

Մաշտոցի անվան Մատենադարանը և «Մատենադարանի բարեկամներ»  
հիմնադրամը երախտագիտություն են հայտնում  
բարերար **Մաքսիմ Հակոբյանին**  
սույն հատորի հրատարակությունը հովանավորելու համար:

The Institute of Ancient Manuscripts after Mesrop Mashtots  
“Matenadaran” and the Benevolent fund “Friends of the Matenadaran”  
express their gratitude to benefactor **Maksim Hakobyan** for sponsoring  
the publication of the volume of “Banber Matenadaran”.



**“MATENADARAN”  
MASHTOS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS**

**BANBER MATENADARAN**

**21**

**“Nairi” publishing house  
YEREVAN – 2014**

**“МАТЕНАДАРАН”  
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМ. МАШТОЦА**

**ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**

**21**

**Издательство “Наири”  
ЕРЕВАН – 2014**

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»  
ՄԱՇՏՈՅԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

21

«ՆԱԻՐԻ»  
ԵՐԵՎԱՆ – 2014

ISSN 1829-054X

ISSN 1829-054X

ISSN 1829-054X

ISSN 1829-054X

Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի  
գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Հ. Թամրազյան (գլխ. խմբագիր), Գ. Տեր-Վարդանյան, Շ. Խաչիկյան, Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Գ. Մուրադյան, Գ. Գասպարյան, Ս. Վարդազարյան

«Բանբեր Մատենադարանի», Հ. 21 Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ին-տ. – Եր.: «Նաիրի» հրատ., 2014:

Հ. 21/խմբ. Հ. Թամրազյանի, 2014:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի «Բանբեր Մատենադարանի» 21-րդ հատորում ընդգրկված են Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության (AIEA) 13-րդ համաժողովի (2014, հոկտեմբերի 9-11) նյութերը:

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԳԱՀ**

Երևան, 9 հոկտեմբերի 2014 թ.

**ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ**

**ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ 13-ՐԴ ՀԱՄԱԺՈՂՈՎԻՆ**

*Հարգելի՛ տիկնայք և պարոնայք,*

*Ձերմտրեն ողջունում եմ Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության հերթական՝ 13-րդ համաժողովի կազմակերպիչներին, մասնակիցներին և հյուրերին: Շատ ուրախ եմ, որ այս տարի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի տնօրինության նախաձեռնությամբ աշխարհի 20 երկրներ ներկայացնող և ավելի քան 400 հայագետների միավորող ընկերակցության ներկայացուցիչները հավաքվել են համայն հայության և հայագիտության մայրաքաղաք Երևանում:*

*Կարծում եմ՝ խորհրդանշական է, որ եվրոպական հայագիտության դեռևս 19-րդ դարից եկող փառավոր ավանդույթները շարունակող, աշխարհի նշանավոր համալսարանները ներկայացնող հետազոտողներին միավորող այս կառույցի առաջին հայաստանյան համաժողովը կազմակերպվում է հենց Մաշտոցյան Մատենադարանի ջերմ ու հայաշունչ հարկի տակ:*

*Ընդամենը երեք տարի առաջ հանդիսավորապես իր դռները բացեց Մատենադարանի հոյակերտ նորակառույց մասնաշենքը, ապա նաև նորացված հին մասնաշենքը: Մատենադարանի համալիրն իր ընդարձակ տարածքով, տեխնիկական հագեցվածությամբ, գրեթե եռապատկված աշխատակազմով ու գիտական ներուժով ունի բոլոր հնարավորությունները կազմակերպելու և հաջողությամբ իրականացնելու միջազգային մակարդակի համաժողովներ: Նման հաջող մի ձեռնարկի ականատեսն ենք այսօր մենք բոլորս:*

*Սիրելի՛ հայագետներ,*

*Կրկին ողջունելով Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության համաժողովի գումարման կապակցությամբ՝ մաղթում եմ ձեզ գիտական բեղմնավոր գործունեություն:*

**ՍԵՐԺ ՍԱՐԳՍՅԱՆ**

## ՀՐԱՉՅԱ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

### ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹՅԱՆ (AIEA) 13-րդ ՀԱՄԱԺՈՂՈՎԻ ԲԱՑՄԱՆ ԽՈՍՔ

#### *Սիրելի բարեկամներ*

Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցությունը տասնամյակների ուղի է անցել: Այն իր տարեգրության մեջ արձանագրել է մեծ ձեռքբերումներ և զգալի առաջընթաց հայագիտության զարգացման գործում և՛ խորքային, և՛ տարածական իմաստով, հատկապես հայագիտության միջազգայնացման առումով: Այն 33 տարվա պատմություն ունի և իր մեջ ներառում է 400-ից ավելի անդամներ:

Ընկերակցությունը նպաստել է Հայաստանի և արտերկրի հայագետների տեղական շփումների, գիտական կապերի սերտացմանը՝ էական դեր կատարելով հայագետների նոր սերունդների կայացման գործում, որ մենք հատկապես կարևորում ենք: Այս ընթացքը, հուսով ենք, շարունակական է լինելու, և մեր ցանկությունն է Մատենադարանի նոր սերունդներին ևս ընդգրկելու դրանում: Նման համաժողովները, մեր համոզմամբ, ի շարս այդ խնդիրները՝ կապված տեղեկատվության փոխանակման, մարդկային շփումների և զարգացման ծրագրերի հետ, պետք է առաջ քաշեն նաև հրատարակչական ծրագրեր՝ նպատակ ունենալով գիտական-թարգմանական ավանդույթի ձևավորման, եզրաբանության հարստացման. դրանց պետք է նպաստեն այդ առթիվ լույս տեսնող ոչ միայն երկրների թեզիսները, այլև առանձին մենագրությունները, հոդվածների ժողովածուները, ուր բոլոր հոդվածները, ցանկալի է, որ ունենան իրենց հայերեն տարբերակները, քանի որ հայագիտությունը առաջին հերթին հայերենագիտություն է, և նման նախաձեռնությունը՝ իբրև գործունեության ծրագիր, միտված է զարգացնելու այն և՛ նոր տեսություններով ու մեթոդաբանություններով, և՛ գիտական-թարգմանական հարստացված ապարատով և՛ եզրաբանությամբ՝ մեծացնելով նրա ասոցիատիվ դաշտն ու թափանցելիությունը այլ համակարգերում:

Այս համաժողովը, կարծում եմ, կունենա հայագիտության համար և՛ կենտրոնաձիգ, և՛ տարածական ուժ հատկապես միջազգայնացման առումով: Այս համատեքստում մենք լիահույս ենք, որ Ընկերակցության բոլոր 400-ից ավելի անդամները կդառնան իսկական մատենադարանցիներ և պարբերաբար կմասնակցեն մեր միջոցառումներին՝ միաժամանակ Մատենադարանի կայքի միջոցով ակտիվորեն օգտվելով մեր հարստագույն հավաքածուներից, որոնք արագորեն թվայնացվում են և ներդրվում համացանցային կայքում: Մեր ցան-

կուլթյունն է, և մենք դա կքննարկենք համատեղ, Մատենադարանի կայքում Ընկերակցությանը նվիրված հատուկ կայքէջ բացել: Մեր ցանկությունն է նաև նրա շարքերը համալրել Մատենադարանի նոր սերունդների ներկայացուցիչներով, որոնք արդեն կարևոր քայլեր են արել հայագիտության բնագավառում:

Ես ցանկանում եմ խոսել նաև հայագիտության այն կենտրոնաձիգ ուժի մասին, որ միացնում է, օղակում է մեզ բոլորիս: Մեր խնդիրն է պահպանել և զորացնել այն: Սակայն հաճախ, մեզնից անկախ, գոյանում է մերձգիտական մի տարածք, որ ոչ միայն գուրկ է այդ կենտրոնաձիգ ուժից, այլև շունի դրա ազդու գիտակցությունն անգամ:

Մի տեսակ մակաբույծի շրջիկ կերպար կարող է ստեղծվել, այն է՝ հայագետ՝ առանց հայերենի դուզն ինչ իմացության, միջնորդավորված, սնուցված միայն համացանցային տեղեկատվությամբ: Փառք Աստծո, դրա վտանգը առայժմ չկա, բայց կան մանրատման, տրոհման տենդենցներ, միտումներ, շատերը չեն շփվել դասական հայագիտության հետ, չեն օգտվում բնագրերից, ձեռագրաց մայր ցուցակներից ու մատենաշարերից:

Մասնավորաբար, շեշտել եմ ցանկանում Մատենադարանի «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց» և «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարերը, որոնք ընդգրկվելու են համապատասխանաբար 35 և 70 հատորների մեջ: Դրանք օգնում են ոչ միայն մեր ձեռագրական-մատենագրական ժառանգության ամբողջացման, այլ նոր բնագրեր ի հայտ բերելու և գիտական շրջանառության մեջ դնելու գործին: Մենք ներմուծել և ներմուծում ենք դրանք Մատենադարանի կայքէջում որոնման ծրագրերով, իսկ սրանք հիմնարար են հայագիտության համար:

Վերջերս տպագրված և նախորդ հատորները, որոնք ցուցադրված են այսօր, գիտաժողովի մասնակիցները կարող են ստանալ Մատենադարանի գրադարանից:

Ի դեպ, այսօր նաև գրքերի յուրահատուկ շնորհանդեսի օր է, գրքեր, որ լույս են տեսել Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության 13-րդ համաժողովի հրատարակչական ծրագրերի շրջանակներում: Դրանցից նշենք.

Ընկերակցության առաջին նախագահ, վաստակաշատ Մայքլ Սթոունի «Պարականոն բնագրեր եւ ավանդություններ» գիրքը, որի ընծայագիրը ցանկանում եմ կարդալ. «Նվիրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանին, որը նպաստում է հայագիտության զարգացմանը ողջ աշխարհում» (Մայքլ Սթոուն):

«Մատենագիրք հայոց»-ի հերթական 2 հատորները,

«Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց»-ի 2 հատորները,

Գոհար Մուրադյանի «Հին հունական առասպելները հայ մատենագրության մեջ»,

Հրաչյա Թամրազյանի «Գրիգոր Նարեկացին և Նարեկյան դպրոցը»,

Հ. Հակոբյանի «Արցախի մանրանկարչությունը» եռալեզու պատկերագիրքը,



Վիգեն Դազարյանի Գիտնիսիոս Արեոպագոսու երկերի աշխարհաբար թարգմանությունը,

Աևոն Ավդոյանի «Ճանաչել զիմաստություն եւ զխրատ»,

Արմենուհի Աբգարյանի «Գրչարվեստ և պատկերների հմայք» գիրքը,

Վարդի Քեշիշյանի աշխատասիրությունները Արշակ Ալպոյաճյանի «Տպագրութեան արուեստը եւ Հայք» անտիպ երկը,

Համաժողովի թեզիսների ժողովածուն և այլ հրատարակություններ և գրքեր, որոնք լույս են տեսել Մատենադարանի միջոցներով և պետական պատվերով:

Սիրելի բարեկամներ,

Մատենադարանում վերջին տարիներին բուռն սերնդափոխություն է ընթանում, և մենք դրա մեջ ենք տեսնում հայագիտության զարգացման հեռանկարը:

Մեր բարեկամ հայագետների մեծ մասը տեղյակ է Մատենադարանի վերջին տարիների նորակերտմանը, որը մեր նորանկախ հանրապետության գիտամշակութային խոշորագույն ձեռքբերումներից է:

Կարծում եմ հենց դրա շնորհիվ է, որ ընկերակցության 13-րդ գիտաժողովը հրավիրվեց Մատենադարանում: Որոշումը կայացավ ընկերակցության Բուդապեշտի համաժողովում և ընդունվեց մեծ խանդավառությամբ:

Համաժողովի բոլոր մասնակիցները հնարավորություն կունենան մանրամասնորեն ծանոթանալու Մատենադարանի նորակերտված ամբողջական համալիրին, որը համապատասխանում է միջազգային բարձրագույն չափանիշներին:

Մատենադարանը ստեղծագործական եռուզեռի, ներքին շարժման, կառուցվածքային փոփոխությունների ընթացքում է: Եկող տարի Արցախում, Գանձասար վանական համալիրում հանդիսավորապես կբացվի «Մաշտոցի անվան Մատենադարան-Գանձասար» գիտամշակութային կենտրոնը՝ իբրև Մատենադարանի մասնաճյուղ: Այն կունենա իր գիտական և ցուցադրական մասը: Մոտ 5 տարի նախապատրաստում ենք ցուցանմուշները թանգարանային մասի համար, ուր ընդգրկված են ոչ միայն Արցախի գրչության կենտրոնները, այլ ողջ պատմական Հայաստանի տարածքում ստեղծված ձեռագրերի բարձրարվեստ ընդօրինակությունները: Մատենադարանում արդեն իսկ գործում է Արցախի մանրանկարչության ցուցասրահը, որ մշտապես այցելուների ուշադրության կենտրոնում է: Այն դիտել են հարյուր հազարավոր մարդիկ: Ցուցադրությունը հագեցած կլինի նաև Արցախ աշխարհին վերաբերող եզակի վավերագրերով և արխիվային փաստաթղթերով:

Հուրախություն մեզ, արդեն ընթացքի մեջ են շինարարական աշխատանքները և ցանկացողները, դեպի Արցախ մշակութային-ճանաչողական մեր այցի շրջանակներում, սկանառես կլինեն այդ ընթացքին: Ծրագիրը հովանավորում

է Մատենադարանի խոշոր նվիրատուներից՝ «Փյունիկ» համահայկական բարեգործական հիմնադրամը, ի դեմս համանախագահներ Գաբրիել Չեմպերճյանի և Լևոն Սարգսյանի: Մեր կարծիքով, սա պատմամշակութային խոշոր ծրագիր է, և համալիրի բացումը Հայոց Մեծ եղեռնի 100-ամյա տարելիցին՝ իբրև քաղաքական-մշակութային վերելքի, իբրև համաժողովրդական արարման ու զարթոնքի գորեղ փաստ՝ կհանրահռչակվի ի լուր աշխարհի:

Միրելի բարեկամներ,

Ես ցանկանում եմ հատուկ անդրադառնալ այս համաժողովի կայացման աշակիցներին և հովանավորներին. գլխավոր աշակիցն է ՀՀ Կրթության և գիտության նախարարությունը:

Հովանավորներից են՝

Հայ Բարեգործական Ընդհանուր Միությունը,

Գալուստ Կյուլպենկյան հաստատությունը, որոնց մշտական աջակցությամբ և հոգածությամբ Մատենադարանը լայնածավալ ծրագրեր է իրագործում,

«Ձեյ Թի Ինթերնեյշնլ Կուլթսեմբուրգ Էս-Էյ» ընկերության հայաստանյան ներկայացուցչությունը:

Մենք մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում նրանց այս պատմական համաժողովի կայացմանն աջակցելու առթիվ:

Միրելի բարեկամներ, լինել հայագետ նշանակում է շփվել մեծ կենսադատի, հազարամյակների պատմության և մշակույթի հետ ու նաև հոգևոր գերզգայուն մի աշխարհի, ուր մտնողը չի կարող նվիրյալ չդառնալ, ինչ-որ շափով չլինել խենթ: Ուրեմն այդ սուրբ խենթությունը թող մեզ հետ լինի մեր ողջ կյանքի ընթացքում, զի «եղբայր եմք մեք»՝ միացած լինելության այս օղակով, որ կոչվում է հայագիտություն:

Բարի երթ մեր պատմական համաժողովին:

**ՎԱԼԵՆՏԻՆԱ ԿԱԼՅՈՒԱՐԻ**  
(ՀՈՒՄԸ ՆԱԽԱԳԱՀ)

**ՈՂՋՈՅՆԻ ԽՕՍՔ**

Մատենադարանի Տնօրէն մեծարգոյ Պարոն Հրաչեայ Թամրազեան, Հայկական Ուսումներու Միջազգային Ընկերակցութեան պատուարժան անդամներ, սիրելի գործակիցներ եւ բարեկամներ,

Ամենախոր գնահատանքի զգացումներով իմ ողջոյնս կը բերեմ ձեզի այս գիտա-ժողովի բացման հանդիսաւոր նիստին առթիւ: Այսօր, առաջին անգամ ըլլալով, Հայկական Ուսումներու Միջազգային Ընկերակցութեան համաժողովներէն մէկը Հայաստան տեղի կ'ունենայ: Վստահ եմ, որ բոլորդ ալ գիտակից էք, որ պատմական օրեր պիտի ապրինք: Ասիկա իրականութիւն դարձաւ, որովհետեւ Մատենադարանի տնօրէնը, որ վաղուց մեր ընկերակցութեան անդամ է, հաւատաց, որ կարելի էր ընկերակցութեան անդամները հրաւիրել այստեղ՝ հանդիպման սովորական եւրոպական վայրերէն քիչ մը հեռանալով Հայաստան գալու համար: Իր հաւատալը՝ մեր հաւատալը դարձաւ: «Մեր» բառը ըսելով կ'ակնարկեմ նախ եւ առաջ կոմիտէի անդամներուն: Երեք տարի առաջ ընկերակցութեան անդամներու ընդհանուր ժողովին ընթացքին, որ Բուզապէշտ տեղի ունեցաւ, Պարոն Հրաչեայ Թամրազեան առաջարկեց մեզի 13-րդ համաժողովը կազմակերպել Երեւան. առաջարկ մը, որ կոմիտէն ընդունեցաւ երախտագիտութեամբ եւ ոգեւորութեամբ:

Այս ժողովի մասնակիցներուն ճոխ թիւը ապացոյց մըն է, եթէ ատոր կարիքը կար, որ այդպիսի ոգեւորութիւն զգացողները միայն մենք չէինք: Ի հարկէ Հայաստան գալը միշտ յատուկ նշանակութիւն ունի մեզի՝ հայագէտներու համար: Հին ձեռագիրներու հովանիին տակ ըլլալը, աւելի եւս՝ ըլլալը յիշողութեան այն վայրին մէջ որ է Մատենադարանը, նոյնիսկ աւելի յատուկ եւ խորհրդանշական իմաստ ունի: Իսկ խորհրդանշականէն անդին, ի հարկէ պէտք է յիշել, որ բազմաթիւ են գիտական համագործակցութեան ծրագիրները, որոնք մեզ բոլորս կը կապեն Մատենադարանին:

Ինչ կը վերաբերի ինձի, եթէ ընդունիք, որ քիչ մը աւելի անձնական շեշտ մը տամ խօսքիս, մեծ հպարտութեամբ կ'ուզէի յիշել, որ Մատենադարանի քանի մը գործակիցներու՝ Արամ Թովչեանի, Գոհար Մուրադեանի, Էռնա Շիրինեանի հոյակապ աշխատանքին շնորհիւ փիլիսոփայական հրատարակութիւններու նոր շարք մը կրցայ հիմնել: Երրորդ հատորը հրատարակուելու վրայ է Գոհար Մուրադեանի ջանքերով<sup>1</sup>: Յե-

<sup>1</sup> Հատորն արդէն լոյս է տեսել. **David the Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge**, Old Armenian Text with the Greek Original, an English Translation, Introduction and Notes by **Gohar Muradyan** (*Commentaria in Aristotelem Armeniaca: Davidis*

տոյ, մեծ կարօտով կը յիշեմ հայկական ձեռագիրներու ցուցահանդէսը, որ Մատենադարանի եւ գուբերիոյ մէջ Հայաստանի դեսպանութեան օժանդակութեամբ կազմակերպեցինք ժրնեւ, քանի մը տարի առաջ: Ինչո՞ւ կարօտով: Աւելի յարմար բառ չեմ կրնար գտնել նկարագրելու համար այն հիանալի ձեռագիրները, որ գրեթէ ամէն օր կրնայի երթալ տեսնել, եւ որ հիմա, անշուշտ, իրենց տեղը գտան նորէն Մատենադարան վերադառնալով:

Բայց կարօտ բառը յատկապէս ուրիշ պատճառներով պիտի գործածէի: Կը մտածեմ այն հեռուոր օրերուն մասին, երբ, դեռ երիտասարդ ասպիրանտ ըլլալով, քանի մը ամիս անցուցի այստեղ, Երեւանի պետական համալսարանի հրաւերին շնորհիւ: Այն ատեն ոչ միայն համալսարան յաճախեցի, այլ նաեւ Մատենադարանի ձեռագիրները ուսումնասիրելու սկսայ: 1992-ին էր, աշունը: Երեւանցի բարեկամներս միշտ կը կրկնէն ինծի՝ «Ճգնաժամին միայն սկիզբն էր»: Բան չկար, կամ գրեթէ: Այն օրերը Պարոն Գէորգ Տէր Վարդանեան յաճախ շատ օգտակար տեղեկութիւններ եւ թելադրանքներ տուաւ ինծի՝ ներքեւը, ուր կը գտնուէին գանձերը: Իր ծանօթագրութիւնները կը գրէր պզտիկ գիրերով, թուղթի շնչին կտորներու վրայ: Այդ օրերուն բան չկար. թուղթն ալ հագուագիւտ եւ թանկագին բան մըն էր: Մտածեցի, որ ատիկա էր պատճառը:

Բան չկար, բայց բացարձակապէս բան մը պակաս չեղաւ բնաւ հոս՝ Մատենադարանը: Հայ մշակութային հարստութիւններուն նկատմամբ յարգանքը, ինչպէս նաեւ կամքն ու փափաքը այդ հարստութիւնները փոխանցելու անոնց, որոնք նոյն յարգանքը ունին: Զերմ ընդունելութեան այն աւանդութիւնը, որ Մատենադարանը միշտ ունեցաւ, նորէն յայտնի է այսօր, ու շատ առատաձեռն ձեւով:

Թուղթի այդ պզտիկ կտորները, որ միշտ շատ բան նշանակած են ինծի համար, հիմա իրենց տեղը զիջեցան այս նորագոյն եւ շքեղ շէնքին: Եւ եթէ այն ատեն թուղթի փոքր կտորները խորհրդանիշներն էին այն ճգնաժամին, որ Հայաստանը կ'ապրէր, այս շքեղ շէնքը նոր Հայաստանի մը պատկերն է:

Մատենադարանը ո՛չ միայն շքեղ շէնք մըն է: Մատենադարանը դարձաւ մանաւանդ կեդրոն մը, ուր արդիական արհեստագիտութիւններով կարելի է աշխատիլ եւ ձեռագիրները ուսումնասիրել, նաեւ կեդրոն մը՝ որ աշխատանք կու տայ բազմաթիւ հետազոտողներու, երբեմն շատ երիտասարդ: Մեր ընկերակցութիւնը շատ հպարտ է Մատենադարանին հետ գործակցութիւնը ունենալով, եւ կոմիտէի անունով կը մաղթեմ, որ նոր ծրագիրներ եւս կեանքի կոչուին մօտ ապագային: Մեր կողմէ ամբողջական օժանդակութիւն կը խոստանանք ձեզի այդ նպատակով:

Խօսքս չեմ ուզեր երկարել: Ուրիշ կարելոր բան մը եւս կը փափաքիմ աւելցնել սակայն: Սկիզբէն ի վեր մեր ընկերակցութիւնը յատուկ ուշադրութիւն եւ մեծ գնահատանք ցուցաբերեց Հայաստանի գիտական աշխարհին նկատմամբ: Հայաստանէն ե-

կող գործակիցներ միշտ հրաւիրուած եղան մեր գիտաժողովներուն եւ այս նպատակը միշտ առաջնահերթ մնաց ընկերակցութեան համար:

Երբ դեռ Հայաստանը խորհրդային հանրապետութիւն մըն էր եւ հետեւաբար ակադեմիական գիտական հաստատութիւնները հայ գործակիցներ, Հայկական Ուսումներու Միջազգային Ընկերակցութիւնը միշտ մեծ ջանք թափեց հայաստանցիներու մասնակցութիւնը ապահովելու նպատակով: Այդ աւանդութիւնը միշտ կը պահենք, բայց այս անգամ մե՛նք ենք ձեր հիւրը. եւ շատ բան կը պարտինք ձեզի:

Մեր ընկերակցութիւնը զանազան կարեւոր կապեր ունի Հայաստանի ուրիշ հեղինակաւոր հիմնարկութիւններու հետ եւս, ի միջի այլոց Ակադեմիային հետ: Կ'ուզէի օրինակ յիշել, որ ՀՈՒՄԸ իր Պատուոյ Անդամներու մէջ կը հաշուէ ակադեմիկոս Վլադիմիր Բարխուդարեանը, որ միշտ մեծ ուշադրութիւն ցոյց տուած է Եւրոպական հայագիտութեան նկատմամբ: Անցեալ տարի Ակադեմիան համաժողով մը կազմակերպեց, որուն հրաւիրուած էի գեկուցում մը տալու Եւրոպական հայագիտութեան արդի կացութեան մասին եւ ուր կրցայ մեր ընկերակցութեան գործունէութիւնները յիշատակել:

