի, Տրդատ Մեծ, Գրիգոր Լուսավորիչ և Ագաթանգեղոս, Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Ժողովածու 1569 թ. (Մատենադարան, ձեռ. 1920, 3թ):

Կազմի վերջին էջին՝

Տրդատի շքերթը (որմնանկարը), Անիի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ (Տ.Հոնենցի) եկեղեցի (գծապատկերային վերարտադրությունը՝ Ն.Թիերիի):

Արտապատկերումների համար օգտագործված գրականության ցանկ

Ա.Գևորգյան, Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար, Երևան, 1982, պատկեր 40:

Կատալոգ «Մոսկվայի Կրեմլ» պետական թանգարանում 1997 թ. Հայ եկեղեցու գանձերի (Մայր Աթոռ Ս.Էջմիածնի հավաքածուից) ցուցահանդեսի, Մ., 1997, պատկերներ 21, 47, 47ա:

Icônes Melkites, Beyrouth, 1969, pl. 2, 3, 5.

D. Kouymjian, The Arts of Armenia (Accompanied by a Collection of 300 Slides in Color), Calouste Gulbenkian Foundation, Lisbon, 1992, Slides N 62, 82, 86, 87, 90, 95, 115, 119, 163, 245, 250.

Roma – Armenia, ed. C.Mutafian, Roma, 1999, pp. 62, 98.

N. et M. Thierry, L'église Saint Grégoire de Tigran Honenc' à Ani (1215), Louvain-Paris, 1993, pp. 49, 51, 53, 54, 59, 153, 154.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ԱՐԵՎԵԼՔԸ

Հրատ.խմբագրությունը, բնագրական
համեմատությունը և ձևավորումը՝ *Հ.Ժ.Քոչարյանի*
Սրբագրությունը՝ *Ա.Ա.Աբրահամյանի*
Համակարգչային շարվածքը՝ *Լ.Վ.Մելիքյանի*

Ստորագրված է տպագրության 05.03.2000 թ.:
Չափսը՝ 84 ×108 $^{1}/_{16}$, թուղթ N 1, տպագրական 28, պայմանական 56 մամուլ:
Հրատ. պատվեր N 010: Տպաքանակը՝ 1000 օրինակ: Գինը՝ պայմանագրային:
ՀՀԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչության տպարան,
Երևան, Մարշալ Բաղրամյանի պող., 24ա:

ՆԿԱՏՎԱԾ ՎՐԻՊԱԿՆԵՐ

Էջ/տող	Տպված է	Պետք է լինի
36^{9}	էրր	էր
71_{13}	ՇԻ/ՆԱԿ[ԱՆԱ]	ՇԻ/ՆԱԿ[ԱՆՍ]
71_{11}	ՋԱՄԵԱՅՆ	ՋԱՄԵՆԱՅՆ
80_{18}	V դ. վերջին	IV դ. վերջին
81_{13}	Թալբլուրում	Թավբլուրում
83_{20}	խաչակրած	խաչակրաց
122_{18}	ՍՄՊԱՏՄԱ	ՍՄՊԱՏԱ
399_{4}	Vōbus	Vööbus
399_{3}	Cristianorum	Christianorum
400^{2}	բազդատութեամբք	բաղդատութեամբք