Իմ խօսքիս վերջաւորութեան կը փափաքիմ նշել, որ ՀՈՒՄԸ Եւրոպայի հայագիտական ամենամեծ ընկերակցութիւնն է, ունի աւելի քան 400 անդամներ ոչ միայն Եւրոպայի, այլեւ ԱՄՆ-ի, Հայաստանի եւ Միջին Արեւելքի մէջ: Անոր գլխաւոր նպատակն է համախմբել այն մասնագէտները, որոնք լրիւ կամ մասամբ կ'աշխատին հայագիտութեան մարզին մէջ: Մեր անդամները կ'օգտագործեն համագործակցութեամբ եռամեայ ընդհանուր գիտաժողովներ կը կազմակերպեն, ինչպէս նաև որոշակի թեմաներու նուիրեալ գիտաժողովներ:

Առաջիմ ընդհանուր գիտաժողովներ կազմակերպուած են Լեյդենի, Տրիբի, Պրիւքսելի, Ֆրիբուրգի (Չուիցերիա), Պոլոնիայի, Լոնտոնի, Լուվեն-լա-նէօվի, Վիեննայի, Վիւրզբուրգի, Վիտորիայի, Փարիզի, Բուդապեշտի համալսարաններուն մէջ: Յատուկ նիւթերու մասին գիտաժողովներ տեղի ունեցան ժընեւի, Պրիւքսելի, Փարիզի, Աարուսի, Հելդելբերգի, Միլանի, Լեյդենի, Նէօշաթէլի, Վասսենարի, Լեչչի, Վենետիկի, Օքսֆորդի, Չալցբուրգի համալսարաններուն մէջ:

2003 թուականին սկսաւ “Armenian Studies 2000” կոչուած ծրագիրը, որուն նպատակն է ուրուագծել հայագիտութեան գլխաւոր արդիւնքներուն status quaestionis-ը այսօր: Այս գծով նախապատրաստական վեց գիտաժողով տեղի ունեցած է լեզուաբանութեան, բանասիրութեան, արուեստի պատմութեան, գրականութեան, պատմութեան եւ գաղափարներու պատմութեան մասին: ՀՈՒՄԸ ծրագիր ունի զանազան ճիւղերուն վերաբերեալ եօթը հատոր հրատարակել: Այս գիտական ծրագիրը ընդունուեցաւ Brill հրատարակչական տան կողմէ Handbook of Oriental Studies հեղինակաւոր շարքին մէջ: ՀՈՒՄԸ նոր շարք մը հիմնեց, որուն վերնագիրն է History of Armenian Studies Series: Առաջին հատորը բանասիրական նիւթերու նուիրուած է եւ արդէն լոյս տեսաւ իմ ղեկավարութեամբ, պրոֆ. Մալք Սթոունի համագործակ-

ցութեամբ: Պատիւ ունիմ այդ հատորը Մատենադարանին նուիրելու՝ մեր երախտագիտութիւնը յայտնելու համար<sup>2</sup>:

Շատ շնորհակալ եմ ձեզի: Գիտեմ որ ամէն ջանք թափեցիք, որպէսզի այս 13-րդ համաժողովը յաջողութեամբ պսակուի: Իմ խորունկ շնորհակալութիւնս կազմակերպիչ խումբի ամէն մէկ անդամին՝ Հրաչեայ Թամրազեան, Վարդի Քէշիշեան, Վահան Տեր-Ղեւոնդեան, Շուշանիկ Խաչիկեան, Սոնա Բալոյեան, Արա Խզմալեան: Իմ երախտագիտութիւնս կ'ուզեմ յայտնել նաեւ Հայկական Ուսումներու Միջազգային Ընկերակցութեան կոմիտէի այն գործակիցներուն, որոնք ինծի հետ մաս կազմեցին կազմակերպիչ մարմնին՝ Արմենուհի Դրոստ-Աբգարեան եւ Թեո վան Լինտ: Իմ ջերմ շնորհակալութիւնս կ'երթայ նաեւ այն հիմնարկութիւններուն, որոնք իրենց էական օգնութիւնը չզրկեցին մեզի, եւ մասնաւորապէս Գալուստ Կիւպէնկեան Հիմնարկութեան Հայկական համայնքներու բաժանմունքին, Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միութեան եւ Հայաստանի Հանրապետութեան Կրթութեան եւ գիտութեան նախարարութեան:

Իմ խորին շնորհակալութիւնս կը փափաքիմ յայտնել ձեր բոլորին, որ հեռաւոր վայրերէ գալով ձեր գիտուն եւ թանկագին մասնակցութիւնը ապահովեցիք այս գիտաժողովին:

Ձեր բոլորին կը մաղթեմ յաջող եւ արդիւնաբեր օրեր:

---

<sup>2</sup> *Armenian Philology in the Modern Era, From Manuscript to Digital Text*, Edited by **Valentina Calzolari**, University of Geneva. With the Collaboration of **Michael E. Stone** (Handbook of Oriental Studies. Section 8 Uralic & Central Asian Studies, Volume 23/1), Leiden & Boston, Brill, 2014, p. XVI + 596:



## ՀՐԱԶՅԱԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

### ԳԻՈՆԻՍՏԻՈՍ ԱՐԵՈՊԱԳԱՅԻՆ ԵՎ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻՆ

Նարեկա վանքն ամենանշանավորն էր X դ. կառուցված վանական համալիրներից: Այստեղ դարի 40-ական թվականներին վանքի առաջնորդ Անանիա Նարեկացին հիմնադրեց Նարեկյան դպրոցը:

Նարեկյան դպրոցն իր հիմքում ունի մի գրական ընտանիքի պատմություն, որի ներկայացուցիչներն էին Խոսրով Անձևացին, Անանիա Նարեկացին, Գրիգոր Նարեկացին իր Սահակ և Հովհաննես եղբայրներով: Խոսրով Անձևացին Գրիգոր Նարեկացու հայրն էր, Անանիան՝ մոր հորեղբոր որդին:

Ըստ Ուխտանեսա և Ասողիկ պատմիչների, դպրոցն ուներ հարյուրավոր աստվածաբաններ, երաժշտագետներ և գրականագետներ («գրական գիտողներ», Ասողիկ):

Վերջին շրջանի բնագրագիտական հետազոտությունները զգալիորեն ընդլայնում են այս դպրոցի պահպանված գրական ժառանգության պատկերը, որն ընդգրկված է «Մատենագիրք հայոց» հիմնարար մատենաշարի 3 հատորներում: Իրանց շնորհիվ ի հայտ են եկել մեծաթիվ նոր բնագրեր, մեծարժեք երկեր, որոնք ներքին գաղափարական-ոճական շերտերով փոխներթափանցված են, ներշնչված են իրար՝ իբրև դպրոցին յուրահատուկ համաբնագիր:

Հենց այս նորագյուտ բնագրերի՝ հիմնականում Անանիա Նարեկացու երկերի քննությունը պարզորոշ դարձավ, որ Նարեկա վանական համալիրում ստեղծվել է հայ միջնադարի խոշորագույն դպրոցներից մեկը, որ նախատիպ է հանդիսացել հետագա հայ միջնադարյան բարձրագույն դպրոցների և համալսարանների համար<sup>1</sup>:

Նորահայտ երկերը հնարավորություն են տալիս պարբերացնել դպրոցի ձևավորման և զարգացման ընթացքի պատմությունը:

Նման խորապատկերում մեծապես աճում են դպրոցի գրական ժառանգության ուսումնասիրման հնարավորությունները, յուրաքանչյուր նոր բնագրային աղբյուր ու խորքային վերլուծություն շարժման մեջ է դնում, ի հայտ է բերում նոր իմաստային ոլորտներ, բառաշխարհներ, ներքին հղացքներ ու ճյուղավորումներ:

Դպրոցի գրական ժառանգությունը հառնում է իբրև միեղեն կառույց, որն անընդհատ ներքին շարժման մեջ է:

<sup>1</sup> Այս մասին տե՛ս Հ. Թամրազյան, *Անանիա Նարեկացի. կյանքն ու մատենագրությունը*, Եր., ԳԱ հրատ., 1986:



Այս երկերի նմանատիպ լուսաբանությունն աննախադեպ մեծացնում է նարեկացիագիտության տեսադաշտը, դպրոցի ներքին աղերսներից զատ կամուրջ կապելով անցյալի հոգևոր ժառանգության և հետագա դարաշրջանների հոգևոր դպրոցների և զորեղ գրական ընթացքների միջև, որի կարևորագույն օղակներից մեկը նարեկյան դպրոցն է:

**Շեշտենք մի հանգամանք:**

Այս բնագրագիտական հետազոտությունները տեսանելի են դարձնում նարեկյան դպրոցի պատմության ընթացքը: Դրանք վերստեղծում են բնագրերի ծագումնաբանության, ժառանգական կապերի, փոխներթափանցման ու փոխազդեցության, դրանց գոյավորման կենդանի ընթացքի պատկերը:

Մեր խնդիրն է եղել առաջին հերթին բացահայտել այդ ստեղծաբանական կենդանի ընթացքը, քանի որ այդ բնագրերը հաճախ շատ ավելի խոսուն են, հարաշարժ ու վերձանելի այս փոխառնչությունների, ասոցիատիվ կապերի ու հարասությունների ոլորտում, քան առանձին մեկնաբանությունների ընթացքում: Սրանցով ի հայտ է գալիս, եթե կարելի է ասել, բուն բնագրերի կենսագրությունը, որոնք ստեղծագործող անհատի ինքնարարման ընթացքի արտահայտություններն են:

Արդյունքում վերստեղծվում է մի համաբնագիր, որ նոր խորք, ծավալ ու տարածականություն է հաղորդում յուրաքանչյուր ստեղծագործությանը՝ մեծացնելով նրա իմաստային-խոհական դաշտը, ընդգծելով համընդհանուր կառուցի ճարտարապետությունը:

Այս համաբնագիրն իր ճյուղավորումներով ու ծավալումներով վկայում է ստեղծագործական հզոր պաթոսի, արարման մեծ տարերքի մասին, որ հատուկ էր նարեկյան դպրոցին: Այն վիթխարի ազդեցություն է թողել հայ մատենագրության, գիտության ու մշակույթի վրա՝ ընդհուպ մինչև նոր և նորագույն շրջանները՝ կանխորոշելով նրանց զարգացման զորեղ ընթացքները:

Դպրոցն իր գրական ժառանգությամբ գերակշիռ տեղ է զբաղեցնում X դ. հայ մատենագրության մեջ: Այն արևելաքրիստոնեական միստիկայի զորեղ և ինքնատիպ դրսևորումներից է, որում գերագույն տեղ է հատկացվում հոգևոր արվեստների տեսությանն ու ստեղծագործական փորձին: Սրանց հիմքում նաև հայրաբանական գրականությունն է և նորալատոնական փիլիսոփայությունը:

Նարեկյան դպրոցի ներկայացուցիչները դիտարկում են ստեղծաբանությունն՝ իբրև ներքին մարդու ինքնակատարելագործման ընթացք, ներքին կենսագրություն, հոգևոր ուղի, որի վերջնանպատակն է նմանվել Աստծուն՝ ըստ մարդկային կարողությունների:

Ամեն մի առանձին բնագիր, ստեղծագործություն՝ անկախ ժանրից, ձևեր է բերում ուղենշային, բացառիկ արժեք մարդու աստվածացման ճանապարհին, արտաքին կենսագրությունը դառնում է ներքին կենսագրություն՝ ներառվելով ստեղծաբանական ընթացքներում, ընդգրկվելով հոգևոր վերառաքման

շղթայի մեջ: Անգամ պատմական միջավայրը, իրադարձային էտնախորքերը՝ թափանցելով հոգևոր այդ ընթացքի մեջ՝ դառնում են ներքին կենսագրության փաստեր և իբրև այդպիսիք՝ վերարթնացնելով ու բորբոքելով ներքին մարդու հուզական շերտերը, «զղջման և արտասուլաց» շնորհը, վերածվում են պատկերաշարերի, փոխաբերությունների, վերառաքվող խոսքի, բանաստեղծության, որն այս դեպքում դառնում է նրանց գերագույն իմաստը: Ընդգծվում է բանաստեղծողի կերպարը, նրա գործի աստվածային նշանակությունը. նա ստեղծագործում է «ամենարուեստ» Արարչի հետ «համաշնչապէս», իր արարման ձիրքով նա «համացեղ է Աստծուն» (Գրիգոր Նարեկացի):

Նարեկյան դպրոցի գլխավոր արգասիքը բանաստեղծական արվեստի նորարարական տեսությունն է և դրա աննախադեպ զորեղ արտահայտությունները ստեղծաբանության ոլորտում, առավելապես Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության մեջ:

Դպրոցի հիմնադիր և առաջնորդ Անանիա Նարեկացին իր խրատներում զարգացրել է հոգևոր արվեստների, մասնավորաբար բանաստեղծական արվեստի մի ամբողջական տեսություն՝ առաջ քաշելով և ընդգծելով անհատական սկզբի, անձնական փորձի, արվեստի հուզականության, արտահայտչականության, ընտրականության, պատճառա-հետևանքային կառուցիկության սկզբունքները: Իր տեսությունը նա կոչում է ընտրության արվեստ, զղջման և արտասուլուլու շնորհ: Սրանց հիման վրա նա ստեղծում է նաև բանաստեղծական աղոթքի իր նմուշները և մի ամբողջական քնարական բանաստեղծություն՝ «Վասն անցաւոր աշխարհիս», որոնք X դ. բանաստեղծության առաջին նմուշներն են:

Ըստ մեր առաջ քաշած տեսակետի, որոնք հիմնված են ձեռագրական տվյալների վրա, նա իր «Յաղագս զղջման և արտասուլաց» խրատը, որում գետեղված է իր նշված տեսությունը, գրել է իր աշակերտի՝ Գրիգոր Նարեկացու խնդրանքով:

Սա լիովին փոխում է մեր պատկերացումները X դ. հայ բանաստեղծության ձևավորման ընթացքի վերաբերյալ:

Անանիա Նարեկացու տեսության և փորձի հիմնական աղբյուրները, հայրաբանական գրականությունից զատ (Գրիգոր Աստվածաբան, Եվագր Պոնտացի, Եփրեմ Ասորի, Նեղոս), Դավիթ Անհաղթն ու Գիտնիսիոս Արեոպագացին են:

Այս ամբողջ փորձը, բնականաբար, Գրիգոր Նարեկացին ներառել է իր ստեղծագործության մեջ, հարստացնելով այն նոր շերտերով, ստեղծաբանական ընթացքը հասցնելով կառուցիկության ու կոթողայնության:

Եվ այս ասպարեզում նա գերագույն դեր է հատկացնում Գիտնիսիոս Արեոպագացու երկերին, որոնց զորեղ ազդեցությունները ակնհայտ են նրա բոլոր ժանրերի գործերում:

Գիտնիսիոս Արեոպագացու անունով հայտնի երկերը խոր ազդեցություն են թողել Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության բոլոր շերտերի վրա: Այս

խնդրին մենք անդրադարձել ենք մեր ուսումնասիրություններում, հատկապես «Գրիգոր Նարեկացին և նորալատոնականությունը»<sup>2</sup> աշխատությունում, բայց ի հայտ են եկել բնագրագիտական և տեսական բնույթի նոր փաստեր, որոնց հարկ է անդրադառնալ:

Դիոնիսիոս Արեոպագագու անունով հայտնի երկերն ընդունված է համարել V-VI դարերի հեղինակի գործեր:

Դիոնիսիոս Արեոպագացին Պողոս առաքյալի աշակերտն էր և Աթենքի առաջին եպիսկոպոսը: Նրան վերագրվող այս երկերն առաջին անգամ հիշատակվում են 532 թ., Կոստանդնուպոլսի եկեղեցական ժողովում, ուր միաբնակները երկաբնակների հետ վիճաբանելիս, իբրև մեծ հեղինակության, հենվում են Դիոնիսիոսի երկերի վրա: Սկսած այդ թվականից՝ հեղինակի իսկությունը կասկած է հարուցել, և այդ վեճերը, հաճախ անպտուղ, շարունակվում են առ այսօր:

Փամանակակից ուսումնասիրողներից ոմանք, շեշտադրելով այս խորհրդավոր երկերի բուն էությունն ու նշանակությունը, դիտարկում են դրանք իբրև միեղեն մարդ — ստեղծագործություն, որի խորհրդավոր հեղինակը ներհյուսվել է սրբազան բնագրերի հետ:

Խորհրդավոր այդ բնագրերում քրիստոնեական աստվածաբանությունը ներհյուսված է նորալատոնական փիլիսոփայության հետ: Դիոնիսիոս Արեոպագացին ընդհանրական եկեղեցու սուրբ հայրերից է՝ հայրաբանության վերջին շրջանի ներկայացուցիչներից:

Նա նաև արևելաքրիստոնեական միստիկայի փիլիսոփայական-հայեցողական դպրոցի հիմնադիրն է համարվում, թեև նրա երկերն ընդգծված գեղագիտական բնույթ ունեն:

Հայ իրականության մեջ Դիոնիսիոսը համարվում էր եկեղեցու 12 գերագույն հեղինակություններից մեկը և, իբրև միաբնակության հետևորդ, օգտագործվում էր երկաբնակության դեմ դավանաբանական պայքարում: Նրանից բազմաթիվ քաղվածքներ կան «Կնիք հաւատոյ» դավանաբանական ժողովածուում:

Այս երկերը վիթխարի ազդեցություն են թողել Միջնադարի և Վերածննդի գեղագիտական մտքի և մշակույթի զարգացման ընթացքի վրա: Հայ մշակույթի վրա այդ զորեղ ազդեցությունը նկատելի է սկսած VIII դարից՝ դրանց թարգմանությունից անմիջապես հետո: Ինչպես հայտնի է, այս երկերը 718 թ. թարգմանել է Ստեփանոս Սյունեցին՝ V-VI դդ. հայ հունաբան դպրոցի ավանդների շարունակողը: Դիոնիսիոսի ազդեցությունն արդեն իսկ նկատելի է նրա երկերի վրա:

Այս երկերն իրենց կարևոր տեղն ունեն հայ ձեռագրական ավանդույթի մեջ: Դրանք այն եզակի բնագրերից են, որ մեզ են հասել հարյուրից ավելի ձե-

<sup>2</sup> Երևան, Նաիրի, 2004:

ուագրով (հիսունից ավելի օրինակ պահվում է միայն Մաշտոցի անվան Մատենադարանում):

Գիտնիստու Արեոպագոսու ազդեցությունն ակնառու է Նարեկյան դպրոցի բոլոր ներկայացուցիչների վրա: Ինչպես պարզվում է Անանիա Մոկացու թղթերից, նրա վրա էր հիմնվում Խոսրով Անձևացին՝ եկեղեցական-բարենորոգչական իր ծրագրերում<sup>3</sup>: Ինչպես նշեցինք, Գիտնիստու ազդեցությունն ակնհայտ է Անանիա Նարեկացու բանաստեղծական արվեստի տեսության և ստեղծագործական փորձի վրա, որից էլ այն անցել է Գրիգոր Նարեկացուն<sup>4</sup>:

Նրա դավանաբանական հայացքները մեծապես օգտագործվել են նաև X դ. հայ դավանաբանության մեջ: Դրանցից քաղվածքներ են գետեղված Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատ» դավանաբանական երկում, ուր Անանիա Նարեկացին նրան կոչում է «Սուրբ Գիտնիստու Արիսպագոսի՝ ավէնական փիլիսոփայ եւ գերակատար ճարտասան»<sup>5</sup>: Այս բնորոշումը հույժ հետաքրքրական է, քանի որ ակնարկ է հեղինակի ճարտասանական ոճի, նրա փիլիսոփայական երկերի գեղագիտական-գեղարվեստական ուղղվածության մասին, որին մենք կանդրադառնանք:

Վերջին շրջանում բնագրագիտական հետազոտությունների շնորհիվ Գրիգոր Նարեկացու մատենագրական ժառանգության պատկերն առավել ամբողջացավ ներառելով մի քանի մեծարժեք աստվածաբանական-դավանաբանական, մեկնողական-խորատական բնույթի երկեր, որոնցից մենք հիմնականում կանգ կառնենք «Ճառ սրբոյն Գրիգոր Նարեկացույ ասացեալ» երկի վրա, որը տրամախոսական-իմաստասիրական խորք ունի և համալրում է Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության պատկերը՝ նոր լույս սփռելով նրա մի շարք կողմերի վրա:

Առավելապես այս երկում են ի հայտ գալիս Գիտնիստու Արեոպագոսու գորեղ ազդեցությունները Գրիգոր Նարեկացու աստվածաբանական-բանաստեղծական համակարգի վրա:

Գիտնիստուն իր երկերում զարգացնում է աղոթքի և օրհնաբանությունների մի ամբողջական տեսություն: Դրանց շարքում են աղոթասացական աստվածաբանությունն իր երկու ճառերի և անճառերի ուղղություններով, նշանական աստվածաբանությունը (պատկերի տեսությունը), էքստատիկ («տարփական») աստվածաբանությունը, խորհրդական աստվածաբանությունն՝ իրենց գոյաբանական, տիեզերագիտական, գեղագիտական շերտերով, որոնք ներթա-

<sup>3</sup> Մատենագիրք հայոց, Ժ հատոր, Ժ դար, եր., 2011, էջ 288-291 (այսուհետ՝ Մատենագիրք հայոց):

<sup>4</sup> Այս մասին տե՛ս Հ. Հ. Թամրազյան, Անանիա Նարեկացի. կյանքն ու մատենագրությունը, էջ 293-295, նույնի՝ Գրիգոր Նարեկացին և նորավատոնականությունը, էջ 12, 19, 21-30, 31-34 և այլն:

<sup>5</sup> Մատենագիրք հայոց, Ժ հատոր, էջ 571:

փանցել են Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության խորին շերտերը: Եվ վերջապես, դրանք բոլորն ամբողջանում են օրհնաբանական աստվածաբանության մեջ, քանի որ Դիոնիսիոսն օրհնաբանությունն ու աստվածաբանությունը նույնացնում է երկրային ու երկնային քահանայապետության հիերարխիկ շղթայի մեջ, որը ներառում է Դիոնիսիոսի գոյաբանական և տիեզերաբանական տեսությունները:

\*\*\*

### Ա. Աղոթքի և օրհնաբանության տեսությունը Դիոնիսիոս Արեոպագոսի աստվածաբանական համակարգում

Դիոնիսիոս Արեոպագոսու տեսական համակարգում հատուկ տեղ է գրավում աղոթքի տեսությունը, որ նա համարում է անմիջնորդ, անմիջական աստվածահայեցողություն:

Աղոթքի տեսությունն իր հիմքում ունի երկնային և երկրային քահանայապետությունների, իմանալի և զգալի աշխարհների գոյաբանական կապի գաղափարը, ըստ որի այդ երկու աշխարհները գոյացել և գոյում են Աստծո նախախնամությունից և գոյակցված, էակցված են իրար: Զգալի, զգայական, երևելի աշխարհների միջոցով նրա նշաններով հնարավոր է դատել իմանալի, բանական, աներևույթ աշխարհների մասին:

Դիոնիսիոս Արեոպագոսու «Յաղագս աստուածալնոցն անուանց»<sup>6</sup> երկի III գլուխը նվիրված է աղոթքի՝ իբրև աստվածաբանության անհրաժեշտ, կարևորագույն մասի քննությանը: Այն խորագրված է «Զի՞նչ է աղալթից զարութին, եւ յաղագս երանելոյն Յեռոթէոսի, եւ յաղագս երկիւղածութեան եւ շարագրութեան աստուածաբանականի»<sup>7</sup>:

Այս գործն աղոթքի տեսություն է, որ կապվում է ավելի հոգեզգայական էքստազի, քան բանական հայեցողության հետ:

Զգայական աշխարհից վերառաքումը զուգորդվում է առաջին հերթին «սրբազան տուփման» (էքստազի), «աստվածային սիրո» զգացմունքի, հուզագեղման հետ, որ գերագույն նպատակ է «խորհրդագգած» անձի, միստիկի համար (Դիոնիսիոսն այն անվանում է «տուփական» (սիրային) աստվածաբանություն):

Անպղտոր, մաքուր մտքով կատարվող «ամենասուրբ» աղոթքի միջոցով միայն կարող է ներանձնացյալը, հայեցողն առավել մերձենալ գերագույն Բարուն՝ Աստծուն և նրա «բարեպետությանը», թափանցել բանական աշխարհը, որին այնուհետ միայն հաջորդում է առավել խաղաղ՝ բանական հայեցողու-

<sup>6</sup> Տե՛ս The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, ed. by R. W. Thomson, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1987 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 448), (այսուհետ՝ Դիոնիսիոս), էջ 128-224:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 149-153:

թյունը, երբ հայեցողը «ուսանում է, սերտում է» աստվածային պատգամները՝ նրա շուրջը տարածվող էությունների աշխարհը:

Ըստ Գիտնիստուի՝ «առաջին հերթին և միշտ» աստվածաբանությունը աղոթքից է պետք սկսել: Նա աղոթքը համարում է անմիջնորդ աստվածաբանություն, որի միջոցով ձգտելով Աստուծուն, մերձենում և միանում ենք նրան՝ ոչ թե նրան ձգելով դեպի մեզ, այլ բարձրանալով առ նա:

Այդ պատճառով բուն աստվածաբանության սկզբունքները շարադրելուց առաջ նա անդրադառնում է աղոթքին, որի միջոցով, ասես լարի նման երկնային ճառագայթից քաշելով՝ բարձրանում ենք մինչև «բարձրագույն, բազմաճաճանչ ճառագայթների պայծառությունը», աստվածային լուսեղեն բխումների աշխարհը:

«Նւ որպէս... բազմալոյս ինչ լար ի յերկնից ծայրութենէն կախեալ ի վերուստ մինչ ի վայր, եւ բունն հարեալ զնմանէ ձեռն ձեռամբ փոփոխելով քարշել թուելով զնա, ոչ զնա ի մեզ քարշեաք, զի վերուստ կապեալն, այլ մեք էլանեաք առ բարձրագոյնսն բազմաճաճանչ ճառագայթիցն պայծառութիւն:

... Վասն որոյ եւ նախ քան զամենայն եւ լաւէտ քան զաստուածաբանութեանն աղաւթից սկսանել պարտ է...»<sup>8</sup>:

Երկնից կախված «բազմալոյս» այդ լարի պատկերն օգտագործված է Գրիգոր Նարեկացու՝ Հոբի գրքի մի հատվածի («Ո՞վ է Դա») մեկնության մեջ. «Իբրեւ հրեղեն լարս՝ զսուրբ զաղաւթս յերկինս առաքեսցուք...»<sup>9</sup>:

Այս հատվածում Գրիգոր Նարեկացին «բացում» է, հոգևոր էքստազի մեջ մեկնում է իր ստեղծագործության նորարարական տարերքը, որին կանդորդառնանք:

Ըստ Գիտնիստուի, աստվածային Հոգու այդ ներթափանցումների՝ «հայրաշարժ լուսերևության» շնորհիվ մարդկային հոգիները միավորվում և ձգտում են «աստվածարար պարզություն»:

Այս ավանդույթի նորովի արտահայտություններն են Գրիգոր Նարեկացու «լուսազեղուն» տաղերի մի շարք հատվածներ:

\*\*\*

«Յաղագս աստուածայնոցն անուանց» երկի III գլխի շարունակության մեջ Գիտնիստուը բացում է իր միստիկ աստվածաբանության սրբազան գաղտնիքներից մեկը:

Ըստ Գիտնիստուի, գերագույն ներշնչանքի պահին աղոթքը, օրհնաբանությունն ու աստվածաբանությունը ներհյուսվում են, դառնում են միեղեն աստվածահայեցողություն և հասցնում Աստծո հետ հաղորդության, կցորդության,

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 149-150:

<sup>9</sup> Մատենագիրք հայոց, հատոր ԺԲ, էջ 908:

որը մեծ միստիկներին հասցնում է հափշտակության, հիացման, էքստազի, և որի գերագույն արտահայտություններից են տեսիլքները: Մենք ուղղակի կապ ենք տեսնում Դիոնիսիոսի այս հատվածների և Նարեկացու անձնական տեսիլքների հիշատակությունների միջև, որոնք նրա հոգևոր պայծառացման, աստվածացման պահերն են, և որոնց նա բացառիկ նշանակություն է տալիս՝ իբրև գերբնության դրսևորումներ, ներքին մարդու պայծառացման պահեր:

Սա Դիոնիսիոսի աղոթքի տեսության գերագույն աստիճանն է, նրա միստիկ աստվածաբանության կիզակետը:

\*\*\*

Եվ իրոք, հետագա շարադրանքում պարզվում է, որ Հեոթեոսի՝ այդ աստվածային օրհներգուի «Աստվածաբանության սկզբունքների» հիմնական շերտերից է աղոթքի տեսությունը, որը հանդես է գալիս իբրև օրհնաբանություն կամ օրհնաբանության տեսություն, որին Դիոնիսիոսը բազմիցս և տարբեր ձևակերպումներով անդրադառնում է իր երկերի տարբեր զուլաններում և հատվածներում:

Հեղինակն ամենուրեք օգտագործում է օրհներգության, օրհնաբանության ժանրին հատուկ բառապաշար և ճարտասանական բարձրարվեստ ոճ, որը հատուկ շեշտում է Անանիա Նարեկացին. «Դիոնիսիոս Արիսպագացի՝ աթենական փիլիսոփայ է և գերակատար ճարտասան»: Դիոնիսիոսի երկերի այս յուրահատուկ բառապաշարը մեծապես ազդել է և՛ Անանիա Նարեկացու, և՛ Գրիգոր Նարեկացու վրա: Այդ ազդեցություններն ի հայտ են գալիս հատկապես նրանց ներբողներում:

Գեղագիտական-գեղարվեստական այս շերտը, ճարտասանական այս արվեստն ու յուրահատուկ բառագանձը, որ Դիոնիսիոսի աստվածաբանության էական կողմերից է, խորապես ընկալել, ստեղծագործաբար յուրացրել ու ծավալել է Գրիգոր Նարեկացին:

### **Աղոթքն ու օրհնաբանությունն իբրև Դիոնիսիոսի երկերի ներքին կառուցվածքային շերտ ու խորհային հղացք**

Դիոնիսիոսն իր «Յաղագս աստուածայնոցն անուանց» երկը հղացել է իբրև օրհնաբանությունների շարք՝ ձոնված Արարչին և նրա արարչագործությանը, մարդուն ու մարդկային հանճարին, օրհնաբանություններ, որոնք ներհյուսված են ամենաբարդ ու խրթին, հաճախ գաղտնաձածուկ աստվածաբանական բնագրերին: Դրանք տարփողում են Աստծո արարչագործության հրաշքը, աստվածայինով ներթափանցված ողջ տիեզերքը, որ զեղուն է սիրով և անընդհատ շարժման մեջ է:

Անընդհատ շարժման մեջ են նաև զարմանալի այս բնագրերը, որոնք ներթափանցել են Գրիգոր Նարեկացու երկերի մեջ, և նրանցով միջնորդավորված, «շաղկապված և էակցված» տիեզերական շրջապտույտը դառնում է վերժամանակյա ստեղծաբանություն:

Նման տեսանկյունից դիտարկելով՝ Գիտնիստուի երկերում ի հայտ է գալիս ներքին մի կառույց, որ թույլ է տալիս նրա միատիկ տեսությունը, եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա հիմնական մասերով, ընկալել իբրև համապարփակ աղոթքի տեսություն, քանի որ աղոթքը, օրհնաբանությունը, ըստ էության, նրա աստվածաբանական համակարգի, աստվածաճանաչողության սկիզբն է, միջոցն ու նպատակը: Եվ աղոթքի ժանրի մեջ են ներառվում նաև օրհնաբանությունը, փառատրությունը, խորհրդավոր միատիկ ներսուզումները և մտահայեցումները, որոնք արդյունք են աշխարհն իբրև աստվածային անվերջ հղացման, լուսեղեն արարչագործության ծիր, անվերջ բխում և շրջապտույտ ընկալելու գիտնիստության գաղափարի, ըստ որի արարման գերագույն ներշնչանքի պահին մարդն էակցվում, միախառնվում է աստվածային ոլորտներին, աստվածանում է ըստ մարդկային կարելիության ու կարողության:

Գիտնիստուն աղոթքն ընկալում ու ներկայացնում է իբրև անմիջական աստվածահաղորդության և աստվածահայտնության արվեստ և գիտություն, իբրև յուրատեսակ առաջին աստվածաբանություն, որի միջոցով աղոթողը կամ աստվածաբանողը բարձրանում է երկնային աստիճանակարգերով: Նա շեշտում է աղոթքի նշանակությունը, մշակում նրա տեսությունը: Եվ իր ողջ աստվածաբանական համակարգը նա ներառում է այս շղթայի մեջ՝ իբրև վերառքման աղոթք, սիրազեղուն, էքստատիկ օրհնաբանություններ և հիմներ, և, իբրև բանական հայեցողության բարձրագույն վիճակներ ու ներսուզումներ՝ կատաֆատիկ (ճառելի, հաստատող) և ապոֆատիկ (անճառելի, ժխտող) փառատրություններ, որոնք, ըստ էության, աղոթքի ձևանմուշներ ու օրինակներ են:

Ճառելի աստվածաբանությանն է նվիրված «Յաղագս աստուածանոցն անուանց», անճառելի՝ «Յաղագս խորհրդականի աստուածաբանութեան» երկը:

Այս շղթային է անմիջականորեն ներհյուսվում Գիտնիստուի պատկերի տեսությունը՝ «նշանական աստվածաբանությունը», որի զորեղ ազդեցությունը նույնպես ակնառու է Նարեկյան դպրոցի և հատկապես Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության վրա:

Բոլոր այս օրհնաբանություններն ու փառատրությունները նախօրինակ են հանդիսացել Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության համար: «Մատեան»-ի շատ դրվագներ իրենցից աստվածային գերանունության շարքեր են ներկայացնում:

### **Խորհրդական աստվածաբանությունը. ապոֆատիկ և կատաֆատիկ օրհնաբանության սկզբունքներ:**

Գրիգոր Նարեկացու վրա զորեղ ազդեցություն է թողել հատկապես Գիտնիստուի «խորհրդական աստվածաբանությունը», որն իր ողջ փիլիսոփայական-խորհրդապաշտական ծավալումներով և առեղծվածային խորքերով նույնպես ներկայանում է իբրև աղոթքի, օրհնաբանության տեսություն կամ ներածություն:



Այդ մասին են վկայում «Յաղագս խորհրդականի աստվածաբանութեան» երկի II ենթագլխի խորագիրն ու բովանդակությունը, ինչպես նաև մնացած բոլոր գլուխները, որոնք բացահայտում են, թե ինչպես պետք է կառուցել աղոթքն ու օրհնաբանությունը և միաժամանակ տրվում են դրա օրինակները:

Իր այս խորհրդավոր երկասիրությունը, իր իսկ սկզբունքի համաձայն, նա սկսում է Սուրբ Երրորդությանն ուղղված սրբազան աղոթքով:

Սուրբ Երրորդությունը ներկայանում է որպես սրբազան խավար, «գերալոյս մէզ», որի անմատուց լույսը՝ «գերալուսությունը» պատված է «թաքնախորհուրդ լուսության միգով», և որին կարելի է հասնել «անաչա իմացութեամբ»:

Աղոթքի ընթացքում ներհյուսվում են էքստատիկ աստվածաբանության բոլոր աստիճանները, և էքստազը կայանում է գերագույն էության անըմբռնելի ընկալմամբ՝ հիացման, զարմանքի, հափշտակության վիճակում. «Անըմբռնեալ եւ արձակ, եւ մաքուր զարմացմամբն առ գերագոյ ճառագայլին աստվածալուսոյն խաւարի համբարձցիս՝ զամենայն թողեալ եւ յամենայնէ ի բաց լուծեալ»<sup>10</sup>:

### **Օրհնաբանական աղոթքը, ապոֆատիկ և կատաֆատիկ աստվածաբանությունը Գրիգոր Նարեկացու երկերում**

Արեոպագիտյան աստվածաբանության այս վերին մակարդակը՝ խորհրդական աստվածաբանությունը, ինչպես և նախորդ աստիճանները, արտահայտված է Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության մեջ: Գրիգոր Նարեկացու երկերում ևս հանդիպում է Աստծո՝ իբրև սրբազան խավարի, անմատուց լույսի ըմբռնումը, որի աղբյուրն, անկասկած, Դիոնիսիոսն է:

Ինչպես նշել ենք, իր այս երկում Դիոնիսիոսը տալիս է հաստատող և ժխտող աստվածաբանության (այսինքն՝ օրհնաբանական աղոթքի) նման շարքեր, որ հետագայում ուղեցույց և ընդօրինակման առարկա են դարձել միջնադարյան միստիկ բանաստեղծների համար:

Արեոպագիտյան ապոֆատիկ և կատաֆատիկ աստվածաբանության, օրհնաբանական աղոթքի այս եղանակներն ի հայտ են գալիս առավելապես Գրիգոր Նարեկացու «Մատենանում», ուր կան նման ամբողջական շարքեր ու գլուխներ: Նրա բանաստեղծական բնագրերում այս երկու եղանակներն ավելի հաճախ հանդես են գալիս միահյուսված:

Գրիգոր Նարեկացին արդեն իսկ իր սկզբնական շրջանի գործերից մեկում՝ «Վասն ուղիղ հաւատոյ եւ մաքուր վարուց առաքինութեան» խրատում իրար է հյուսում արեոպագիտյան բնագրերում հանդիպող ժխտողական ու հաստատող, դրական աստվածաբանության «գերանունությունները»:

<sup>10</sup> Դիոնիսիոս, էջ 224:

«Եւ արդ, այս է ճշմարիտ հաւատոյ դաւանութիւն: Հաւատալ զԱստուած Հայր՝ էութիւն ճշմարիտ, գոյ կատարեալ, անեղ, անսկիզբն, անժամանակ, անպատճառ, անիմանալի, անտեսանելի, անճառելի, անհաս, պարզ, անզնին, անկէտ, անսահման, աներբ, անուր, անբովանդակելի, անալլալելի, անփոփոխ, գերաբուն, գերագոյ, գերալոյս, գերանճառ»<sup>11</sup>:

Ահա մի հատված «Մատենանից».

Փառաւորեալ, անքնին, ահեղ, ահարկու,  
Սոսկալի, հզար, սաստիկ,  
Անտանելի, անմերձենալի, անըմբռնելի, անիմանալի,  
Անճառելի, անտեսանելի, անզննելի, անշաւշափելի,  
Անորոնելի, անսկիզբն, անժամանակ,  
Անշամանդազ գիտութիւն, աներկեւան տեսութիւն,  
Ճշմարիտ էականութիւն, բարձր եւ խոնարհ,  
Արհնաբանելի գոյութիւն, անստուեր ծագումն,  
Ամենափայլ ճառագայթ, խոստովանեալ լոյս,  
Անտարակոյս վստահութիւն, անտարտամ հանգիստ,  
Անյեղլի կնիք, անսահմանելի տեսիլ, վկայեալ անուն,  
Ճաշակ քաղցրութեան, բաժակ բերկրութեան,  
Հաստիչ հոգւոց հաց, աւտար մթութեանց սէր, աներկբայ խոստումն,  
Ծածկոյթ ցանկալի, զգեստ անկապուտ...

(Բան Գ, Ա)

Աստվածաբանական նշված եղանակներն այս հատվածում հանդես են գալիս զուգորդված, համատեղ ծառայելով նույն նպատակին: Նարեկացին հիշատակում է հաստատող կատաֆատիկ «աստվածանունության» կերպը՝ «դրականապէս անունագրութեամբ»:

«Մատենան»-ի բազմաթիվ գլուխներում և հատվածներում կան գոհաբանական աղոթքի շարքեր, ուր միանում, միահյուսվում են նշանական, տարփողական և խորհրդական աստվածաբանությունները, որոնք Նարեկացին անվանում է «մաղթողական բանաստեղծութիւն, գոհաբանական աղերս, գոհութիւն՝ խառնեալ ընդ աղերս, երգաձայնութիւն» և այլն:

Նման օրհնաբանությունները սոսկ վերացական թվարկումներ չեն, մտահայեցողությանն այստեղ միախառնված է նաև զգացմունքային-հոգեբանական շերտը, որով նրանք ներհյուսվում են ջերմեռանդ աղոթքին՝ վերածվելով աղերս-մաղթանքների, որոնցում նշմարվում է Աստծո հետ անմիջնորդ կապի, այդ միութեան կենդանի զգացողության հարակալող տեսիլքը: Եվ այստեղ էական են դառնում այն բնորոշումները, որոնք նշում են այդ կապը. Աստծո

<sup>11</sup> Մատենագիրք հայոց, հատոր ԺԲ, էջ 1024:

էական հատկանիշների մեջ շեշտվում են նրա ազդեցութեան, ներգործութեան, շնորհատվութեան, աղտթողի հետ անընդհատ կապի, հրաշագործութեան արարչական գործվելունները, արվեստի հրաշքները: Աստված համարվում է «համբուրելի խոսք, սքանչելի ազդում» (ԻԼ, է), «Բարձրութեան պատկեր, բերկրութեան բարբառ» (Մէ, Ա):

Այստեղ դարձյալ Նարեկացին խոսում է աստվածային ներշնչանքի, շնորհված խոսքի մասին, որ բանաստեղծի շուրթերի շարժարանն է, նրա ազդեցութեամբ են ձեռքերն առ բարձրյալը բարձրանում:

Աստված ներկայանում է իբրև գերագույն արվեստագետ, ամենարվեստ Արարիչ, որն արարման շնորհով է օժտում նաև բանաստեղծին, մասնակցում նրա ստեղծագործությանը:

Կի՛ց նուագաւք այսր մատենի...

Եւ գերեսս կերպի պատկառեցելոյս նշանաւ խաչիդ զաւրացո՛ւ:

Միասցի՛ կնիքդ լուսոյ ի գեղ տեսակիս...

Արուեստդ հրաշից ի ճակատիս շո՛ւք նշանակեսցի:

(ԿԵ, Բ)

Աստծո բարձրագույն անվանումներին ավելանում են «ամենահնար արվեստագետը, երկնային ճարտարապետը, արծաթագործը» (Բան ԿԹ, Ա), «ամենարվեստը, վարդապետը» (ՀԶ, Բ), «մատենագիրը, որը գրում է բանաստեղծի հոգու ոսկեղեն տախտակի վրա» (ԼԳ, Փ):

Այսպես, այս թվարկումների ընթացքում, որոնք արթնացնում, սրում են բանաստեղծի միատիկ աստվածագացողությունը, շարունակվում է նաև նրա անմիջնորդ գրույցն Աստծո հետ: Սահմանները ջնջվում են, բանաստեղծի եսը միախառնվում է Աստծուն, Աստված ինքն է, ասես, արարել «Մատեան»-ը, և բանաստեղծը խնդրում է նրան՝ հանուն իր հանդեպ տաժած սիրո, ողբերգության մատչանում հիշել և ներել նաև թշնամիներին:

Դիոնիսիոսի խորհրդավոր բնագրերը սնել են Նարեկացու բանաստեղծական աշխարհը՝ զարկ տալով բանաստեղծական անանց երևակայությանը, մտքի թռիչքին:

Խորհրդավոր մտքերի, պատկերների ստեղծագործական զորեղ ներուժն արտահայտված է Գրիգոր Նարեկացու երկերում:

Ավելին, դրանք էական ազդեցություն են թողել նրա պոետիկայի և բառաշխարհի կազմավորման և զարգացման վրա, սնելով նրա բառաստեղծման տարերքը, մղելով նրան անընդհատ նորաբանությունների:

Այդ խորհրդավոր բանաձևումները, բանական աշխարհի վերամարմնավորումներն ու տեսիլքները Գրիգոր Նարեկացու առաջմղիչ գաղափարները, ստեղծագործական սկիզբներն են հանդիսացել: Դրանք նաև բանալիներ են՝ բանաստեղծի խորհրդավոր աշխարհը թափանցելու համար:

Այդ խորհրդավոր բնագրերը, նրանցում արծարծված գաղափարները ծառայում են հեղինակի ստեղծագործական խնդիրներին, երկի բուն նպատակին, ներհնումը, իբրև օրհներգություն և փառատրություն, աղոթասացություն՝ օրհնաբանական աստվածաբանություն՝ ըստ Գիտնիստուի: Այդօրինակ հատվածներն ու թվարկումները՝ մտային հայեցողությունից, մտավոր վերառաքումից բացի, Նարեկացու բնագրերում ունեն նաև հուզական-զգացմունքային ազդակների գործառույթ. դրանք նախապատրաստում են բանաստեղծին հասնելու հոգևոր վերառաքման վերին օղակին՝ էքստատիկ աստվածաբանությանը, որը ներկայացնում է հոգևոր զգացմունքի բարձրագույն աստիճանը: Պատահական չէ, որ հաճախ այդ աստվածանունության շարքերին հաջորդում են բանաստեղծի ամենախիտիմ խոստովանությունները և բանաստեղծական ներքին փորձի բացահայտումները:

Այսպիսով, Գրիգոր Նարեկացու երկերն ի հայտ են բերում նրա ստեղծագործության խոր աղերսներն արեոպագիտյան էքստատիկ աստվածաբանության բոլոր շերտերի հետ, որոնք լիակատար արտահայտություն են գտել նրա բանաստեղծության ծիրում: Այդ աստվածաբանության ստեղծագործաբար յուրացումը սկսվել էր արդեն Խոսրով Անձևացուց, յուրովի զարգացում ապրել Անանիա Նարեկացու գործերում ու բանաստեղծություններում, սակայն առավել ամբողջական, համապարփակ կիրառվել է Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան»-ում ու սաղերգության մեջ:

#### «Ճառ սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ»

Գիտնիստու Արեոպագոս տեսական համակարգի զորեղ ազդեցությունը նկատելի է հատկապես «Ճառ սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ» երկի վրա, որի բնաբանն է «Հայեա՛ց յանձն քո...»: Այն սկսվում է «մեծն Գիտնիստուի» մի ընդարձակ քաղվածքով, որ նրա ողջ փիլիսոփայական-գոյաբանական համակարգի մի խտացված բանաձևումն է: Գրիգոր Նարեկացին այդ համակարգը ներառում է գոհաբանական, օրհնաբանական աղոթքի մեջ: Իր ճառի մի այլ հատվածում, որն ուղղակի առնչվում է վերոնշյալի հետ, նա խոստովանում է, որ Սուրբ Հոգուց շնորհ, լեզու է ստացել՝ բարբառելու աստվածային բոլոր գոյերի, տարերքների և ողջ մարդկության փոխարեն: Սա բխում է Գիտնիստուի նշված ուսմունքից, ըստ որի աստվածային ողջ նվիրապետությունը, ողջ տիեզերքը՝ աստվածային էակներից մինչև բնության ամենաչնչին արարածները՝ ներթափանցված են աստվածայինով:

Զուգադրենք «Ճառի» նշված երկու հատվածները.

«Գութ արարչական խնամոցն Աստուծոյ եւ անդունդք սեռն եւ յստակ սիրոյ նորա եւ անմեկնելի եւ անորոշելի եւ յարարելոցն յիւրմէ՛ լուսաշարժ եւ քարքրելիս ստեղծելոցն յառաջնոցն մինչեւ ի հուսկ յետին յարարածս, որք բոլորովին անշունչք եւ անշարժք. ըստ մեծին Գիտնիսեայ Արիսպագացոյ՝ յոր

հայել որ ի խաւսնոց մտաւորաց՝ ոչ է արժան յուսահատութեամբ զինքն արտա-  
քոյ դնել մասին այցելութեան Աստուծոյ...:

Յաղագս որոյ քնդ իս առեալ զբոլոր գոյսս ի մասունս բաժանելով եւ ի  
ստիքս<sup>12</sup> կոտորելով, քան զկիտուածս մանրութեան հատոյ մանանխոյ, տալով  
բնաւիցն խաւսուն լեզուս՝ եւ ամենեքումբ գոհանամբ զնմանէ, որ ետ ինձ ի վա-  
լելս գայս ամենայն ...՝ առնուլ գաղաւթս եւ գաւրհնութիւն աղեկիզեալ սիրալի,  
եւ աստուածագութ խնամոցն... Եւ ջեռուցեանել զջերմ եւ զեռանդնոտ սիրտս  
ձեր՝ բորբոքել սիրով, զոր պարտին արարածք՝ Արարչին...»<sup>13</sup>:

Բանական մարդն անմասն չէ այդ աստվածային, տիեզերական արարչա-  
գործությունից՝ աստվածային էություններից մինչև հետին արարածները, և  
դեպի այն պետք է ուղղվի նրա հայեցողությունը, և այդ հայեցողության, աստ-  
վածատուր ձիրքի, խոսքի շնորհիվ բանաստեղծն աղոթում և օրհնաբանում է  
Աստծո խնամակալության տակ գտնվող բոլոր գոյերի, բնության տարերքների,  
արարածների և համայն մարդկության փոխարեն, որոնք Աստծո «լուսաշարժ և  
բարեբուղխ» ստեղծագործության արդյունք են:

Վերոնշյալ հատվածների հիմքում Դիոնիսիոսի հիերարխիկ տեսությունն է,  
որը էական է նրա գոյաբանական համակարգում. ըստ դրա՝ աշխարհում ամեն  
ինչ կապված է Առաջնամիակի՝ Աստծո հետ, նրա ստեղծագործությունն է և  
լուսեղեն բխման արդյունք լինելով գտնվում է հավերժական շրջապատւյտի  
մեջ՝ հրեշտակներից մինչև ամենահետին արարածները: Այս տեսությունն իր  
գեղարվեստական մարմնավորումն է գտել հատկապես Գրիգոր Նարեկացու  
տաղերում: Այս առումով Գրիգոր Նարեկացին մեծ նորարար է, քանի որ ոչ մի-  
այն ստեղծագործաբար յուրացրել, այլև կիրառել է այդ տեսությունն իր ստեղ-  
ծագործական հղացքների մեջ՝ իբրև միատիկ բանաստեղծ հասնելով զարմա-  
նալի խորքերի ու ներթափանցումների:

Ինչպես տեսնում ենք, «Ճառում» ևս աստվածաբանությունը, փառատրու-  
թյունն ու օրհնաբանությունը շաղկապված են իրար իբրև միեղեն հորինվածք  
և բնագիր: Սրա վառ արտահայտությունները երևան են գալիս Գրիգոր Նարե-  
կացու տաղերում, «Ճառ Լուսոյ խաչի» ներբողում, Հոբի գրքի «Ո՛վ է Դա»  
հատվածի բանաստեղծական մեկնություններում:

Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական տեսիլքն, ըստ էության, ներշնչված  
է Դիոնիսիոսի «զարմանահրաշ» ներթափանցումներով և հիերարխիկ տեսու-  
թյամբ:

### «Ճառ լուսոյ խաչի»

Վերոնշյալ «Ճառում» արժարժված գաղափարներն իրենց գեղարվեստա-

<sup>12</sup> Առիք բառը, ի թիվս այլ իմաստների, բնության տարբ և տարեբ է նշանակում (տե՛ս նոր  
բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Կ. II, էջ 746):

<sup>13</sup> Մատենագիրք հայոց, հատոր Ժ, էջ 1040, 1042:

կան մարմնավորումն են գտել նաև Նարեկացու «Ճառ լուսոյ խաչի» ներբողում, որի նախադրույթյան մեջ Գրիգոր Նարեկացին մեկնաբանում է Նսայու մարգարեության մի հատվածը. «Ձերկին աթոռ իմ և զերկիր պատուանդան ուտից իմոց» (Նս. ԿԶ. 1), փորձելով բացահայտել պատկերի «երկկերպեան» իմաստը. այն է՝ ինչպես են մարդու մեջ միացել «հողագանգուած միեղենութիւնն» ու «անյաւղական եւ լուսանշոյլ պայծառ պարզութիւնն», այսինքն՝ աստվածային էությունը:

«Վասն զի հրաշագնին զարուծիւն ընդգրկեալ ի կայս կրաւորական երկկերպեան պատկերի իւրոյ բանիս տեսութիւն, եւ որպէս մարմնոց շարընթացելոց ի յոքունց նիւթոց ի միեղինութիւն հողագանգուած մասանց մսեղեաց գանունակն քանակութեան շափաբերական բարբառով կշռեաց: Իսկ անյաւղական եւ լուսանշոյլ պայծառ պարզութիւնն զիա՞րդ ըստ այսմ նմանութիւն մասին ձեւասցի»<sup>14</sup>:

Աստվածային գերալիր էությունը խառնված է, հողակցված է զգայական աշխարհին, գոյության ստորին աստիճաններին (իր տաղերում Նարեկացին օգտագործում է այս առումով «էակցեալ» եզրաբառը):

«Ապա խոստովանեալ՝ միշտ հաւատացի յաւարտումն գերալրութեան էութիւն նորա, եւս եւ ի ստորինս կոյս ծանուցեալ յաւգատեսակ խառնութիւն նորին»<sup>15</sup>:

Աստվածայինով ներթափանցված կյանքի այս գաղափարն է, ահա, Գրիգոր Նարեկացու ներբողի և օրհնաբանությունների հիմքում:

Ողջ բնությունը, անտառն ու բույսերն Արարչի հայտնությունից, նրա «կենսաբեր գալուստից» «հոգեպէս» ցնծում են և հրճվում, անձայն բարբառով, անխոս շուրթերով տարփողելով նրան («բազմադրուատ ձայնիւ նուագեն»): Եվ բանական մարդն է՝ էի պատկերն ու օրինակը, «երանությունք» գլխավորում այդ համատիեզերական «բխող երգաբանությունը», Արարչին եւ իր արարչագործությունը: Ինչպես տեսնում ենք, ամեն ինչ դարձյալ հանգում է աղոթքին, օրհնաբանությանը, երգաբանությանը:

«Եւ ըստ այլասեռն զարմի՝ ծառք բուսոյ բնաւին անտառաց համայն հրճուանաւք խրախուսեալ ցնծան հոգեպէս՝ զյայտնութիւն երեւման Հաստչին ծանուցեալ (տե՛ս Սաղմ. Դէ. 12-13):

Եւ արդ, եթէ այսոքիկ ստեղծուածք փոքունք մեծն արարչութեան վայելչական եւ բերկրապարն լրութեամբ զՏնկաւղին եւ զՀաստաւղին կենսաբեր գալուստն ի բարբառ անձայն անբան բերանոյ, եւ ի ձեռս անյայտս անտիպ տեսակի, եւ յոտս անբերողս բնութեանն բարձից բազմադրուատ ձայնիւ նուագեն, քանզի թէ՛ գիրն ստուերասանն պատճառ փառաց Անեղին պատուի, իսկ խաչին

<sup>14</sup> Տե՛ս Մատենագիրք հայոց, հատոր ԺԲ, «Ձմեռքողենիս հառ լուսոյ խաչի», էջ 930:

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

երեւեալ նշան՝ ամենայնիւ բառնիւ ներբողեալ եւ ծածկեցեալ փառացն յայտնաբան... »:

\*\*\*

**Ամփոփենք:**

Նարեկյան դպրոցի ձևավորման և զարգացման ընթացքի վրա խոր ազդեցություն թողած նորպլատոնական սկզբնաղբյուրների մեջ առանձնանում և ընդգծվում են Դիոնիսիոս Արեոպագոսը վերագրվող երկերը: Համեմատությունը վերհանում է Նարեկյան դպրոցի տեսական համակարգի՝ հատկապես գոյաբանության, էքստատիկ աստվածաբանության, բարոյագիտության և գեղագիտության կապն այդ աստվածաբանական երկերի հետ, որոնք ընդգծված գեղագիտական ուղղվածություն ունեն: Այդ զորեղ ազդեցությունն առկա է նաև արվեստի տեսության և բուն ստեղծագործության ոլորտներում, ուր դպրոցի ներկայացուցիչները զարգացնում են արեոպագիտյան գաղափարները:

Դիոնիսյան տեքստերը միատիկ-բանաստեղծներին և արվեստագետներին ազատ մտածողության և ստեղծագործության անսահմանափակ հնարավորություններ էին ընձեռնում, որի բացարձակ արտահայտություններից է Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությունը:

Ստեղծագործող անհատն, ըստ այս տեսությունների, գտնվում է արարչագործության, մշտագեղուն հղացման ծիրում, ուր գերագույն նշանակություն է ստանում նրա ստեղծագործ տարերքը: Հիացումը, զարմանքը, սքանչացումը, սերը, հոգևոր տարփանքը նրա համար սոսկ հասկացություններ ու վերացական գաղափարներ չեն, այլ աստվածային ներգործուն սկիզբներ, կենդանի կապի, անմիջնորդ հաղորդակցության ձևեր: Նրանք շաղկապված են աստվածային արարման և ներդաշնակության գերագույն սկիզբներին՝ Բարուն, Ազնիվին, Գեղեցիկին, որոնցով ներթափանցված և ներդաշնակված է համաշխարհը:

Առկա փաստերի հիման վրա կարող ենք ասել, որ արեոպագիտյան բնագրերի ստեղծագործական յուրացման, խորքային ընկալման ու գեղագիտական-գեղարվեստական վերամարմնավորման այնպիսի երևույթ, ինչպիսին Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործությունն է, չի հանդիպում ողջ հայ միջնադարում և՛ խորքային, և՛ ծավալային իմաստով, քանի որ նրանցով ներթափանցված են Գրիգոր Նարեկացու բոլոր երկերը և հատկապես բանաստեղծական քերթվածները:

Արեոպագիտյան աստվածաբանության այս գաղափարները, որոնք, ինչպես նշեցինք, ընկած են միջնադարյան միատիկ ուղղությունների և Վերածննդի աստվածաբանության ու գեղագիտության հիմքում, առավել արտահայտված և բացահայտված են հեղինակի «Յաղագս աստուածայնոցն անուանց» և «Յաղագս խորհրդական աստուածաբանութեան» երկերում, ուր հստակ ուղի է

նշվում հատկապես արևելաքրիստոնեական միաստիկայի բարոյագիտական-գեղագիտական ուղղության համար (կարծում ենք՝ այս ուղղության բարոյագործնական անվանումը, գոնե հայ միջնադարում, լրիվ չի արտահայտում նրա կիրառման հոգևոր ոլորտները): Վերը նշված գաղափարներն ու սկզբունքներն են շեշտվում, ինչպես նշել ենք, նշված երկի «Զի՞նչ է աղաւթից զաւրութիւն...», «Յաղագս բարույ, լուսոյ, ազնուի, տուփման, զարմացման...», «Յաղագս ազնուի», «Յաղագս զարմացման», «Յաղագս իմաստութեան, մտաց, բանի, ճշմարտութեան, հաւատոյ» և բազմաթիվ այլ գլուխներում:

Գիտնիսիոսը տարբերակում և ներհյուսում է իր «քրիստոնեացված նորալրատոնականության» աստվածաբանական համակարգի բոլոր ուղղությունները՝ բաժանելով նրանց աղոթքի տեսության (որի մասն է օրհնաբանական աստվածաբանությունը), նշանակական (խորհրդանշանային) աստվածաբանության, տուփողական (էքստատիկ) աստվածաբանության և վերջապես խորհրդական (խորհրդապաշտական) աստվածաբանության, որն իր մեջ ներառում է ճառելի (դրական, կատաֆատիկ) և անճառելի (ժխտողական, ապոֆատիկ) օրհնաբանության եղանակները:

«Մատեան»-ում, ինչպես նշել ենք, Գրիգոր Նարեկացին այս սկզբունքները հասցրել է գերազույն կառուցիկության և կոթողայնության: Բացարձակ առումով Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական տեսիլքը կապված է նորալրատոնական-արեոպագիտյան էքստատիկ աստվածաբանության հետ: Նա բացարձակացրել է նաև խոսքի աստվածային էության և զորության մասին պատկերացումները:

Գրիգոր Նարեկացու սրբազան տեսիլքների բացահայտումները «Մատեան»-ում ևս կապված են Գիտնիսիոսի հետ (տե՛ս Հեռոթեոսի՝ Աստվածամոր մարմնի հայեցողության և տեսիլային հափշտակության հատվածը, որի մասին հիշատակել ենք):

Գրիգոր Նարեկացին զարգացրել է Գիտնիսիոս Արեոպագացու գեղագիտությունն իր ստեղծագործության ծիրում՝ վերածելով այն անվերջ ստեղծաբանության, արարման շրջապտույտ տարերքի, հոգևոր, բանական շարժման մի անվերջ հղացքի՝ անվերջ նորարարություն:

Գրիգոր Նարեկացին իր ստեղծագործության մեջ օգտագործել է արեոպագիտյան «պատկերագրության», պատկերընկալման այս խոր հղացքը՝ ներմուծված և զարգացած Անանիա Նարեկացու բանաստեղծական արվեստի տեսության ու ստեղծագործական փորձի մեջ, ուր նորալրատոնական ակունքները ներհյուսված են վաղ քրիստոնեական միաստիկ աստվածաբանությանը: Նա զարգացնում է այս գաղափարներն իր ստեղծագործության ծիրում՝ ելնելով աստվածային ներշնչանքով արարելու և «աստվածաշունչ» երկ ստեղծելու իր բացարձակ գաղափարից: Եվ պատկերներն այստեղ ուղղակիորեն կապվում են խոսքարվեստի, ինչպես բանաստեղծն է ասում՝ «խոսքի զորության արվեստի» հետ:



Խոսքն ավարտենք Գրիգոր Նարեկացու «Ո՛վ է Դա» («Հոբի գրքի» մի գլուխն է) մեկնություն մի հատվածով, ուր ի հայտ են գալիս դիոնիսիոսյան օրհնաբանական աղոթքի տեսության պատկերավոր բանաձևումները և հեղինակի բանաստեղծության նորարարական տարերքը:

Արդ, ո՛վ երանելի ժառանգք  
 Եւ որդիք Վերին Երուսաղէմին,  
 Եւ մանկունք լուսեղէն եւ պանծալի առագաստի,  
 Լուարո՞ւք զայս բան նորասացիկ եւ արհնութիւն նոր...  
Եւ ընծայաբերական, եւ պտղաբերութիւն հոգեւոր շրթանց  
 Եւ ծաղիկ աստուածային մերոց խորհրդոց...  
 Արդ, զայս նոր ոսկէճաճանչ պսակ եղեալ ի գլուխս ձեր՝  
 Գոհացարուք զպսակողէն եւ եկայք ընդ մեզ,  
Ձայնակցեալ փառաւորեսցուք զհիմնարկողն երկնի եւ երկրի...  
 Իբրեւ հրեղէն լարս՝  
 Ձսուրբ զաւղալթս յերկինս առաբեսցուք<sup>16</sup> ...  
Իսկապէս, բանաստեղծի «հոգեւոր շուրթերը նորասացիկ խոսք և նոր օրհնաբանություն են պտղաբերում՝ իբրև հրեղեն լար սուրբ աղոթքներ երկինք առաքելով»:

\*\*\*

Ամփոփենք. Դիոնիսիոս Արեոպագացու անունով հայտնի երկերը խոր հետք են թողել հայ միջնադարյան մշակույթի զարգացման ընթացքի վրա: Մինչև այժմ նշվել են այն ընդհանրություններն ու ազդեցությունները, որոնք ի հայտ են գալիս դրանց և Դավիթ Անհաղթի, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու, Վանական վարդապետի երկերում, ինչպես նաև, Ստեփանոս Այոնեցուց հետո, այդ երկերի Համամ Արևելցու, Եսայի Նչեցու, Վահրամ Բաբունու լուծմունքներն ու մեկնությունները, որոնք շրջանառվել են հայ միջնադարյան դպրոցներում և վարդապետարաններում:

Այս ամենին գումարվում է, ահա, Նարեկյան դպրոցն իր մատենագրական մեծ ժառանգությամբ, որը X դ. հայ մատենագրության գերակշիռ մասն է կազմում:

Հավանաբար Նարեկյան դպրոցով, հատկապես Անանիա Նարեկացիով և Գրիգոր Նարեկացիով միջնորդավորված, այդ խոր ազդեցությունն անցել է Կիլիկյան դպրոցին:

Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերը զորեղ ազդեցություն են թողել, Ներսես Շնորհալուց բացի, Գրիգոր Տղայի, Ներսես Լամբրոնացու (XII դ.) տեսական հայացքների և բանաստեղծական

<sup>16</sup> «Մատենագիրք հայոց», ԺԲ, էջ 508-509:

արվեստի վրա: Ակնհայտ է այդ ազդեցությունը նաև հայ միջնադարի խոշոր դեմքերից Հովհաննես Իմաստասերի (XI դ.) և Հովհաննես Երզնկացու (XIII դ.) վրա:

Ազդեցությունների և զարգացումների այս վերընթաց ուղին կարիք ունի նորովի և հանգամանալից ուսումնասիրության:

Այս խորհրդավոր բնագրերով ներթափանցված է ամբողջովին Գրիգոր Նարեկացու աղոթքի տեսությունը, տաղերգությունը, ներբողագրությունը և ողջ աստվածաբանական համակարգը:

Ընդհանուր առմամբ, Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական տեսիլքն ամբողջությամբ իր հիմքում ունի Գրոնիսիոսի օրհնաբանական աստվածաբանությունը:

Նարեկացու բանաստեղծական հանճարը կայանում է նրանում, որ նա դիոնիսիոսյան բնագրերը մտցրել է արարման ծիրի, բանաստեղծական շրջապտույտի մեջ, վերածելով բանաստեղծությունը միջնաշխարհի, որ հոգևոր վերառաքման շղթայի կարևորագույն մի օղակն է:

Նա բանաստեղծությունը վերածում է անվերջ նորարարության, նորասացության, ստեղծելով մի բոլորովին նոր բառաշխարհ, Գրոնիսիոսի օրհնաբանական աստվածաբանությունը մտցնելով աստվածամերձ նոր ոլորտների մեջ:

### **Hrachya Tamrazyan Dionysius the Areopagite and Grigor Narekatsi**

The writings ascribed to Dionysius the Areopagite have profoundly influenced medieval Armenian culture. Till now their relations with the works of David the Invincible, Nerses Shnorhali, Grigor Tatevatsi, Vankan Vardapet, as well as, following Stepanos Siunetsi, the commentaries on them by Hamam Areveltsi, Yesayi Nchetsi, and Vahram Rabuni, that circulated in medieval Armenian schools, have been mentioned.

Now the Narek school with its vast literary legacy (which forms the main bulk of the 10<sup>th</sup> c. literature) is added to them. Probably through the mediation of the Narek school, especially Anania and Grigor Narekatsi, this influence passed to the school of Cilicia.

Studies manifest the impact of Dionysius the Areopagite not only on Nerses Shnorhali, but also on the theoretical views and poetry of Grigor Tgha and Nerses of Lambron, (XII c.). It is evident in such eminent medieval personalities as Hovhannes Imastaser (the philosopher, XI c.) and Hovhannes Erznkatsi (XIII c.). This chain of influences and developments need new and detailed study.

These mystic texts thoroughly permeate Grigor Narekatsi's theory of

prayer, poetry, encomia, and his whole theological system. In general Grigor Narekatsi's poetic vision is based on the Dionysian theology. Narekatsi's poetic genius is manifested in introducing the Dionysian texts into poetic circulation, turning poetry into a sacred land which is the most important link of spiritual rise. He turns poetry into perpetual renewal and recreation, producing a thoroughly new world of words, introducing Dionysius' theology into new divine spheres.

**GABRIELE WINKLER**

**SOME OF THE NEW FINDINGS CONCERNING THE  
ARMENIAN ANAPHORAS AND THEIR SIGNIFICANCE**

Historians seek to understand other people and cultures of earlier periods as they understood themselves and on their own terms, accessible to us through their specific languages and cultural manifestations. It does seem to me that one especially noteworthy aspect of the Christian Orient, enduring over centuries, is its adherence to the Christian faith and the spiritual centrality of worship day in day out, again accessible to us through the historical evolution of liturgies, enriched from early on already by credal statements.

It is to be regretted that, due to our completely secularized society, the liturgical traditions as one of the main contributors to the self-understanding and identity of the Christian East, is often neglected in today's rich panoply of studies on the Christian Orient.

Turning our attention to liturgical scholarship, it can be said that in the past three decades we have overcome long held convictions of an allegedly Cappadocian-Greek and exclusive Byzantine background of Armenia's Liturgy during the early formative period, investigating instead the Armenian evidence in the context of Armenia's ever oscillating interactions with its mighty neighbours Iran and the Roman-Byzantine empire. During this process we have learned to look no longer exclusively to the Greco-Roman orbit and Byzantium in order to explain the earliest strata of Armenia's liturgical evolution, but investigate much more closely also the other clues that point primarily to the Syriac substrata present in the earliest Armenian sources. For it is undeniably true that not only politically and socially but also liturgically Armenia formed part of the Iranian cultural orbit as well, implying thereby close ties with the Syrian Church of Mesopotamia. This includes, for example, the substrata of the Armenian Rites of Initiation<sup>1</sup> and the earliest Arme-

---

<sup>1</sup> Cf. **G. Winkler**, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (*Orientalia Chr. Analecta* 217, Rome 1982); *eadem*, "Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut", in: **H. Becker, R. Kaczynski** (eds.), *Liturgie und Dichtung I* (*Pietas Liturgica* 1, St. Ottilien 1983), 381-419; *eadem*, "Der armenische Ritus:

nian Eucharistic Prayer which seemingly took shape via Syrian mediation, as the many clues suggest<sup>2</sup>.

Moving now more closely to the Eucharistic Liturgy, we have to remember that initially neither the Liturgy of Chrysostom served as the main Eucharistic Prayer of the Byzantine Rite nor the Liturgy of Athanasius in the Armenian Church. Neither Liturgy formed center-stage during the formative period of the development of the Eastern Liturgies and for many centuries thereafter. Initially not the Liturgy of Chrysostom was used as principle Eucharistic Prayer in Byzantium but the Anaphora of Basil named after the famous Cappadocian Saint, and likewise in Armenia it was not the Liturgy of Athanasius but an Anaphora named after the most important Armenian Saint, Grigor Lusaworič<sup>3</sup>, who according to the Armenian tradition baptized the royal House of the Arsacids.

Only at the turn of the tenth to eleventh century, the Anaphora of Chrysostom supplanted in significance the Anaphora of Basil in the Byzantine tradition, taking over first place from the Anaphora of Basil as the principal liturgy, as also in the Armenian Rite the Anaphora of Athanasius assumed priority over the Anaphora of Grigor Lusaworič<sup>3</sup> from the ninth to tenth century on<sup>3</sup>.

---

Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier", in: **R. F. Taft** (ed.), *The Christian East: Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75<sup>th</sup> Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May - 5 June 1993* (*Orientalia Chr. Analecta* 251, Rome 1995), 265-298.

<sup>2</sup> Cf. **G. Winkler**, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales II, Anaphorae Armeniacae* 2, Rome 2005); *eadem*, "Armenia's Liturgy at the Crossroads of Neighbouring Churches", *Orientalia Chr. Periodica* 74 (2008), 363-387; *eadem*, "A Decade of Research on the Armenian Rite 1993-2003", in: **R. F. Taft** (ed.), *The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness [301-2001]* (*Orientalia Chr. Analecta* 271, Rome 2004), 183-210.

<sup>3</sup> For the date of the shift from the Liturgy of Basil to Chrysostom as the main Eucharistic Prayer in the Byzantine tradition at the turn of the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> cent. cf. **R.F. Taft**, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*Orientalia Chr. Analecta* 200, Rome 1994), xxxii; for a new assessment of the date see now, however, the contribution of **M. Zheltov**, "The Rite of the Eucharistic Liturgy in the Oldest Russian Leitourgica", in: **B. Groen, St. Hawkes-Teeple, St. Alexopoulos** (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, Sept. 17-21, 2008* (*Eastern Chr. Studies* 12, Leuven 2012), 293-310; for the shift from the Anaphora of Gregory the Illuminator to the Liturgy of Athanasius in the

The attribution of the initial Armenian Anaphora to Gregory the Illuminator in the Armenian manuscripts deserves particular attention for two reasons: the attribution suggests an obvious desire to provide greatest possible authority to her liturgical tradition and it implies the attempt to associate Armenia's liturgy with orthodoxy.

This concern for "orthodoxy" manifests itself by no means just among the Armenians alone, but it is present in the Byzantine Eucharistic tradition as well, allowing similar observations regardless of Greek claims of Saint Basil's authorship of this anaphora: the attribution of the main Eucharistic Prayer to Basil, Cappadocia's greatest Saint, undoubtedly has something to do with the onset of the fourth century Christological disputes and the struggle for orthodoxy in the attempt to overcome Arianism.

The basic Christology in the Anaphora of Basil seems to be slightly earlier than the Christological tenets of Saint Basil himself, and they apparently pertain not to Cappadocia but to the Antiochene struggle for orthodoxy in the aftermath of the Council of Nicea.

This Antiochene Christology is present throughout the entire Anaphora and in *all* versions, the longer Armenian, Syriac, and Byzantine versions of the Anaphora of Basil, *and* in the short Egyptian redactions<sup>4</sup>.

The main prayers of the Anaphora of Basil, in particular the Prayer after the Sanctus, but other parts as well, reflect the Christological position of the Antiochene Synod in 341, summoned in the aftermath of and opposition to the Nicene Council in 325, as I have shown in detail in my investigations of the Anaphora of Basil<sup>5</sup>.

---

Armenian tradition during the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. cf. **S. P. Cowe**, *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i. Translated with an Introduction (Armenian Church Classics, New York 1991)*, 23-24; **H.-J. Feulner**, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar (Anaphorae Orientales I, Anaphorae Armeniacae 1, Rome 2001)*, 79; **G. Winkler**, "On the Formation of the Armenian Anaphoras: A Completely Revised and Updated Overview," *Studi sull'Oriente Cristiano* 11/2 (2007), 97-130, here: 121-122 with n. 136.

<sup>4</sup> Cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 24-25, 866-868; *eadem*, "The Antiochene Synods and the Early Armenian Creeds Including the 'Rezeptionsgeschichte' of the Synod of Antioch 341 in the Armenian Version of the Anaphora of Basil," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/3 (2006), 275-298.

<sup>5</sup> Cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 24-25, 866-868; *eadem*, "Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora", in: *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies [Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata III/4 (2007)]*, 243-273, 243-273,

The widespread attribution of these Anaphoras to the most authoritative figures of the time as guarantors of "orthodoxy" as, for example, the attribution to Saint Basil in the Byzantine tradition; or, as in the Armenian manuscript tradition, its attribution to St. Gregory, "the Illuminator" of the Armenian people; moreover, the claim that some Liturgies even go back to Apostolic times, as is the case with the Anaphora of "James, the brother of the Lord", or that other anaphoras are connected with other apostles; all these attributions have apparently more to do with the claim for authority in the context of a divided Christianity than with historical facts<sup>6</sup>.

For many centuries, the Anaphora of Basil formed center-stage not only in the Byzantine Rite, but also in the Alexandrian tradition. Moreover, the Anaphora of Basil has come down to us in virtually all the languages of the Christian East, the most important being<sup>7</sup>

the *short Alexandrian* version (in Greek, Coptic, Ethiopic)<sup>8</sup>;

the *longer* redaction extant not only in two different Armenian texts, namely in an older and a younger translation<sup>9</sup>;

---

here: 247-260; *eadem*, "The Antiochene Synods and the Early Armenian Creeds Including the 'Rezeptionsgeschichte' of the Synod of Antioch 341", 275-298.

<sup>6</sup> Cf. **G. Winkler**, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora unter besonderer Berücksichtigung der östlichen Quellen zum "Sancta sanctis" (Anaphorae Orientales III, Anaphorae Armeniacae 3, Rome 2011)*, 432; *eadem*, "Preliminary Observations About the Relationship Between the Liturgies of St. Basil and St. James," *Orientalia Chr. Periodica* 76 (2010), 5-55, here: 7.

<sup>7</sup> H. Engberding had established the four most important versions of the Anaphora of Basil in his seminal 1931 dissertation: cf. **Engberding**, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchung und kritische Ausgabe (Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen, Münster 1931)*: LXXXVII; for an overview and assessment of Engberding's pioneering study cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 9-21.

<sup>8</sup> Cf. **A. Budde**, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7, Münster 2004)*; for my detailed review cf. *Oriens Christianus* 89 (2005), 264-275; *eadem*, *Die Basilius-Anaphora*, 30-37. For the Sahidic version cf. moreover, **J. Doresse – E. Lanne**, "Un témion archaïque de la liturgie copte de S. Basile." En annexe: les liturgies "basiliennes et saint Basile" par **B. Capelle**, *Bibliothèque du Muséon* 47 (Louvain 1960), 10-75; for the Ethiopic version cf. **S. Euringer**, "Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen," *Orientalia Christiana* 36 [Nr. 98] (1934), 135-223.

<sup>9</sup> Cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*: Foreword (v-viii); Table of Content (ix-xxiv); Bibliography (xxv-lx); Status Quaestionis (1-37); Methodology (38-52); Overview on the extant Armenian Manuscripts and Fragments (53-132); Edition and translation of

but also in a Syriac translation<sup>10</sup>;  
and in a Byzantine Greek version<sup>11</sup>.

These manifold redactions of the Anaphora of Basil clearly show the eminent position of this Liturgy within the Eucharistic tradition.

Now, the oldest Armenian Anaphora, attributed to Saint Gregory “the Illuminator” in the Armenian manuscripts, belongs in reality to one of the most important redactions of the Anaphora of Basil, thereby assuming a central place in the transmission of the Anaphora of Basil.

### **I. The Significance of the First Armenian Redaction of the Anaphora of Basil (arm Bas I)**

Not only the first Armenian version but sometimes also the second redaction is of considerable significance for they allow glimpses into the original structure and formulation and thereby pristine meaning of some parts of the Anaphora of Basil. Here are several examples:

#### **1. The Opening of the Anaphora**

The Opening of the Anaphora generally consists of the diaconal admonition (“In fear let us stand”) followed by the Dialogue between the celebrant and the faithful with its centre-piece: “Sursum corda”. Virtually all the publications on the subject have claimed that this Dialogue serves as an introduction to the ‘ἀναφορά’, i.e. to the oblation of bread and wine on the altar.

Now, the new studies on the Eastern anaphoras, in particular the recent investigations on the East-Syrian Anaphora of Addai and Mari and the Anaphora of Basil have shown that initially neither the Anaphora of Basil nor Addai and Mari contained any reference to an ‘oblatio’ (= ἀναφορά) in the Opening<sup>12</sup>.

In addition, the first Armenian version (**arm Bas I**) adds to the admonition: “In fear let us stand” the intriguing call: ‘*Let us look with attention*’ and the answer: ‘*To you, o God*’.

the first Armenian redaction (135-197); Edition and translation of the second Armenian redaction (199-275); Comprehensive Commentary (277-861); Summaries (862-882); Indices (885-901).

<sup>10</sup> For the Syriac version we are still dependent on **I. E. Rahmani**, *Missale iuxta Ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (Sharfè 1922).

<sup>11</sup> A critical edition of the oldest Greek manuscript (*Barb. gr. 336*, 8th cent.) was provided by **St. Parenti and E. Velkovska** (eds.), *L’Euclologio Barberini gr. 336* (BELS 80, Rome, second ed., 2000)

<sup>12</sup> For Addai and Mari (**sy Ap-An**) and also **sy TheoMop + sy Nest** cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 291-313; for **Bas**, 286-290, 313-315, 331.



These two facts (the original absence of any reference to an “oblation” in the Opening of the East-Syrian Anaphora of Addai and Mari and the Armenian plus Egyptian versions of Basil), combined with the invitation: ‘*Let us look* with attention – *To you, o God*’ in the oldest Armenian version of Basil) warranted closer scrutiny begging for an explanation: What purpose serves this Dialogue? Was this Dialogue really meant as an introduction to the offering of bread and wine on the altar as was generally assumed? The close analysis of the Armenian and Syriac vocabulary and the structure of this part showed that this Dialogue had originally the function to introduce the theme of the ‘Heavenly Liturgy of the Angels’ in the both liturgical traditions, the East-Syrian Anaphora and the original text of the Anaphora of Basil. In these liturgical texts traces of the original intention of this Dialogue have survived, namely the Opening as inauguration to the ‘Liturgy of the Angels in Heaven’, which only later on became reworked by interpolating the theme of the oblation of bread and wine.

Originally the Opening served as an introduction to the ‘Heavenly Liturgy’ of the Angels with its climatic highpoint in the *Qedušša*<sup>13</sup>, as the older Armenian version of the Anaphora of Basil suggests, corroborated by the similar traces in the East-Syrian anaphoras.

However, given the increasing significance of the concept of the ‘Offering’ with its reference to the ‘Institution Narrative’ (the latter being absent in Addai and Mari) the Opening became reshaped by introducing the theme of ‘*Thanksgiving*’ in reference to the ‘*Offering*’, the ‘*Anaphora*’. Originally there was no mentioning of the offering at the Initial Dialogue of the Anaphora of Basil (as the Egyptian + the older Armenian version show) or in the Anaphora of Addai and Mari.

The admonition ‘*Let us lift up*’ our hearts, in addition the admonition in the Armenian text: ‘*Let us look* with attention – *To you, o God*’ fits much better the theme of beholding what is happening *above in heaven* (namely the worship of God by the Angels) than the theme of the oblation of bread and wine *on the altar*. The pristine formulation of the Opening in these liturgies suggests that the faithful should become aware of what is happening *above in heaven*: namely the Praise of God by the highest ranks of Angels. According to the original intent, traces of which are still present in the above mentioned Eucharistic Prayers, we should lift up our hearts (or: minds) in order to witness how the highest ranks of

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 279-350.

Angels worship God, culminating in the exclamation of the ‘Thrice-Holy’, the Sanctus. With the admonition: ‘Lift up your hearts (or: minds)’ the faithful should begin the journey up into heaven in order to ‘see’ and ‘hear’ how the Angels adore and praise God in order to imitate them.

In contrast to this initial intent of the Opening, the later interpolated theme of the *Oblation of bread and wine* culminating in the ‘Institution Narrative’, brought with it also the concept of Thanksgiving, whereas *the Angels* before the throne of God *do not give Thanks but worship Him by praising Him*<sup>14</sup>.

## 2. The Liturgy of the Angels

The close analysis of this Heavenly Liturgy of the Angels moored in the visions of the OT prophets, in particular of Isaiah (chap. 6, 2-3) and Ezekiel (chapt. 1+3), showed once more how significant the older Armenian version of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**) is, since it is the Armenian version which holds the key to a better understanding of the original structure and meaning of the worship of the Angels, the Heavenly Liturgy imitated by the faithful, which constitute the pristine central part of the Prayer before the Sanctus.

Now contrary to the hitherto held assumption that the angels mentioned in the “ante Sanctus” are grouped in *triads* allegedly influenced by Ps. Dionysios, the presence of *pairs* of angels in the Anaphora of Basil is much older than the testimony of triads in Ps. Dionysios. There seemingly exists a very old layer of the "Liturgy of the Angels in Heaven" which later on became even expanded<sup>15</sup>. The highest ranks of the angels consist of the *pair* of the Cherubim and the Seraphim, referred to with good reason in that order, for according to Ezekiel (3:12) the Cherubim "*praise*" (εὐλογεῖν) God, leading up to the exclamation of the thrice "Holy" (Is 6:3) by the Seraphim in the Anaphoras, attested for the first time in the Anaphora of Addai and Mari.

Another striking feature is the fact that specific verbs are allocated to the worship of these angels which is imitated by the faithful as the vocabulary clearly demonstrates. The older Armenian version begins the praise of God by the faithful with just one single verb of praise in the in-

<sup>14</sup> *Ibid.*, 298.

<sup>15</sup> For the evolution of the "Heavenly Liturgy" cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 279-451; for the function of the angels cf. 452-516; summary concerning Bas, 508-516.

finitive: “to glorify you” (*p’araworel* = δοξάζειν)<sup>16</sup>, in contrast to all the other versions which offer an entire string of praise-verbs in the indicative (cf. **byz Bas**: αινεῖν, ὑμνεῖν, εὐλογεῖν, προσκυνεῖν, εὐχαριστεῖν, δοξάζειν)<sup>17</sup>.

At the conclusion of the praise of God by the people, the older Armenian version has the verb *awrhnen* (cf. εὐλογεῖν), seemingly modelled after the praise of the highest ranks of angels, the Cherubim and Seraphim, immediately before the Sanctus (here in both Armenian versions), which is absent in the other versions<sup>18</sup>. In connection with the *other* ranks of angels just *one* verb, namely προσκυνεῖν, is mentioned, which occurs in all versions of this anaphora (with the exception of the Byzantine text, which has αἰνοῦσιν)<sup>19</sup>.

Hence in the older Armenian version the worship of God by the faithful is limited to the verb (*p’araworel* = δοξάζειν), whereas the lower ranks of the angels, arranged in pairs, “adore” God (*erkir paganen* cf. προσκυνεῖν), and the highest ranks of the angels, the Cherubim and Seraphim, “praise” (*awrhnen* cf. εὐλογεῖν) him<sup>20</sup>.

These verbs in the Armenian version are exactly mirroring the verbs in the East-Syrian Anaphora of Addai and Mari. According to Macomber's reconstruction, the *Oratio ante Sanctus of Addai and Mari* began with: "Glory be to Thee (*Kl ajbwç*)"<sup>21</sup> yet very likely it was once not a substantive but the verb δοξάζειν, which in the Syriac liturgical tradition generally replaces εὐλογεῖν<sup>22</sup>.

The lower ranks of the angels, referred to in Addai and Mari as the “upper beings”, “adore” (*Nydgh* = προσκυνεῖν) God whereas the highest ranks, namely the Cherubim and Seraphim (duplicated by the “camps and servants” due to the Targumim), “glorify” (*Nyjbcm* cf. δοξάζουσιν) God<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Cf. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 140/141, 442-445, 447, see in addition: 388-392, 416-417, 431-451, 871.

<sup>17</sup> Cf. Parenti – Velkovska, *L'Euclologio Barberini gr.* 336, 64.

<sup>18</sup> Cf. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 438, 442, 444-445.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 438, 442-445; Parenti – Velkovka, *L'Euclologio Barberini gr.* 336, 64.

<sup>20</sup> Here **arm Bas I** has 3 verbs, whereas the original single verb is preserved in **arm Bas II**; cf. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 438, 442.

<sup>21</sup> Cf. W. F. Macomber, “The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles”, in: N. Garsoïan – Th. Matthews – R. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington 1982), 77-88.

<sup>22</sup> Cf. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 413, 415-417, 431-434, 437-439, 450-451, 871.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 432 with notes 30-31, 463-477, 872.

Thus the Armenian redaction has, with regard to the verbs used in the context of the praise of God, considerable affinity with the East-Syrian tradition, as the comparison between the Armenian version of Basil and the Anaphora of Addai and Mari indicates. No other redaction of Basil shows such close affinity with the East-Syrian tradition as is the case with the Armenian redactions.

In addition, all the longer versions of the Anaphora of Basil (not, however, the Egyptian redactions) indicate that the Sanctus is *brought forth* by the *movement* of the wings of the Seraphim<sup>24</sup>. This tradition has its roots in the Targumim of Is 6:2 + Ez 1:24, which again points toward Syrian mediation<sup>25</sup>.

A good many other parallels could be mentioned here, as for example, the shape and original function of the Epiclesis, where the second Armenian version (**arm Bas II**) and the early manuscripts of the Byzantine redaction (**byz Bas**) assume priority over against the first Armenian version (**arm Bas I**) which has abandoned, at the Epiclesis, the genuine tradition of the Anaphora of Basil interpolating instead the vocabulary of the (Syriac version) of the Anaphora of James.

## II. The New Findings With Regard to the Importance of the Armenian Liturgy of James

By the end of 2013 my book-length investigation of all the versions of the Liturgy of James has appeared<sup>26</sup>, after the publication of the Anaphora of Basil in 2005<sup>27</sup> and the Armenian Liturgy of Sahak in 2011<sup>28</sup>, all of them edited and analysed on the basis of the extant Armenian manuscripts<sup>29</sup>.

Here are some of the new findings concerning the Armenian version of the Liturgy of James in the context of the other versions:

<sup>24</sup> *Ibid.*, 463-464, 471-476, 872.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 463-482, 872.

<sup>26</sup> Cf. **G. Winkler**, *Die Jakobus-Liturgie in ihren Überlieferungssträngen. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Liturgievergleich (Anaphorae Orientales IV, Anaphorae Armeniacae 4, Rome 2013)*. See now also the English short summary: "A New Study of the Liturgy of James", *Orientalia Chr. Periodica* 80 (2014), 23-33.

<sup>27</sup> Cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora* (as note 2 above).

<sup>28</sup> Cf. **G. Winkler**, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora unter besonderer Berücksichtigung der östlichen Quellen zum "Sancta sanctis" (Anaphorae Orientales III, Anaphorae Armeniacae 3, Rome, 2011)*.

<sup>29</sup> Cf. **Winkler**, *Die Basilius-Anaphora*, 53-130; *eadem*, *Die Jakobus-Liturgie*, 31-35; *eadem*, *Die Liturgie des Sahak*, 33-47.

(1) The Armenian redaction is based on a Syriac *Vorlage*, a fact already known through A. Baumstark's article of 1918, yet Baumstark's hypothesis that the Armenian redaction has something to do with the Syrian Julianists and Julianos of Halikarnassos<sup>30</sup> could not be verified by the closer analysis of the Armenian text of this liturgy. The next question, of course, centered around the problem: which Syriac version actually served the Armenian compiler as a model for the Armenian text? Was it the well known longer redaction, edited by O. Heiming, or was it the shorter Syriac version, edited by A. Raes<sup>31</sup>? The short Syriac version, which so far had been *a priori* excluded from all the studies on the Liturgy of James because of A. Raes's claim in his *Prolegomena* to his edition of the text that this short version was entirely irrelevant for allegedly being just an insignificant shortened text deriving from the longer version which it faithfully follows<sup>32</sup>.

(2) Before this question could be satisfactorily addressed and solved, the Syriac texts of both versions had to be more closely investigated which never had been done before. And precisely the detailed analysis of the vocabulary and expressions of both versions, while comparing them also for the first time to the other versions in Armenian, Ethiopic, and Greek in greater detail, showed that the short Syriac version does by no means always faithfully follow the longer Syriac text as A. Raes had suggested<sup>33</sup>.

Even more decisive was the observation that the short Syriac version, while differing from the longer version, was in agreement with the Armenian and / or Ethiopic versions<sup>34</sup>. These unexpected congruencies of the short Syriac version with the Armenian and Ethiopic texts, while deviating from the longer Syriac version, even suggested at several places, that the shorter Syriac version possibly reflects an older layer than the longer Syriac redaction. These unexpected observations led to a new appraisal of the significance of the shorter Syriac version. Particularly

<sup>30</sup> Cf. A. Baumstark, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie" (1918), 1-32, here 6-8; Winkler, *Die Jakobus-Liturgie*, 19-20, 26-28.

<sup>31</sup> Cf. O. Heiming, "Anaphora syriaca sancti Iacobi Fratris Domini", in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (1953), 105-177; A. Raes, "Anaphora syriaca minor sancti Iacobi Fratris Domini", in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (1953), 181-209.

<sup>32</sup> Cf. Raes, "Anaphora syriaca minor", 183-190, especially 187-189; Winkler, *Die Jakobus-Liturgie*, 17, 23-26; *eadem*, "A New Study of the Liturgy of James", 26-27.

<sup>33</sup> Cf. Winkler, *Die Jakobus-Liturgie*, 17, 23-24, 558-559; *eadem*, "A New Study of the Liturgy of James", 26-27.

<sup>34</sup> Cf. Winkler, *Die Jakobus-Liturgie*, 25-26, 560-569.

noteworthy was the fact that the short Syriac version still contains the original 5<sup>th</sup> century vocabulary for expressing the incarnation [*Lāūjh* (“he was embodied “)] in contrast to the longer Syriac text which already witnesses the neologism of the 6<sup>th</sup> century [*N, fjh* (“he was *enfleshed*”)]<sup>35</sup>. In addition, there are several other conspicuous traits, all of which possibly point to an earlier date for the short Syriac text than the longer version, the latter showing already several parallels with the Greek version, which are absent in the short Syriac, Armenian, and / or Ethiopic texts.

These findings suggest that the Armenian and the Ethiopic version alike, seemingly manifest in their manifold congruencies with the short Syriac version sometimes an older Syriac witness of the Liturgy of James than the testimony contained in the long Syriac version, the latter forming with the Greek and Georgian redactions a later witness of the Liturgy of James.

(3) Another unexpected discovery has to do with the observation that the compiler of the Armenian version of the Liturgy of James used next to one of the short Syriac redactions also the old Armenian version of the Anaphora of Basil<sup>36</sup>. As a matter of fact, the Armenian text of the Liturgy of James does not only depend throughout the entire liturgy heavily on the Armenian Anaphora of Basil in its older version but follows it verbatim at many places<sup>37</sup>.

Yet not just the Armenian Liturgy of James is dependent on the older Armenian Anaphora of Basil, but also other Armenian Anaphoras as, for example, the Armenian Anaphora of Athanasius (as the dissertation of H.-J. Feulner has shown)<sup>38</sup> or the Armenian Liturgy of Sahak<sup>39</sup>. Hence recent scholarship has come to the conclusion that several Armenian Liturgies were considerably influenced precisely by that Liturgy, which in the Armenian manuscripts became attributed to Grigor Lusaworič<sup>40</sup>. Yet in reality this Liturgy named after the most important Armenian Saint belongs to one of the crucial witnesses of the Anaphora of Basil.

<sup>35</sup> Cf. **Raes**, “Anaphora syriaca minor”, 194/195; **Winkler**, *Die Jakobus-Liturgie*, 25-26, 565-566.

<sup>36</sup> Cf. **Winkler**, *Die Jakobus-Liturgie*, 26-28, 569-575; *eadem*, “A New Study of the Liturgy of James”, 28-30.

<sup>37</sup> Cf. **Winkler**, *Die Jakobus-Liturgie*, 26-27, 569-575.

<sup>38</sup> Cf. **H.-J. Feulner**, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgie-vergleichender Kommentar (Anaphorae Orientales I, Anaphorae Armeniacae 1, Rome 2001)*.

<sup>39</sup> Cf. **Winkler**, *Die Liturgie des Sahak*, 4-7, 31-32, 417-428.

In addition, one of the other more striking features concerns the problem of “Orthodoxy”: each one of these Liturgies, be it the Greek Liturgy of Basil named after the Cappadocian Saint, be it the Armenian Liturgies attributed to Grigor Lusaworič‘, or to Athanasius, or to the famous Armenian Patriarch Sahak, or to the Apostle James and brother of the Lord, – all these liturgies sought to emphasize their ties with “Orthodoxy” by attributing their liturgies either directly to the authoritative figures of Apostolic times, such as the attribution of the Liturgy to James the brother of the Lord, or to the most outstanding defenders of what was then perceived as the orthodox Christological position of the time, beginning with Basil, the eminent Cappadocian Saint, and his attempt to overcome the deadlock after the Council of Nicea, or to Athanasius, the famous Alexandrian defender of the Nicene Creed against a mighty and predominantly Antiochene opposition, or the eminent Armenian Patriarch Sahak with his hellenophile leanings.

The exhaustive analysis of these Liturgies, in particular the investigation of the Anaphora attributed to Grigor Lusaworič‘, in reality an important version of the so-called Anaphora of Basil, illuminates in fascinating detail the struggle for “Orthodoxy” and the attempt to clarify the Christological tenets in the aftermath of the Nicene Council: the Christological formulae in the various parts of the Anaphora of Basil, in particular the Prayer after the Sanctus and the Anamnesis, but other parts as well, clearly reflect the Christological position of the Antiochene Synod of 341.

### **Գաբրիելե Վինկլեր**

#### **Որոշ նշգրտումներ հայոց «Պատարագ»-ի տարբերակների և դրանց նշանակության վերաբերյալ**

*Ծիսակարգային ավանդույթներն անկասկած եղել (և որոշակի չափով այժմ էլ մնում են) Քրիստոնյա Արևելքի հիմնական առանձնահատկություններից մեկը: Արևմտյան հասարակությունների աշխարհիկացման հետևանքով Քրիստոնյա Արևելքի այսօրվա բազմաթիվ ուսումնասիրություններում այս փաստի կարևորությունը հաճախ անտեսվում է:*

*Վերջին երեք տասնամյակներում մեզ հաջողվել է հաղթահարել կազմավորման շրջանի հայկական արարողակարգի՝ իբր կապագադովկյան-հունական և բացառապես բյուզանդական ծագման մասին երկարամյա համոզմունքը: Այս ընթացքում մեզ համար սովորական է դարձել հայկական ծեսի զարգացումը բացատրելու համար փնտրել նաև այլ ուղեցույցներ, առաջին հերթին՝ հնա-*

գույն հայկական աղբյուրներում առկա ասորական ենթաշերտում: Չէ՞ որ անհերքելի ճշմարտություն է, որ Հայաստանն իրանական մշակութային ծիրի մաս է կազմել ոչ միայն սոցիալ-քաղաքական, այլև ծիսական բնագավառներում, ինչը սերտ կապեր է ենթադրում Միջագետքի Ասորական եկեղեցու հետ: Սա ներառում է, օրինակ, հավատո հնագույն հանգանակների ձևավորումը, ընծայության հայկական ծեսերի ենթաշերտերը և հայկական ամենավաղ հաղորդության աղոթքը, որը, թվում է, ձևավորվել է ասորականով միջնորդավորված:

Քաջ հայտնի է, որ մինչև Աթանասին վերագրված հայկական Պատարագի կազմավորման, կենտրոնական դերը պատկանել է Գրիգոր Լուսավորչի անունով հայտնի Պատարագին: Իրականում սա Բարսեղի Պատարագի ամենակարևոր վկայություններից մեկն է, որը սովորաբար կոչում են առաջին հայերեն թարգմանություն, ի տարբերություն Բարսեղի Պատարագի երկրորդ թարգմանություն:

Նախկինում համարվել է, որ Գրիգոր Լուսավորչին վերագրված այս Պատարագը Բարսեղի Պատարագի բյուզանդական տարբերակի ուղղակի թարգմանությունն է: Սակայն պահպանված հայերեն պատառիկների և ձեռագրերի նոր քննական հրատարակությունը՝ մանրակրկիտ մեկնությունների ուղեկցությամբ, ցույց տվեց, որ այս Պատարագի տարբեր մասեր ձևավորվել են ասորական միջնորդությամբ, երբեմն արտացոլելով ավելի վաղ մի շերտ, քան Բարսեղի Պատարագի ամենահին պահպանված բյուզանդական ձեռագրերը:

Բարսեղի Պատարագի տարբերակները՝ 2005 թ. այս հրատարակությունից հետո 2011 թ. լույս տեսան հայերեն մյուս Պատարագները, ինչպես օրինակ, Սահակի Պատարագամատուցը և 2013 թ. վերջին՝ Հակոբի Պատարագամատուցը: Բոլորը հրատարակվել և վերլուծվել են պահպանված հայերեն ձեռագրերի հիման վրա և համեմատվել Բարսեղի ու Հակոբի պատարագների մյուս լեզուներով հայտնի բնագրերի հետ:

Ահա այդ պատարագներին վերաբերող ամենակարևոր նորությունները.

(1) Սահակի Պատարագամատուցն ածանցյալ է ոչ թե Բարսեղի Պատարագի բյուզանդական տարբերակից, այլ Բարսեղի Պատարագի առաջին հայերեն թարգմանությունից:

(2) Հակոբի Պատարագամատուցի հայերեն թարգմանությունը հիմնված է Հակոբի Պատարագի ասորերեն համառոտ տարբերակի և Բարսեղի Պատարագի առաջին հայերեն թարգմանության վրա:

(3) Ոչ միայն Հակոբի հայերեն Պատարագամատուցն է հիմնված Բարսեղի Պատարագի հայերեն առաջին խմբագրության վրա, այլև մի քանի ուրիշ հայերեն պատարագներ, ինչպես, օրինակ, Աթանասի հայերեն Պատարագը կամ Սահակի հայերեն Պատարագը: Այսպիսով վերջին ուսումնասիրությունները բերել են այն եզրահանգման, որ մի քանի հայերեն պատարագ կրել է հատկապես



այն Պատարագի ազդեցությունը, որը հայերեն ձեռագրերում վերագրվել է Գրիգոր Լուսավորչին, իսկ իրականում, ինչպես տեսանք, Բարսեղի Պատարագի ամենակարևոր վկայություններից մեկն է:

(4) Բացի այդ ամենակարևորն այստեղ «ուղղափառություն» խնդիրն է: Այս պատարագներից յուրաքանչյուրը՝ լինի դա կապաղովկացի սրբի անունով հանդես եկող հունարեն Բարսեղի Պատարագը, թե Գրիգոր Լուսավորչին կամ Աթանասին կամ հայտնի Սահակ հայրապետին, կամ Հակոբ առաքյալին (կամ Տեառնեղբորը), վերագրված հայերեն պատարագները, այս բոլոր պատարագները ձգտում էին շեշտել իրենց կապն «ուղղափառություն» հետ՝ վերագրելով իրենց հեղինակությունը կամ ուղղակիորեն առաքելական ժամանակների անձանց, ինչպես Տեառնեղբայր Հակոբին, կամ ժամանակի ամենաուղղափառ քրիստոսաբանական դիրքորոշման ամենաերևելի պաշտպաններին՝ սկսած հայտնի կապաղովկյան սուրբ Բարսեղից՝ Նիկիայի ժողովից հետո առաջացած լճացումը հաղթահարելու նրա ջանքերով, կամ Աթանասին, որը հզոր՝ գերազանցապես անտիոքյան դիրքորոշումից նիկիական հանգանակի հայտնի ալեքսանդրյան պաշտպանն էր, կամ հայոց պատրիարք Սահակին՝ նրա հունասեր ձգտումներով:

Այս Պատարագամատուցների, առաջին հերթին՝ Գրիգոր Լուսավորչին վերագրված Պատարագի (իրականում այսպես կոչված Բարսեղի Պատարագի մի կարևոր տարբերակի), սպառիչ քննությունը զարմանալի հստակությամբ լուսաբանում է պայքարն ի շահ «ուղղափառություն» և Նիկիայի ժողովից հետո քրիստոսաբանական ուսմունքը հստակեցնելու ճիգերը. Բարսեղի Պատարագի տարբեր մասերում հանդիպող քրիստոսաբանական բանաձևերը, հատկապես «Սուրբ, սուրբ»-ից և «յիշեա Տէր»-ից հետո, բայց և այլուր, հստակորեն արտացոլում են Անտիոքի 341 թ. ժողովի քրիստոսաբանական դիրքորոշումը:

**DICKRAN KOUYMJIAN**

**WHAT IS ARMENIAN ART?  
A REFLEXION ON ARMENIAN ART FOR A HANDBOOK OF  
ORIENTAL STUDIES**

In 2005 the Association internationale des études arméniennes held a conference-workshop to develop a Handbook of Armenian Art and Architecture, one of a series of volumes on various aspects of Armenian studies. It was organized by Jasmine Dum-Tragut in Salzburg; some here today were there ten years ago. Formal papers were presented on a variety of topics, some broadly theoretical, others on very specific Armenia art questions. A small committee of scholars was asked to continue the work of organizing a volume, but due to a number of factors little was accomplished. With the publication of the first volume of the AIEA Handbook devoted to philology and the near completion of other volumes, the art handbook project was revived. I was asked to try to formulate a plan for such a volume using ideas from Salzburg, but providing a more specific structure. I am using this occasion, with the blessing of the AIEA executive, to probe deeper the questions that a volume of Armenian art provokes. One might say it is an exercise in thinking out loud.

**Part I. Making of a Handbook**

In preparing these remarks, I found myself constantly moving from its intended subject to another closely related one. I had to remind myself to speak about the organization of a Handbook and not about the current status of Armenian art studies: its achievements, its problems, its needs, areas of concentration, direction for the coming years, its confrontation with modern technology, coordination between scholars and institutions, and between Armenia and the diaspora. All of these are important and deserve to be considered, but they are not the main objectives of a Handbook, although they might be addressed by some of its authors, similar to what Tim Greenwood, Bernard Coulie, and others have done in their essays in the Philology volume to be discussed below.

In examining the status of Armenian art studies, my original idea was to present in broad terms the major scholarship on the subject since World War II, as an introduction to the more dynamic topic of what

"needs to be done". Despite more time for this presentation than normal, it is still impossible to include this historical aspect, which I have addressed elsewhere<sup>1</sup>.

Long in preparation, volume one of the Handbooks of Armenian Studies has just been published: *Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text*, under the editorship of Valentina Calzolari with the collaboration of Michael Stone<sup>2</sup>. The last of the projected seven-volume series of the Armenian section of Brill's vast Handbook of Oriental Studies will be on Armenian art.

Toward this end, an analysis of recent research was envisaged to assess what has been accomplished. But again this is beyond the parameters of this presentation. To what extent should such a Handbook be descriptive—explaining clearly what has been accomplished in the field of Armenian art studies—or proscriptive, tracing a path toward the future of the discipline? No doubt some of both.

Inevitably comparisons will have to be made with general art scholarship, whether known by national labels—Greek, Chinese, Flemish, Italian—or supra-national—European, Asian, Global—or religious—Islamic, Christian, pagan, Jewish— or art with no direct attachment to people, languages, religions or even geography, but to style—naïve, abstract, impressionist, expressionist. The national paradigm has become the accepted mode of presenting the arts whether through publications or university classes: but need there be a commentary on such classifications within a Handbook on the art of a language-nation group? No one seems to question the endless collections offered by specialized publishers devoted to the arts of one country after another; this is the homogenization engendered by the accepted concept of the nation-state. Such classification is a product of the scholarship of the second half of the nineteenth century, when terms like French Art or Chinese Art were introduced, and perhaps when the term Armenian art also found its name, though I am not aware of research on just when the idea took hold.

Furthermore, before drawing up a proposed table of contents need we consider the question of the so-called major and minor arts? The former is confined to architecture, painting, and sculpture, whereas cera-

---

<sup>1</sup> The longest of these, entitled "Armenian Painting and Christianity" was presented at a conference organized by Kevork Bardakjian, "Where the Only-Begotten Descended: The Church of Armenia through the Ages", in Ann Arbor, Michigan in 2004 and submitted for publication, but the volume is still in preparation.

<sup>2</sup> *Valentine Calzolari*, ed. with the collaboration of *M. Stone*, *Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text*, Leiden: Brill, 2014.

mics, textiles, or metalwork, for instance, tend to be relegated to the minor arts. How then to best integrate an examination of all the arts and, of course, how to define the many different domains? Even posing such questions leads to others such as organization of artistic domains: should it be by medium—sculpture, mosaic, painting, engraving, architecture—or by chronological periods—ancient, medieval, modern—or by regions of production—Greater Armenia, Arc'ax, Cilicia, the diaspora? Finally in seeking to be thorough are we condemned to include all such approaches in our overview of Armenian art?

### **What is Armenian Art? The National and Nationalist Question**

These are only some of the considerations that need to be examined (or do they?), yet without avoiding what some consider to be the most fundamental question: What, after all, is Armenian art? Is it art produced in Armenia, either today or in its historical dimensions? Or is it art crafted by those who are Armenian? Would that include half, quarter Armenians, and other fractions, or non-Armenian artists who have an Armenian name through marriage? What about Armenians born or living in other countries who follow the artistic trends in those lands? Or the non-Armenian artists who choose to live in Armenia or among Armenians? One can say, or would like to believe, that these are questions more pertinent to modern times than they are to pre-modern, medieval, or ancient periods. But reflecting on ancient artifacts, are they Armenian because they were excavated in Armenia? Or for paintings, are they Armenian because they illustrate Armenian manuscripts or books? The overwhelming majority of these images through the medieval period are better qualified as Christian painting rather than Armenian; they share basic elements of Christian iconography and even style. One can argue that such questions are childish or silly, and say the important thing is to describe and explain the art that is accepted, for whatever reason, as Armenian. Yet, for just this kind of approach Armenians and others are quick, and rightly so, to criticize certain nation-states, perhaps Turkey and Azerbaijan are the most egregious examples, for claiming all art found within the borders of their state and under its soil as Turkish or Azeri, even if fashioned before their ancestral tribesmen ever set foot in Asia Minor, and even if they bear inscriptions in other languages. Surely in these cases there is more than scholarship and art historical analysis at work in defining what is or is not such and such a national art.

### **Tools and Methodologies**

Leaving such theoretical, perhaps polemic, questions aside, such a

volume cannot avoid discussing new methodologies, for instance statistical analyses or digital and other advanced technologies, as was done in part in the just published philology volume. In the domain of Armenian art, statistical analysis or data mining or materials analysis, and specifically for manuscripts, codicology, are in their infancy. Whereas such auxiliary disciplines as epigraphy and paleography have a respectable tradition<sup>3</sup>. It is imperative that all these dimensions be considered in preparing a collaborative book on Armenia art, whether or not they are ultimately accepted as valid criteria to advance the project.

### Major Versus Minor Arts

One speaks of the minor arts, suggesting that there are major arts. In that latter category beside painting and sculpture, there is always architecture, by size alone considered the grandest of the arts. In certain, predominantly religious, buildings other arts are incorporated—frescoes, stained glass, mosaics, sculpture, painting, liturgical implements, reliquaries; such buildings often represent a repository or museum of the arts. Even the proposed name of the AIEA volume, Armenian Art and Architecture, semantically suggests that architecture is somehow different. General surveys have tended to integrate architecture with the other arts, but many of these have been organized into broad categories often structured chronologically, then within each period arranged by medium. Others have, however, been arranged by medium and within each follow a chronological progression. This was the case of *The Arts of Armenia* sponsored by the Gulbenkian Foundation in 1992<sup>4</sup>. It started with architecture, than manuscript painting, sculpture both stone and wood, followed by other arts, some regarded as minor: frescoes, mosaics, ceramics, metalwork including coins, textiles, engravings in printed books, and tooling on leather bindings. Since such medieval crafts as ivory carving, wall mosaics, and enameling have no consistent artistic development in Armenia; they along with some other art forms were excluded. The book did not treat modern Armenian art, neither did earlier

<sup>3</sup> For epigraphy the *Corpus Inscriptionum Armenicarum* is the most important of these works, discussed by Tim Greenwood, “Armenian Epigraphy”, *Armenian Philology*, pp. 101-121. For palaeography, **Michael E. Stone, Dickran Kouymjian**, Henning Lehmann, *Album of Armenian Paleography*, Aarhus: Aarhus University Press, 2002; Armenian edition, Erevan, Holy Ejmiacin, 2006, and earlier works by Garegin Hovsêp‘ian and others cited in the bibliography.

<sup>4</sup> **Dickran Kouymjian**, *The Arts of Armenia (Accompanied by a Collection of 300 Slides in Color)* Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1992, available online at: [http://armenianstudies.csufresno.edu/arts\\_of\\_armenia/index.htm](http://armenianstudies.csufresno.edu/arts_of_armenia/index.htm).

works like *The Armenians* of 1969 or *Armenian Art* of 1977 both by Sirarpie Der Nersessian or *Les arts arméniens* (1987) by J.-M. Thierry and P. Donabédian<sup>5</sup>, or even earlier surveys from Armenia proper. The remarks above could suggest that a decision needs to be made between an overall structure based on chronology with subsections or one centered around media with divisions based on period or region or both, unless there is an appropriate and more interesting third approach.

### **How to Treat or Integrate Modern and Contemporary Art?**

The question of whether to include modern art or perhaps establishing a *terminus post quem* for inclusion is more serious. The Armenian Handbook series has projected three volumes out of seven for history, and among them is one on modern history. Why should not art be given equal treatment or at least a second volume for modern and contemporary art? The Philology volume has a section on the latest advances in the discipline based on computer driven techniques, which finally are tools rather than the analysis of modern texts. However, there is a whole section on "Modern and Contemporary Philology" with a chapter on Armenian literature to the year 2000 by Haroutiun Kurkjian<sup>6</sup>, as well as a challenging history of the development of philology by Bernard Coulie<sup>7</sup>.

For the contemporary period one must determine how to incorporate art produced by Armenians in the diaspora (of course implicitly in Armenia too) into a Handbook when the diaspora is today everywhere in the world, and self-identifying Armenians create so much? There have been exhibitions of contemporary artists from Armenia that have toured diasporan communities, such as the Colors of Armenia some years ago. The pendant to that is the work of Armenian artists of the diaspora, which is exhibited regularly in Armenia; such art has made its way into national museums of Armenia and some of these creators from abroad even have museums bearing their names. There was an early attempt to bring this diaspora art together in a single volume by Onnig Avedessian

---

<sup>5</sup> **Sirarpie Der Nersessian**, *The Armenians*, London: Thames and Hudson, 1969; *eadem*, *Armenian Art*, London: Thames and Hudson, 1978, French edition, Paris: Arts et Métier Graphiques, 1977; **Jean-Michel Thierry with Nicole Thierry and Patrick Donabédian**, *Les arts arméniens*, Paris: Éditions Mazenod, 1987.

<sup>6</sup> **Harout Kurkjian**, "Literary Production in Twentieth-Century Armenia: From Stifling State Control to the Uncertainties of Independence", *Armenian Philology*, pp. 466-503.

<sup>7</sup> **Bernard Coulie**, "Text Editing: Principles and Methods", *Armenian Philology*, pp. 137-174.

in Cairo, but that was at a time when it was still manageable<sup>8</sup>. There have been many other efforts to coordinate such an undertaking in and outside of Armenia. But to the best of my knowledge there is no organism that keeps a formal or even informal database of contemporary Armenian artists. Indeed, at Salzburg there was a presentation on modern and contemporary Armenian art by Levon Chookaszian, and though limited to painting, it seemed infinite in its dimensions<sup>9</sup>.

Traditional diaspora communities have received consistent attention on the part of art scholarship. Its artistic diversity reflects a great separation in time and especially space. Jerusalem from the fifth-sixth centuries to the present, Fatimid Egypt in the eleventh and twelfth centuries, Italy in the eleventh century and after, the Crimea in the thirteenth century and after, Constantinople from the Ottoman conquest to the present, Hungary, Poland, the Ukraine, and Romania from the thirteenth century on, and toward the East, New Julfa-Isfahan from the first years of the seventeenth century. These centers collectively are responsible for a massive artistic creation that has received considerable attention in areas like the architecture of New Julfa<sup>10</sup> and Fatimid Cairo and Sohag in Lower Egypt,<sup>11</sup> Kütahya ceramics through the thousands of tiles in the Armenian Cathedral and churches of Jerusalem as well as Ottoman structures of various kinds<sup>12</sup>. The recent burst of activity in the study of

<sup>8</sup> **Onnig Avedissian**, *Peintres et sculpteurs arméniens du 19ème siècle à nos jours. Précédé d'un aperçu sur l'art ancien*, Cairo: Amis de la Culture Arménienne, 1959.

<sup>9</sup> **Levon Chookaszian**, "The Question of Modern Painting in Armenian Art".

<sup>10</sup> **John Carswell**, *New Julfa. the Armenian Churches and Other Buildings*, Oxford: Clarendon Press, 1968; **Karapet Karapetian**, *Isfahān, New Julfa: Le case deglie Armeni, The Houses of the Armenians*, Rome: IsMeo, 1974; **Murad Hasratyan**, "Hay-Iranakan čartarapetakan zugahefner XVII d. (Spahani haykakan ekelec'ineri ōrinakov)", Iranian and Armenian Architectural Parallels in the 17<sup>th</sup> Century (on the Examples of the Armenians Churches of Ispahan), in Armenian and English, *Banber hayagitut'yan* (2013), nos. 2-3, pp. 91-101.

<sup>11</sup> **K. A. C. Creswell**, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1959, I, pp. 161-219; **Angèle Kapoian-Kouymjian**, *L'Égypte vue par des Arméniens*, Paris: Fondation Singer-Polignac, 1988, pp. 14-17; **Denys Pringle**, "Crusader Castles and Fortifications: The Armenian Connection", in *La Méditerranée des Arméniens, XIIIe - XVe siècle*, **Claude Mutafian**, ed., Paris: Geuthner, 2014, pp. 355-366; **Claude Z. Mutafian** and **Agnès Ouzounian**, "Le Monastère Blanc en Égypt et ses inscriptions arméniennes", *Banber hayagitut'yan* (2013), nos. 2-3, pp. 106-129.

<sup>12</sup> **John Carswell**, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St. James, Jerusalem, I, The Pictorial Tiles and Other Vessels*, with an edition of the Armenian texts by **C. J. F. Dowsett**, II, **John Carswell**, *A Historical Survey of the Kütahya Industry and A Catalogue of the Decorative Tiles*, Oxford: Clarendon Press, 1972, reissued in one volume, Antelias: Armenian Catholicosate, 2005. and **Garo Kürkman**,

Armenian painting and other arts throughout central Europe, with books and conferences on Armenian art and culture following in rapid succession, has engaged local art historians in this rich legacy<sup>13</sup>.

To what extent has this diasporic art been integrated into serious presentations of the arts of Armenia? How is it to be incorporated? Or should it be incorporated? Such questions, like many others asked in this reflection, can only be answered through a serious effort of contextualization, or perhaps simply a detailed outline. This is not as easy as it might seem because in the limited space available, assuming the proposed volume to be about the same size as that on philology, drastic compromises would have to be made such as numbers of pages per locality and the number of lines for each discipline. Such limits are both disturbing and distorting.

Perhaps other general remarks ought to be made, either as hypotheses or based on credible observation, for instance the complex question of influences of neighboring art practices. When considering illuminations in Armenian manuscripts or sculptural elements on churches or on textiles and decorative arts, tracing foreign influence is often detective work, with the analysis of motifs more complex as we move back in time to the earlier years of Christianity or of the Hellenistic period, when there was, at least for early Christian art, a common early source from which all active early Christian communities could draw directly as well as borrow from each other. Yet, turning back to the art of diaspora communities the foreign influence often is self-evident: the effect of Safavid art and architecture in New Julfa, the influence of Ottoman decorative art of Constantinople<sup>14</sup>, or in central Europe the evident European manner

---

*Magic of Clay and Fire. A History of Kütahya Pottery and Potters*, Istanbul: Suna and Inan Kiraç Foundation, 2006; **Dickran Kouymjian**, "Le rôle des potiers arméniens de Kütahya dans l'histoire de la céramique ottomane", *Des serviteurs fidèles. Les enfants de l'Arménie au service de l'État turc*, **Maxime Yevadian**, ed., Sources d'Arménie, Montélimar, 2010, pp. 64-85.

<sup>13</sup> For example, **Beata Biedrońska-Słota**, editor and curator, *Ormianie polsey Obrebnosc i asymilacja*, exhibition catalogue, Muzeum Narodowe w Krakowie, Krakow, 1999; **Waldemar Deluga**, editor, *Ars Armeniaca. Sztuka ormianska ze zbiorow polskich i ukrainskich*, exhibition catalogue, Muzeum Zamojski, Zamość, 2010; **Balint Kovács** and **Emese Pál**, *Far Away from Mount Ararat: Armenian Culture in the Carpathian Basin*, exhibition Budapest Historical Museum and the National Széchényi Library, Budapest, 2013.

<sup>14</sup> For instance a recently published Armenian altar curtain with clear Ottoman influence in its textile designs, **Dickran Kouymjian**, "An Armenian Liturgical Curtain", *Cleveland Art*, The Cleveland Museum of Art Members Magazine, September/October 2014, pp. 12-13.



found in Armenian churches and canvas painting. Additionally, as we have seen during the recent celebration of 500 years of Armenian printing, the enormous direct borrowing of the art of book illustration through engravings of the European artists especially of the Dutch and Flemish schools<sup>15</sup>. Some of these contrasting perceptions have been studied in isolation but not as generalized phenomenon.

Of course, there is the other side of these exchanges that is the Armenian contributions to the art of its neighbors near and far. I will not get into the complex question of the origins of Gothic architecture examined carefully by others present today<sup>16</sup>, but in architecture one might look again at the claim that monuments of Fatimid Egypt were in great part Armenian inspired and executed, or, that Ottoman arts from ceramics to metalwork, both base and precious, and large sectors of textile production was by Armenians who in the seventeenth to the nineteenth centuries often constituted the plurality if not the overwhelming majority of craft guild members according to Ottoman registers<sup>17</sup>. Many of you can no doubt cite other examples.

I repeat: Is this mass of art to be examined in such a Handbook or is it to be regarded as not directly related to the central point, the arts of historical Armenia in the ancient, medieval, and early modern epochs? Until today modern art has been relegated outside the core interest of

<sup>15</sup> The matter has been discussed often recently, most recently in a paper presented at the Society for Armenian Studies 40<sup>th</sup> anniversary conference in Erevan, 3-5 October, **Dickran Kouymjian**, "Grigor Marzvanec'i and Armenian Book Illustrations"; earlier treatment of the topic can be found in **Thomas F. Mathews and Roger S. Wieck**, editors, *Treasures in Heaven. Armenian Illuminated Manuscripts*, New York: Morgan Library, 1994, pp. 121-2, 187, 190, 201; also **D. Kouymjian**, "Between Amsterdam and Constantinople: The Impact of Printing on Armenian Culture," *Die Kunst der Armenier im östlichen Europa*, **Marina Dmitrieva and Balint Kovacs**, eds., Köln-Weimar-Vienna: Böhlau Verlag, 2014, pp. 19-26, pls. 1-2, and *idem*, "The Year of the Armenian Book: The 500<sup>th</sup> Anniversary of Armenian Printing," *Journal of the Society for Armenian Studies* 22 (2013), pp. 309-330, *idem*, "Eighteenth Century Printing in Constantinople: The Role of Grigor Marzvanec'i", Proceedings of the 40<sup>th</sup> Anniversary Conference of the Society of Armenian Studies, Erevan 3-5 October 2014, forthcoming.

<sup>16</sup> **Christina Maranci**, *Medieval Armenian Architecture: Constructions of Race and Nation*, Louvain: Peeters, 2001.

<sup>17</sup> For ceramics, **Garò Kürkman**, *Magic of Clay and Fire. A History of Kütahta Pottery and Potters*, Istanbul: Mathusalem Publications, 2006, pp. 108-115 with reproduction of Ottoman archival documents and their translation; for metalwork *idem*, *Ottoman Silver Marks*, Istanbul: Mathusalem, 1996, pp. 259-289 for Ottoman archival documents and their translation with lists of the names of silver and goldsmith, almost all Armenian; for textiles, **Robert Mantran**, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1962, pp. 419, 451, 482.

what we call the arts of Armenia. The expression 'modern' or 'contemporary' art means more than the paintings of a Saryan or a Gorky or a Carzou, rather it includes thousands of painters, sculptors, and photographers most still alive and producing. It also embraces modern textiles and rug weaving, woodworking, jewelry, ceramics, and other artistic crafts, especially creations of the prodigious artisans of Armenia and Arc'ax, and more than a century of modern Armenian architecture. This latter, the first of the arts as has been suggested above, has been neglected, especially in the diaspora. Perhaps because precisely in the building of Armenian churches, a larger endeavor shared by every community, certainly in the diaspora, and now more and more in former communist lands, the architectural imagination has been impoverished, copying over and again medieval monuments which were guided by certain constructional constraints that have not been operative since at least the era of reinforced concrete and even more innovative construction materials. Perhaps the very failure by art historians to speak openly about the dominance of tradition over innovation has in fact stifled new departures. But this is probably getting away from the subject: Should the *Handbook of Armenia Art* engage in these discussions? If not directly, perhaps there should be a discussion of the history, or the lack thereof, of speculative inquiry into the arts.

### Case Study: Epigraphy

Though Armenian epigraphy has been collected in a number of corpora, the *Corpus of Armenian (Stone) Inscriptions* being the most famous<sup>18</sup>, and paleography or style of the writing has been analyzed, few specific works are devoted to the treatment of inscriptions on works of art; the exceptions are *xac'k'ars*, a volume devoted to inscribed objects in the National Historical Museum, another to inscribed objects in the Museum of the Forty Martyrs in Aleppo, and some exhibition or collection catalogues of the past decade<sup>19</sup>. At first this might seem as a rather tangential aspect of art studies, but in the Armenian experience this is not at all the case. Without repeating the often-discussed practice of leaving colophons in Armenian manuscripts, on which a splendid ana-

<sup>18</sup> B. N. Arakelyan, S. G. Barkhudaryan and K. G. Ghafadaryan, *Divan hay vimagrutyan, Corpus Inscriptionum Armenicarum*, 8 vols., Erevan, 1960.

<sup>19</sup> Evkine Muşelyan, *Hayeren arjanagrut'eamb afarkaner* (Objects with Armenian Inscriptions), vol. I of the Catalogues of the State Historical Museum's Collection, Armenian Academy, Erevan, 1964; Raffi Kortoshian, *Halepi arjanagrut'unnerə* (The Inscriptions of Aleppo), *Research on Armenian Architecture (RAA)*, vol. 16, Erevan, 2013.

lysis by Anna Sirinian is included the new Philology volume<sup>20</sup> it is important to emphasize that this usage was also the norm for nearly every form of Armenian artistic expression. Inscriptions were engraved on metal objects, engravings, and bindings, sewn into textiles, struck on coins, carved on stone and wood, and painted on ceramics; they accompany the earliest Armenian mosaics in Jerusalem and wall paintings and frescoes, such as the recently discovered one in the interior of the seventh-century church at Mren for which a detailed assessment of the art historical value of epigraphy services as the central focus of the forthcoming study of Christina Maranci<sup>21</sup>. One can now also refer to Greenwood's epigraphy article in the Handbook for an in-depth analysis of the use of inscriptions beyond pure philology<sup>22</sup>.

In the first instance, especially in manuscript colophons, inscriptions provide date, place of execution, name of the patron, scribe, and artist and much more, however, they contain no direct remarks about the style or iconography of the illuminations, yet by means of that data a style or iconography can be dated and ascribed to a town, monastery, or regional school. In that sense epigraphy and paleography are essential tools for the study of Armenian art.

Since the scribal colophon was a near requirement for the copyist, in theory all of the 30,000 plus manuscripts once had them. Statistically, based on a large sampling of published catalogues of Armenian manuscripts, between 57 and 60% are precisely dated<sup>23</sup> and probably another 5 to 10% are attributable to within a few years. By interpolation, one can imagine that 80% of all illuminated manuscripts, perhaps as many as 10,000, have scribal memorials that are indispensable tools for understanding more thoroughly their artistic aspect. Scholars from other traditions have confirmed that no other manuscript tradition used the dated colophon as consistently as the Armenian.

This methodology would also apply to inscriptions on thousands of churches and tens of thousands of *xac'k'ars*. The recent publication of the complete corpus of 667 urban *xac'k'ars* from Jerusalem and New

<sup>20</sup> **Anna Sirinian**, "On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts", *Armenian Philology*, pp. 65-100.

<sup>21</sup> **Christine Maranci**, "'Holiness Befits Your House' (Ps. 92 [93]: 5): A Preliminary Report on the Apse Inscription at Mren," submitted to the *REArm*.

<sup>22</sup> See note 3 above.

<sup>23</sup> **Dickran Kouymjian**, "Dated Armenian Manuscripts as a Statistical Tool for Armenian History", in *Medieval Armenian Culture*, ed. by **Thomas J. Samuelian** and **Michael E. Stone**, Chico, CA: Scholars Press, 1983 [1984], pp. 427-428.

Julfa-Isfahan<sup>24</sup>, almost all commemorative and of small size embedded in walls, through their inscriptions adds to those already published in the *Corpus* volumes and those published before the recently destroyed cemetery of Julfa on the Arax by Argam Ayyvazyan. Sedrak Barxudaryan, who helped direct the earlier series of the *Corpus*, did a primitive form of what we call today data-mining by producing a volume devoted to Armenian sculptors and stonemasons entirely through epigraphy<sup>25</sup>. Different kinds of what one might call proto-statistical analysis have been undertaken since the mid-twentieth century, with acceleration in the past decade or two. Often they are components of inventories of collections, such as that of the National Historical Museum with its elaborate indexes<sup>26</sup>. Others have been devoted to inscribed rugs and carpets<sup>27</sup>, and more recently liturgical metalwork, vestments, and textiles<sup>28</sup>. In every case such volumes are useful for art historical and statistical analysis only if complete inscriptions are provided. This was not, and to some extent is still not, the case with fancy albums, usually beautifully illustrated and very useful for standard art research on style and iconography, but much less so for the more exacting details of production discussed above. Already thirty years ago statistical analysis of precisely dated manuscripts produced a series of frequency graphs showing the high and low moments of manuscript production over several centuries (see note 23 above). More recent examination of other parameters of this same database of dated manuscripts graphically showed the exact moment within a decade of just when *bolorgir* script replaced *erkat'agir* as the standard manuscript hand, and also precisely when paper replaced parchment as

<sup>24</sup> **Haroutioun Khatchatrian** and **Michel Basmadjian**, ԽԱՉԻՐՆԵՐ *L'art des khatchkars. Les pierres à croix arméniennes d'Ispahan et de Jérusalem*, Paris: Geuthner, 2014.

<sup>25</sup> **Sedrak Barxudaryan**, *Miĵnadaryan hay čartarapetner ev k'argorc varpetner* (Medieval Armenian Architects and Stone Masters), Erevan: Armenian Academy, 1963.

<sup>26</sup> **Mušelyan**, *Hayeren arjanagrut'eamb aĵarkaner*, see note 19 above.

<sup>27</sup> **Lucy Der Manuelian** and **Murray L. Eiland**, *Weavers, Merchants and Kings: The Inscribed Rugs of Armenia*, Fort Worth, Texas: Kimbell Art Museum, 1984. The Armenian Rugs Society for years kept a database of inscribed Armenian rugs, but it is unavailable online. On the question, see also **Dickran Kouymjian**, "Les tapis à inscriptions arméniennes", in **Raymond H. Kévorkian** and **Berdj Achdjian**, *Tapis et textiles arméniens*, Marseille: Maison arménienne de la jeunesse et de la culture, 1991, pp. 67-72.

<sup>28</sup> *The Catholicosate of Cilicia: History, Treasures, Mission*, **Seta Dadoyan**, ed., Antelias, Lebanon: Catholicosate of Cilicia, in press (2015), Marielle Martiniani-Reber, "Paramentique et autres textiles", pp. 123-157, **Dickran Kouymjian**, "Catalogue of the Liturgical Metalwork," pp. 158-295.

the preferred writing surface<sup>29</sup>. Nevertheless, there is clearly a need to exploit further information that has already been published. What place and what space such research should have within a Handbook of Armenian Art is still a matter for reflection.

### **Part II. A Glance from the Point of View of the End-User**

After preparing this presentation and thinking what use it might have, it occurred to me that one must take a look at the value of such Handbook volumes from a different angle, namely that of the end-user, the person or persons who we expect to consult them. Who is the end-user? Is it a scholar who is not a specialist in Armenian art? Or a student or younger scholar of Armenian art? Or simply an inquisitive but sophisticated intellectual? The *Handbücher der Orientalistik* were intended, very clearly, for scholars who were not themselves Orientalists and for students and younger scholars fresh to the field. Let us assume this is still the case. In most volumes the intent was to present a discipline and its parameters: in our case, Armenian art. What media was it expressed in? What was the geographical extent of its flourishing or practice? Who were its practitioners: its painters, architects, sculptors, metalworkers, and weavers? These are all reasonable questions for someone consulting such a handbook. These were, in part, the underlying questions in the statement of purpose of an earlier Handbook on Oriental art in the gigantic Brill series, *Arab Painting* issued in 2007: I quote, “Arab painting is treated here as a significant artistic corpus in its own right. Rejecting the traditional emphasis on individual paintings, the distinguished contributors to this volume stress the integration of text and image as a more productive theoretical framework”<sup>30</sup>. To be sure the work is not on the Arab arts but specifically on painting, with a subtitle that serves as an excuse to present a unified work: “*Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*”. Its organization offers some suggestions about how such an art handbook can be assembled. The thirteen essays are divided into four sections, two of which contain nine contributions dealing with specific texts and their illustrations. The long introduction by the editor together with the first and last sections are of interest for the Armenian volume.

<sup>29</sup> **Dickran Kouymjian**, “Notes on Armenian Codicology. Part 1: Statistics Based on Surveys of Armenian Manuscripts”, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* no. 4 (July 2012), pp. 18-23, and *idem*, “Notes on Armenian Codicology. Part 2. Armenian Palaeography: Dating the Major Scripts”, *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* no. 6 (July 2013), pp. 22-28.

<sup>30</sup> **Anna Contadini**, ed., *Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts*, Leiden-Boston: Brill, 2007.

Section one is entitled “Theoretical Issues”, and the second essay by the late Oleg Grabar evokes the same question posed above: “What Does ‘Arab Painting’ Mean?”<sup>31</sup> Grabar suggests, among other things, that illustrative painting should be seen outside the ethnic constraints of the Arabic text in which it is placed, in a sense denationalized, a theme echoed by Levon Zekiyan in the final essay of the volume on Armenian Philology<sup>32</sup>. Approaching the thorny problem philosophically, Fr. Zekiyan warns against dogmatism, emphasizing that if national content is regarded *a priori* as an axiom, there is no room for genuine discussion because axioms are not susceptible to proof (p. 536). The final section of Arab Painting (pp. 147-176) is entitled, “The European Connection”, also pertinent to the study of Armenian art and its relationship to neighboring traditions. What artistic currents influenced it directly or indirectly, when and where? And perhaps the more difficult enquiry: what art traditions might have been influenced by it. Finally at the end of the volume on Arab Painting before the detailed index is an introductory Bibliography with a disclaimer, “What follows is designed to serve as a compact introduction to the literature on Arab painting and thereby provide the general scholarly background to the subject matter dealt with in a more specialized way in the present work” (p. 177).

But before putting aside the volume on Arab Painting, one might consider the pertinence of such a venture for Armenian art and Armenian studies. What kind of books will institutional libraries be acquiring in five year's time? What will the end users want to consult in the future? Will they really buy an expensive book? Probably not. Assuming that libraries will continue to buy them, will our end-users consult such a book in a library? This too is doubtful from my own teaching experience. A slightly cheaper eBook format will not much increase the potential sales of such a volume either. Furthermore, Brill's Arab Painting Handbook is currently available in its entirety as a free download from the Internet seven years after its publication. I have no idea if and at what moment Brill allowed this to happen. But it is the trend of the future. The just finished Handbook of Comparative Oriental Manuscripts Studies, issued by COMSt, which will be accessible before the end of 2014 with a strong Armenian component will be free to download on the web, all 600 plus pages of it, plus an impressive bibliography covering studies in all

<sup>31</sup> Oleg Grabar, “What Does ‘Arab Painting’ Mean?” *Arab Painting*, pp. 17-22.

<sup>32</sup> Boghos L. Zekiyan, “Towards a ‘Discourse on Method’ in Armenian Studies: A Survey of Recent Debates with Special Regard to the Problem of Textual Hermeneutics”, *Armenian Philology*, pp. 532-557.

ten language manuscript traditions included in this five year long project. Those who might wish to own a bound paper copy can pay for a book-on-demand. Additionally, it will be a flexible work to which additions can and will be made, certainly to its bibliography; and through the COMSt Newsletter<sup>33</sup>, a felicitous by-product of the whole undertaking, the field of Oriental manuscript studies will be kept up-to-date. The entire project is being housed at the University of Hamburg, thus providing it with institutional support. Is this the direction the Association's Armenian Art Handbook should be seriously considering? I for one think so. Thank you.

### Տիգրան Գոյումճեան

#### Անդրադարձներ Հայ արուեստը ընդգրկող արևելագիտական ձեռնարկի մը արթիւ

2014 թուականին Հայկական Ուսումներու Միջազգային Ընկերակցութիւնը (ՀՈՄԸ/AIEA) հրատարակեց History of Armenian Studies Series խորագիրը կրող մատենաշարի առաջին հատորը՝ նուիրուած՝ Հայ բանասիրութեան, եօթը հատորով շարք մը, որ մաս կը կազմէ Brill հրատարակչական տան կողմէ Handbook of Oriental Studies հեղինակաւոր շարքին:

Հատորներէն մէկը պիտի նուիրուի հայ արուեստին: ՀՈՄԸ գործադիր կոմիտէն խնդրեց, որ յատուկ զեկուցում պատրաստեմ՝ ինչպէս ներկայացնել այս տեսակ հաւաքական ուսումնասիրութիւն մը:

Հայ արուեստի հսկայական տարածքը կ'ընդգրկէ աւելի քան երեք հազար տարիներու պատմութիւն մը, իր մէջ ներառելով նաեւ բազմաթիւ մարզեր: Քննարկուող հիմնական հարցերէն են հետեւեալները – Ինչպէ՞ս սահմանել Հայ արուեստը: Ինչպէ՞ս քննարկել գլխաւոր մարզերը (օրինակ, ճարտարապետութիւնը) եւ մանր արուեստները: Ինչպէ՞ս ընդգրկել արդի եւ ժամանակակից արուեստները կամ ընդգրկել թէ ոչ, եթէ այո՞, ինչպէ՞ս: Ինչպէ՞ս ներկայացնել հայ արուեստը, որ ստեղծուած է սփիւռքի մէջ: Վերջապէս, որո՞ւն պէտք է ուղղուի, եւ թէ ինչպէ՞ս պէտք է ապահովել նիւթի մատուցումը՝ մասնագէտներուն եւ նաև անոնց, որ քիչ կամ ոչինչ գաղափար ունին Հայ արուեստին մասին:

<sup>33</sup> All COMSt Newsletters are available online at: <http://www1.uni-hamburg.de/COMST/newsletter.html>, viewed 15 October 2014.

## ՎԱԼԵՆՏԻՆԱ ԿԱԼՅՈՒԱՐԻ

### ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՍՐԲՈՅՆ ԹԵԿՂԻ ԵՒ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ Ս. ԹԱՂԵՍԻ ԵՒ ՍԱՆՊԻՏՈՅ ԿՈՒՍԻՆ. ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ԲՆԱԳՐԱԿԱՆ ՆԿԱՏՈՂՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

1970 թուականին Հանդէս Ամսօրեայ-ին մէջ լոյս տեսաւ Ներսէս Ակի-նեանին յետ մահու հրատարակած յօդուած մը<sup>1</sup>: Այս յօդուածին մէջ Ակինեանը Պատմութեան սրբոյն Թեկղի եւ Վկայաբանութեան Ս. Թաղէսի եւ Սանդիստոյ կուսին քանի մը հատուածներ երկու սիւնակներու մէջ հրատարակեց, իրարու մօտեցնելով այն հատուածները, որոնք իր կարծիքով նմանութիւններ ունէին, այդպիսով անուղղակի կերպով նշելով, որ այդ երկու երկերուն միջեւ կապ մը կայ: Յօդուածը որեւէ մեկնաբանութիւն չի պարունակեր, հաւանաբար իր յետ մահու հրատարակութեան պատճառով: Հետեւաբար, կ'արժէր այս հարցը նորէն ուսումնասիրել՝ նոր համեմատութիւն մը ընելով երկու երկերուն միջեւ: Հետեւեալ տողերուն մէջ պիտի ներկայացնենք մեր ուսումնասիրութեան արդիւնքները: Նախ և առաջ կարեւոր է քանի մը տեղեկութիւններ յիշեցնել իւրաքանչիւր երկի մասին:

#### 1. Պատմութեան սրբոյն Թեկղի յունարէն բնագիրը

Պատմութիւն սրբոյն Թեկղի կուսի աշակերտի սուրբ առաքելոյն Պաւղոսի 2-րդ դարու գրուած անկանոն Պօղոսի Գործի մաս կը կազմէ: Պօղոսի Գործի-ի ամբողջական բնագիրը չունինք. ունինք միայն քանի մը համառօտ բաժիններ կամ հատուածներ, որոնք անկախ տարածում ունեցած են ձեռագիրներուն մէջ: Մասնաւորապէս անոնցմէ են՝ Պատմութիւն սրբոյն Թեկղի, անկանոն Թուղթ Կորնթացոցն առ սուրբ առաքելուն Պօղոսի հետ եւ Պօղոսի վկայաբանութիւնը<sup>2</sup>, երեքն ալ հայերէն թարգմանուած են<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Ն. Ակինեան, «Մատենագրական հետազոտութիւններ. Վկայաբանութիւն Ս. Թաղէսի եւ Սանդիստոյ կուսին եւ Կանոնի Թաղէի». - *Հանդէս Ամսօրեայ*, 84 (1970), 1-34. տե՛ս նաեւ *Հանդէս Ամսօրեայ*, 83 (1969), 399-426:

<sup>2</sup> M. Testuz, «Papyrus Bodmer X. La Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul», M. Testuz, *Papyrus Bodmer X-XII*, Genève, 1959, 30-45; M. Bonnet – R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1, Leipzig, 1891 (Darmstadt, 1959), 235-272 եւ 104-117. L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913, 146-228 եւ 278-314:

<sup>3</sup> Իմ պատրաստած հայերէնի նոր ֆինական հրատարակութիւնս լոյս պիտի տեսնէ *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum* (CSCA) շարքին մէջ. սպասելով տե՛ս Ղ. Ալիշան, *Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց*, 1, Վենետիկ, 1874,



Պատմութիւն սրբոյն Թեկղի կը պատմէ Պօղոսի եւ Թեկղի միջեւ հանդիպումը Իկոնիոն քաղաքը, Փոքր Ասիոյ մէջ: Թեկղը, որ Թամիրիս անունով երիտասարդի մը նշանուած էր, քրիստոնէայ կը դառնայ եւ իր կեանքը բոլորովին կը փոխէ: Աղջիկը կ'որոշէ շամուանանալ եւ կոյս մնալ, քանի որ Պօղոսը քարոզած էր. «Երանի՛ ոչք պահեն զմարմինս իւրեանց սրբութեամբ, զի նոքա կոչեցին տաճար Աստուծոյ» (ԹՊ § 5): Այս որոշումը պատճառ կը դառնայ, որ Թամիրիս եւ ամբողջ քաղաքը զայրանան Թեկղի դէմ. ըստ Իկոնիոն քաղաքի օրէնքներուն, եւ առհասարակ, ըստ տիրող մտայնութեան, երիտասարդ աղջկան մը ճակատագիրն էր ամուսնանալ եւ տոհմային յաջորդութիւն ապահովել: Իր որոշումին պատճառով 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 էր եւ կը յաղթէ Աղեքսանդրի: Աղեքսանդրը Անտիոք քաղաքին կարեւոր անձնաւորութիւն մը ըլլալով՝ Թեկղը երկրորդ անգամ մահուան կը դատապարտուի, բայց երկրորդ անգամ եւս Աստուած զինք կը փրկէ: Գրուածքին վերջաւորութեան, Թեկղը արդէն նոր դեր մը կը ստանայ. ինքն ալ, Պօղոսի պէս, առաքեալ դարձած է եւ քարոզութիւն կը կատարէ Պօղոսին կամքով: Ի հարկէ առաքեալը իր աշակերտունիին այս բառերով կը յորդորէ. «Երթ եւ ուսուցի՛ր անդ զպատուիրանս եւ զբանս Աստուծոյ» (ԹՊ § 41)<sup>4</sup>: Իբր առաքելուն Թեկղը կ'երթայ Սելեւկիա քաղաք քարոզութիւն կատարելու համար. «Եւ անդ բազում մարդիկ լուսաւորեաց բանին Աստուծոյ» (ԹՊ § 43): Երկու խօսքով ահալաւախկ ամփոփուած՝ Պատմութիւն սրբոյն Թեկղի: Հայերէնը

513-531. **P. Vitter**, «Der apokryphe dritte Korintherbrief», *Tübinger Universitätschriften* (1893-1894), 41-52. **Ք. Զրաֆեան**, *Անկանոն գիրք առաքելականք* (Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց, 3), Վենետիկ, 1904, 57-61; տե՛ս նաեւ **V. Calzolari**, «Il rapporto della versione armena del *Martirio di Paolo* con l'originale greco: nuovi contributi sulla base di undici testimoni inediti», **V. Calzolari** – **A. Sirinian** – **B. L. Zekyan** (eds), *Bnagirk' yišatakac' / Documenta memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna, 2004, 23-43. **V. Calzolari**, «La transmission des textes apocryphes chrétiens ou de l'«excès joyeux de la variance»: variantes, transformations et problèmes d'édition (L'exemple du *Martyre de Paul* arménien)», **A. Frey** – **R. Gounelle** (eds), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Etudes réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Eric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques, 5), Lausanne, 2007, 129-160:

<sup>4</sup> Cf. յունարէնէն քարգմանուած՝ Հրաշք սքանչելեաց որ եղեն զկնի վկայական հանդիսից սրբոյ առաքելունոյն Թեկղի յաշխարհին Սուրացոց I,2. «... որպէս եւ ընկալեալ էր զհրաման առաքելութեան...» (cf. τῆν ἀποστολὴν ἐμπιστευθεῖσα). հայերէնի հրատարակութիւնը լոյս պիտի տեսնէ վերոյիշեալ CSCA շարքին հատորին մէջ (տե՛ս վերք). տե՛ս նաեւ **V. Calzolari**, «Un nouveau texte arménien sur Thècle : les *Prodiges de Thècle* (Présentation et analyse linguistique)», *Revue des Études Arméniennes* 26 (1996-1997), 249-271:

ասորերէն հնագոյն թարգմանութենէ թարգմանուած է, որ իր կարգին յունարէն բնագրին մը թարգմանութիւնն է: Այս հայերէն թարգմանութիւնը կը գտնուի աւելի քան 20 հին ճառընտիրներու մէջ, մեծ մասամբ Երեւանի Մատենադարանին մէջ: Անոր լայն տարածումը իր կարեւորութեան ապացոյցն է:

## 2. Վկայաբանութիւն Ս. Թադէոսի եւ Սանդիստոյ կուսին

Վկայաբանութիւն Ս. Թադէոսի եւ Սանդիստոյ կուսին<sup>5</sup> կը պատմէ Թադէոսի քարոզութիւնը Հայաստանի մէջ: Երկի սկիզբը բացայայտ կերպով կը հաստատէ, որ Հայաստանը Թադէոսի վիճակն է.

§ 2 «Եւ վիճակեաց զամենայն Հայաստան ազգս. զի նա էր քարոզ բանին կենաց, եւ յառաջընծայ ի հանդէս մարտիրոսական պսակին. ... զի առաքեցաւ յամենափրկչէն մերմէ Յիսուսէ Քրիստոսէ, յետ համբառնալոյ Տեառն յերկիրնս ... Իսկ այս սուրբ առաքեալս էր լցեալ լուսեղէն խորհրդով, վիճակեալ Հայաստան ազգիս» (էջ 11.1-4, 6-9, 16-19)<sup>6</sup>:

Շարունակութեան մէջ կը պատմուի Թադէոսի քարոզութիւնը ոչ Հայաստան, այլ նախ եւ առաջ Եդեսիա (Ուռհա), Աբգար թագաւորին մօտ (ԹՎ § 3): Այս մասը ասորերէնէ թարգմանուած հայերէն Աբգարու Թուղթ-ի (BHO 9) ամփոփում մըն է: Այնուհետեւ առաքեալը կ'աճապարէ հասնելու առաքելութեան իր բուն վիճակը, այսինքն՝ Հայաստան.

§ 4 «Եւ ինքն սուրբ առաքեալն առնոյր զաշակերտսն եւ փութով հասանէր յաշխարհն Հայոց, առ թագաւորք Սանատրուկ, ի գաւառին Արտագ, ի քաղաքագեղն Շաւարշան...» (էջ 13, 4-9):

Թադէոսի հոգատարութիւնը առաքելութեան իր վիճակին հանդէպ յաճախակի յիշուած է տեքստին մէջ.

§ 25 (cf. § 29) «Տէր Յիսուս Քրիստոս, մի՛ թողուր ի ձեռանէ զսակաւ ժողովուրդս քո, որ փարին զինեւ, եւ պահեա սուրբ աջով քո» (էջ 49, 9-12):

§ 13 «Տէր իմ եւ Աստուած իմ, ողորմեա՛ ինձ. եւ մի՛ թողուր զսոսա որք հաւատացին ի սուրբ անունդ քո, եւ յետ մահուն իմոյ պահեա՛ զնոսա աջով քով. եւ մի թողուր զվիճակս քո զայս, զոր շնորհեցեր ինձ տէր իմ. [...] եւ վիճակեա՛ զսոսա վերստին վիճական ի լոյս աստուածութեանդ քո. եւ արա զսո-

<sup>5</sup> «Վկայաբանութիւն Թադէոսի առաքելոյն քարոզութեան եւ գալստեան ի Հայս եւ կատարմանն որ ի Քրիստոսի», *Սոփերք Հայկականք*, 8, Վենետիկ, 1853, 9-58. տե՛ս նաեւ **V. Calzolari**, «Le Martyre de Thaddée», **P. Geoltrain – J.-D. Kaestli** (eds), *Ecrits apocryphes chrétiens (Bibliothèque de la Pléiade)*, Paris, 2005, 669-696; **V. Calzolari**, *Les apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien* (Apocryphes, 13), Turnhout, 2011, 51-88. **V. Calzolari**, «“Je ferai d'eux mon propre peuple”: les Arméniens en tant que peuple élu selon la littérature apocryphe chrétienne en langue arménienne», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 90 (2010), 179-197:

<sup>6</sup> Հոս եւ այլուր տե՛սաք կը մէջբերեմ Ալիշանի հրատարակութեան համեմատ (տե՛ս վերը):

սա ժողովուրդ յաւիտենական, եւ երկնաւոր գաւթին ծնունդք. զի միաբան փառաւորեացեն զսուրբ աստուածութիւն անուշահոտ վարուք իւրեանց» (էջ 30, 12-18; 26-31,7):

Թաղէսի աղօթքները ի զուր չեն. Տէրը ոչ միայն կը խօստանայ, որ Հայաստանը պիտի չձգէ, այլեւ կ'ապահովեցնէ, որ հայերը իր սեփական ժողովուրդը պիտի դառնան, այսինքն՝ ընտրուած ժողովուրդ մը.

§ 13 «Լուայ աղաշանաց քոց, ոչ թողից զհաւատացեալս ի ձեռաց իմոց մինչեւ ի վախճան աշխարհի, եւ ոչ զվիճակ բաժնի քո. այլ փութով կատարեցից զկամս քո, եւ դրոշմեցից զգոսա ի գունդ աստուածութեան իմոյ, եւ արարից զգոսա ի գունդ լուսոյ աստուածութեան իմոյ. եւ արարից զգոսա ինձ ժողովուրդ սեփական, եւ տաց զաւետիս իմ ի միտս նոցա, եւ արարից փախստական զշար զազանն ի դոցանէ, եւ պարսպեցից զգոսա յուսով աստուածութեան իմոյ: Հայեցայց ի դոսա ե ողորմեցայց դոցա. եւ դու խնդա եւ ուրախ լեր» (էջ 31, 8-23):

Կարեւոր է նկատել, որ ըստ մեր մեկնաբանութեան, Թաղէսի Վկայաբանութեան հեղինակը իր երկով կ'ուզէ շեշտել Հայ եկեղեցւոյ առաքելական ծագման աւանդութիւնը, ինչպէս ուրիշներ ալ արդարօրէն դիտել տուած են ժամանակին<sup>7</sup>: Սոյն երկը նպատակ ունի նաեւ ցոյց տալ, որ առաքելային աւետարանման շնորհիւ՝ հայերը նոր վիճակ մը ստացան եւ բոլորովին մաս կը կազմեն նախախնամական ծրագրին: Ծանօթ է, որ այդ նոյն գաղափարը կը գտնուի հին հայկական պատմագրութեան մէջ ալ<sup>8</sup>. այս յատուկ նմանութիւնը հաստատելէ ետք, կրնանք ենթադրել, որ Թաղէսի Վկայաբանութիւնն ալ ուղղակի հայերէն գրուած երկ մըն է<sup>9</sup>, եւ ոչ պարզ թարգմանութիւն մը<sup>10</sup>: Պէտք չէ մոռնալ, որ հայերուն համար այս երկը անկանոն երկ մը չէ, այլ պատմագրական երկ մը, ուր հայոց պատմութեան քանի մը կարեւոր դէպքեր արձանագրուած են<sup>11</sup>:

<sup>7</sup> **M. van Esbroeck**, «Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée», *Revue des Études Arméniennes*, 9 (1972), 241-283; **M. van Esbroeck**, «L'apôtre Thaddée et le roi Sanatruk», dans **M. Nordio – B. L. Zekiyan** (eds), *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria". Istituzioni e poteri all'epoca Il-Khanide* (Venezia, 30 maggio - 2 giugno 1984), Venise, s. d. [1988], 83-106:

<sup>8</sup> **J.-P. Mahé**, «Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne», *Revue des Etudes Arméniennes*, 23 (1992), 121-153. **V. Calzolari**, «La citation du Ps 78 [77], 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange», *Revue des Etudes Arméniennes*, 29 (2003-2004), 9-27:

<sup>9</sup> **V. Calzolari**, *Les apôtres Thaddée et Barthélemy*, Վերը, ծանօթագրութիւն 5, 43-44:

<sup>10</sup> Թաղէսի վկայաբանութեան բնագրին ծագումը *vexata quaestio*, այսինքն՝ բարդ խնդիր մըն է. այս մասին տե՛ս **Ն. Ակիմեան**, «Մատենագրական հետեզօտութիւններ. Վկայաբանութիւն Ս. Թաղէսի եւ Սանդիտոյ կուսին եւ Կանոնի Թաղէի». - *Հանդէս Ամսօրեայ*, 83 (1969), 399-426 (տարբեր ենթագրութիւններու համադրութիւն):

<sup>11</sup> Տե՛ս օրինակ Փաստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց I, 1:

**3. Պատմութեան սրբոյն Թեկզի եւ Վկայաբանութեան Ս. Թադէոսի եւ Սանդիստոյ կուսին համատեսութիւնը ըստ Ներսէս Ակինեանի**

Ստորեւ վերատպուած է Պատմութեան սրբոյն Թեկզի եւ Վկայաբանութեան Ս. Թադէոսի եւ Սանդիստոյ կուսին միջեւ Ներսէս Ակինեանի ստեղծած համատեսութիւնը: Ինչպէս արդէն նշեցինք, որեւէ մեկնաբանութիւն չ'ընկերանար իրեն:

Պատմութիւն սրբոյն Թեկզի (= ՊԹ) <sup>12</sup>	Թադէոսի վկայաբանութիւն (= ԹՎ)
<p>1. Իբրեւ ելեալ երթայր Պաւղոս յԻկոնիոն քաղաք ... 5. Եւ իբրեւ եմուտ Պաւղոս ի տուն Ոնեսիփորայ՝ ...: Մատեալ Պաւղոս եւ սկսաւ խաւսել զբանն Աստուծոյ ... 7. Եւ մինչ Պաւղոս զայս ամենայն զմեծամեծս Աստուծոյ խաւսէր ի մէջ առ տնին Ոնեսիփորայ, Թեկզ անուն կոյս մի դուստր Թեկզեայ՝ զոր խաւսեալ էր առն ումեմն, որում անուն էր Թեմերոս, եկեալ նստէր առ պատուհանի միող, որ մերձ էր ի տանիս նոցա, եւ լսէր զբանն Պաւղոսի, զոր խաւսէր վասն սրբութեան. եւ ամենեւին ոչ մեկնէր ի պատուհանէ անտի. զտիւ եւ զգիշեր լսէր զաղաւթն Պաւղոսի եւ զարմանայր ընդ հաւատս նորա.</p> <p>8. ... ես ընդ այս զարմացեալ եմ, թէ զի՛արդ կոյսք իմաստունք այնպէս վաղվաղակի զհետ երթան շարաշար եւ պատիր բանից: ... 9. Եւ Թեկզ եւս պատեցաւ զնովաւ իբրեւ զազբն զոստայնիւ եւ ըմբռնեցաւ ի նոր իմն ցանկութեան ...:</p> <p>18. Եւ Թեկզ ի նմին գիշերի... չոգաւ նստաւ առ ոտսն Պաւղոսի եւ լսէր ի նմանէ զմեծամեծս Աստուծոյ: Եւ Պաւղոս ոչինչ էր տրտում, այլ համարձակ յայտնի զամենեսեան որ էին առ նմա՝ ուրախ առնէր պատուիրանան Աստուծոյ. եւ Թեկզ մեծաւ ուրախութեամբ</p>	<p>4. Եւ ինքն սուրբ առաքեալն... հասանէր յաշխարհն Հայոց առ թագաւորն Սանատրուկ... յապարանս արքունի... Եւ քարոզէր անդ զբանն կենաց: ... եկեալք բազումք յարքունական դրանէն առ սուրբ առաքեալն, լսէին ի նմանէ զքաղցրաբարբառ քարոզութիւն աւետարանին ...: Եւ տեսեալ զամենայն սքանչելիս բազումք հաւատացին ի Քրիստոս (էջ 13):</p> <p>5. Յայնժամ եկեալ դուստր թագաւորին, որում անուն էր Սանդիստ, որ էր ի տիոց աղայ, գեղեցիկ տեսեամբ եւ վայելուչ երեսօք, որ ոչ գտանէր համեմատ նմա ի վերայ երկրի: Եւ հասեալ ի գիշերի առ սուրբ առաքեալն՝ լսէր ի նմանէ զբանն քարոզութեան, ... եւ անկանէր առաջի սուրբ ոտից նորա, եւ արտասուօք համբուրէր, եւ ուսանէր ի նմանէ զբազում աւուրս. եւ ոչ թողոյր զնա զտիւ եւ զգիշեր, եւ այնպէս միացեալ բեւեռէր ի սէրն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ (էջ 14):</p> <p>Եւ տեսեալ... առաքելոյն զջերմեռանդն գուլթ սիրոյ նորա առ Քրիստոս, առեալ մկրտէր զնա յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն սրբոյ: Եւ եղեւ նշան լուսեղէն յերկնից ի վերայ սրբոյ կուսին, եւ ի մէջ լուսոյն ձայն երկնաւոր զուարթնոցն (էջ 14): 7. ... Եւ եկեալ առ սուրբն Սան-</p>

<sup>12</sup> Տե՛ս վերը, ծանօթագրութիւն 3:

<p>համբուրեր գկապանս եւ զշղթայսն զոտիցն եւ զձեռացն Պաւղոսի:</p> <p>34. ... իբրեւ ետես Թեկղ թէ բազում գազանս արձակեն նմա, տարածեաց զձեռս իւր եւ կայր յաղաւթս. եւ իբրեւ կատարեաց զաղաւթսն՝ դարձաւ յետս եւ ետես գուր մի լի ջրով եւ ասէ. Ահա այսուհետեւ ժամանակ է մկրտելոյ: Ամբարձ զձեռս իւր եւ ասէ. Յանուն Յիսուսի Քրիստոսի, ահա այսար զյետին արն մկրտիմ ... եւ դատաւորն եւս իբրեւ ետես զնա՝ ելաց եթէ զայդպիսի գեղ վայելուչ ուտիցեն գազանքն որ են ի ջուրն. եւ Թեկղ դիմեաց վաղվաղակի եւ էջ ի ջուրն, եւ գազանքն որ էին անդ, իբրեւ տեսին զփայլակն հրոյն՝ սատակեցան եւ կային ի վերայ ջուրցն եւ գային շուրջ զնովաւ, եւ ի վերայ նորա եղեւ հավանի ամպ փայլատականց, այնպէս զի ոչ երեւելով երեւէր Թեկղ թէ մերկ իցէ:</p>	<p>դուխտ համբուրեաց գկապանս նորա եւ ասէ ցնա. Երանի է քեզ դուստր երկնաւոր թագաւորին. եւ զօրացուցեալ զնոսա բանիւք սուրբ աւետարանին ի սէրն Քրիստոսի, նշանեաց լուռ կալ եւ աղօթել: Եւ ինքն տարածեալ զձեռս իւր յերկինս ասէ. Գոհանամ զքէն Տէր իմ... հայեաց այժմ յերկնից... յաղախին քո Սանդուխտ, որ ետ զտղայութիւն իւր քեզ. արդ պահես զսա տէր իմ, եւ զօրացո՞ ի պատերազմիս (էջ 17-18):</p>
<p>23. Եկն ընդ նմա Թեկղ ի տուն պատանւոյն եւ եմուտ եկաց առ Պաւղոսի, եւ եգիտ զնա զի կայր ի ծունր, աղաչէր եւ ասէր. 24. Հայր մեր որ յերկինսդ ես, խնդրեմ ի քէն զի մի մերձեսցի հուրն ի Թեկղ, այլ շիջո զնա ի նմանէ, զի քո է: Եւ Թեկղ կայր յետոյ նորա, եբաց զբերան իւր եւ ասէ. Հայր՝ որ արարեր զերկինս եւ զերկիր, դու ես հայր Սրբոյն, գոհանամ զքէն վասն որոյ արարեր ընդ իս, եւ կեցուցեր զիս զի տեսից զՊաւղոս:</p>	<p>12. Եւ տեսեալ զսուրբ առաքեալն զի աղօթէր եւ լոյս մեծ ի վերայ նորա, զահի հարեալ սուրբն Սանդուխտ՝ արկանէր ի վերայ երեսաց իւրոց արտասուօք եւ համբուրէր զգարշապարս առնն Աստուծոյ եւ ասէր. Տէր իմ եւ Հայր, որ գտեր զիս զմոլորեալս, եւ ծանուցեր ինձ զերկնաւոր զՏէրն իմ զՅիսուս Քրիստոս զմիածին որդին, այժմ աղօթեա վասն իմ եւ օրհնեա զիս, զի եւ ես փութացեալ հասից ընկերաց իմոց, եւ եղէց արժանի տեսանել զՏէրն զՔրիստոս քեւ հանդերձ:</p>
<p>Յարեաւ Պաւղոս եւ ետես զնա. պատասխանի ետ եւ ասէ. Աստուած սրտագէտ, Հայր Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, գոհանամ զքէն, զի վասն որոյ խնդրեցի՝ հաներ ի հրոյն, եւ ետուր ինձ</p>	<p>Եւ տեսեալ սուրբ առաքելոյն զարտասուս սրբոյ կուսին Սանդխտոյ, եւ զջերմեռանդն գուլթ սիրոյ նորա առ Քրիստոս, եւ ասէր. Երանի է քեզ դուստր երկնաւոր թագաւորին, համբերեա աստ ժա-</p>

<p>տեսանել զնա, եւ սոցա որ ընդ իս են. միայն ի քո ձեռս է փրկել յամենայն վշտաց որ փառաւորեն զանուն քո յաւիտեան: <b>25.</b> Եւ Պաւղոս ցնծայր եւ ուրախ էր հանդերձ ամենեքումբք որ ընդ նմայն էին: Եւ եբեր նոցա պատանեակն հինգ նկանակ հաց եւ խաւարտ եւ աղ եւ ջուր, եւ ուրախ լինէին ի սուրբ գործսն Քրիստոսի: Եւ ասէ Թեկղ ցՊաւղոս. Փոքրեցից զհերս իմ եւ եկից զկնի քո ուր եւ դու երթիցես: Ասէ ցնա Պաւղոս. Պատերազմ սաստիկ է, եւ դու կին գեղեցիկ ես, գուցէ այլ փորձութիւն գայցէ ի վերայ քո շար եւս քան զառաջինն, եւ ոչ կարիցես համբերել: Ասէ Թեկղ ցՊաւղոս. Միայն զգրոշմն Քրիստոսի տուր ինձ, եւ փորձութիւն առ իս ոչ մերձենայ: Ասէ Պաւղոս ցԹեկղ. Երկայնամիտ լեր եւ առցես զոր ինչ խնդրեսդ:</p>	<p>մանակ, եւ այժմ տեսանես զլոյսն ամենայն<sup>13</sup> արարածոց: Քաջալերէր եւ զայլ հաւատացեալսն սուրբ բանիւ աւետարանին եւ ասէր. Պինդ կացէք, զի այժմ առնուք զլուսեղէն պսակն: Եւ կատարեալ զխօսան մատուցին առաջի հաց, եւ առեալ զհացն օրհնաց եւ ետ սրբոյն Սանդիստոյ եւ ընկերացն. Ճաշակեաց սակաւիկ մի եւ ինքն. եւ իբրեւ յարեան՝ օրհնեցին եւ զոհացան զսուրբ Երրորդութենէն (էջ 27-28): <b>13.</b> ... պահեա եւ զտղայս զայս Սանդուխտ, զի է սուրբ կուսութեամբ. եւ տուր համբերութիւն սմա պատերազմել զհանդէս մարտիրոսական ընթացիցն, եւ առնուլ զպսակն լուսոյ ի գլուխ իւր (էջ 29):</p>
<p><b>17.</b> ... Իբրեւ զայս բանս լուաւ դատաւորն, հրաման ետ զի նովին կապանաւք երթիցէ ի բանտն, մինչեւ եղիցի տեղի լսել նմա բարուք: ... <b>28.</b> Իբրեւ մտին գազանքն ի թէատրոնն, եկին զԹեկղ տանել ի տանէն Տրիփոնեայ, տարան ի թէատրոնն եւ մերկացուցին զնա, արկին առիգած կտաւի եւ կացուցին զնա մերկ: Եւ արձակեցին նմա մատակ առիւծ մի մեծ. ... Եկն մատակ առիւծն եւ սկասաւ լեզուլ զԹեկղ. <b>35.</b> ... Ել բոց հրատին եւ այրեաց զկապանսն որով կապեալ էին զոտսն Թեկղի:</p>	<p><b>28.</b> Յայնժամ սրտմտեալ թագաւորն ասէ. Ոչ է պարտ առնս այսմիկ կեալ. եւ տարեալ զսուրբն Թադէոս կապանօք արգելին ի դղեակ պարսպին (բերդին), ուր էին մարդակեր գազանքն: Իբրեւ արձակեցին երկու առեւծք, եւ եկեալ անկանէին առ ոտսն եւ լեզուին զհողաթափսն ոտից սրբոյն, եւ ոռնային քծնելով: Եւ սրբոյն աղօթեալ լուծան կապանք իւր (էջ 51-52):</p>
<p><b>21.</b> ... եւ տայր վճիռ զի այրեսցի հրով ի մէջ թէատրոնին: <b>22.</b> ... Ժողովէին զփայտն եւ բուռն հարկանէին զնմանէ երիտասարդքն՝ զի ելցէ կացցէ ի վերայ հրոյն բորբոքելոյ. եւ Թեկղ առ ժամայն</p>	<p><b>28.</b> Իսկ անօրէն թագաւորն առաւել գրգռեալ ի շարէն հրամայեաց լուցանել հնոց հրոյ եւ բորբոքեցին յոյժ, եւ արկին զսուրբ առաքեալն կապանօք ի ներքս: Եւ նա աղօթեալ ասէր. Տէր Յիսուս Քրիս-</p>

<sup>13</sup> Ակիմեան չիք ամենայն:

<p>ելանէր կայր ի վերայ հրոյն եւ զձեռս իւր տարածէր ի նմանութիւն խաշափայտին: Եւ իբրեւ ելանէր դիզանէր բոց հրոյն բորբոքելոյ, եւ մագ մի ի հերաց նորա ոչ խանձէր, զի գթացաւ հոգին Աստուծոյ եւ ձայն գոչման ելանէր յերկրէ, եւ ամպ ցաւազգին հովանի լինէր ի վերայ նորա, եւ կարկուտ եւ անձրեւ սաստիկ յերկիր հեղոյր. եւ բազումք ի մարդկանէն որ նստէին եւ հայէին՝ սատակէին եւ հուրն շիջաւ եւ Թեկղ ապրեցաւ:</p>	<p>տոս հաս ինձ յօգնականութիւն. եւ ել յանկարծակի հողմ ուժգին ամպախառն ցողով, եւ առ զհնոցն հրախառն եւ արկ զանօրէն բարբարոսօքն: Եւ ահ երկնաւոր ձայնիցն կորոյս զամենեսեան: Իսկ թագաւորն փախստական անկաւ յապարանս իւր, եւ շար հիւանդութեամբ վարանեալ կայր ի տարակուսի (էջ 52):</p>
--	---

**4. Մեկնաբանութիւն**

**4.1. Թեկղի եւ Սանդուխտի հանդիպումը Պօղոսի եւ Թադէոսի հետ**

Ակինեանը նախ եւ առաջ մօտեցուց Պօղոսի Իկոնիոն քաղաք գալուստի եւ Թադէոսի Շաւարշան գալուստի դիպուածները (ԹՊ § 1 եւ § 5; *cf.* ԹՎ § 4): Այս երկու հատուածներուն միջեւ էական կապ գոյութիւն չունի սակայն: Այս դրուագներէն ետք Ակինեանը մօտեցուց երկու ուրիշ դրուագներ, ուր առաջին անգամ ըլլալով նշուած են առաքեալներուն աշակերտուհիները՝ Թեկղ եւ Սանդուխտ. տե՛ս օրինակ կարճառօտութեամբ՝ «Թեկղ եկեալ նստէր առ պատուհանի միոջ որ մերձ էր ի տանիս նոցա, եւ լսէր զբանսն Պաւղոսի զոր խաւէր վասն սրբութեան» (ԹՊ § 7-9), *cf.* «(Սանդուխտ) եկեալ ... հասեալ ի գիշերի առ սուրբ առաքեալն՝ լսէր ի նմանէ զբանն քարոզութեան» (ԹՎ § 5): Թադէոսի Վկայաբանութեան մէջ կը կարդանք, որ Սանդուխտը «գտիւ եւ զգիշեր» կը մնայ առաքելոյ մօտ, ինչպէս Թեկղը «գտիւ եւ զգիշեր» պատուհանին մօտ կը մնայ Պօղոսի քարոզութեան մտիկ ընելու համար: Այս կացութիւնը («գտիւ եւ զգիշեր» առաքեալին մօտ մնալը) ընդհանուր տեղի (topos) մըն է, որ շատ յաճախ կը գտնուի անկանոն երկերուն մէջ (տե՛ս օրինակ՝ Գործք Անդրէի, ուր եղբայրները *νοκτῶς καὶ ἡμέρας* «գտիւ եւ զգիշեր» կը մնան Անդրէի մօտ, *cf.* Գործք Անդրէի VIII, 5, X, 5-6, XIII, 1-2, XXIII, 18. տե՛ս նաեւ Գործք Պօղոսի, IX, 16 եւ IX, 18): Կարելի է համեմատել նաեւ երկու դրուագներ, որոնք փոխադարձաբար Թադէոսի Վկայաբանութեան 5-րդ պարբերութեան եւ Պատմութեան Թեկղի 18-րդ պարբերութեան կը պատկանին. Պատմութեան Թեկղի 18-րդ պարբերութեան մէջ կը կարդանք, որ Թեկղը «...չոգաւ նստաւ առ ոտսն Պաւղոսի եւ ... մեծաւ ուրախութեամբ համբուրէր զկապանս եւ զզլթայսն զոտիցն եւ զձեռացն Պաւղոսի», ինչպէս Թադէոսի Վկայաբանութեան 5-րդ պարբերութեան մէջ գրուած է, որ Սանդուխտը «անկանէր առաջի սուրբ ոտից նորա, եւ արտասուօք համբուրէր»: Հե-

տաքրքրական է նկատել, որ նման կացութիւն կը գտնուի Թադէոսի Վկայաբանութեան 7-րդ պարբերութեան մէջ ալ, բայց ընդհակառակը. ի հարկէ Թադէոսն է, որ Սանդուխտի շղթաները կը համբուրէ. «...եւ եկեալ առ սուրբն Սանդուխտ համբուրեաց զկապանս նորա...»: նկատենք նաեւ, որ Թադէոսի Վկայաբանութեան 12-րդ պարբերութեան մէջ, «սուրբն Սանդուխտ արկանէր ի վերայ երեսաց իւրոց արտասուօք եւ համբուրէր զգարշապարս առնն Աստուծոյ»:

#### 4.2. Թեկղի եւ Սանդուխտի կրկին նահատակութիւնը

Երկու երկերուն մէջ հնարաւոր է մօտեցնել քանի մը ուրիշ հատուածներ կամ կացութիւններ, եւ ի միջի այլոց հետեւեալները. Թեկղի նման (ԹՊ § 22, ՇՖ. ԹՎ § 28), Սանդուխտն ալ (ԹՎ § 17, ՇՖ. ԹՎ § 23) երկու անգամ մահուան դատապարտուած է: Երկու գրուածքներուն մէջ ալ, առաքելոյ աշակերտուհին է, որ դատապարտուած է նախ եւ առաջ, մինչ ընդհանրապէս անկանոն առաքելական գրուածքներուն մէջ առաքեալն է, որ դատապարտուած է առաջինը<sup>14</sup>:

Երկու երկերուն մէջ՝ երկու սրբուհիները դատապարտուած են նախ կրակով մեռնիլ եւ երկուքն ալ փրկուած են հրաշքով, նոյնիսկ եթէ տարբեր ձեւով. Թեկղի նահատակութեան ընթացքին՝ «...ձայն գոչման ելանէր յերկրէ, եւ ամպ ցաւդագին հովանի լինէր ի վերայ նորա, եւ կարկուտ եւ անձրեւ սաստիկ յերկիր հեղոյր. եւ բազումք ի մարդկանէն որ նստէին եւ հայէին՝ սատակէին եւ հուրն շիջաւ եւ Թեկղ ապրեցաւ» (ԹՊ § 22), մինչ Սանդուխտի նահատակութեան ատեն՝ «եղեւ շարժում, եւ ծագեաց լոյս յերկնից, եւ եղեւ ձայն որ ասէր. “Քաջալերեաց դուստր իմ, զի ընդ քեզ եմ ի փրկել զքեզ”». հատուածը կը շարունակէ պատմելով «Լուծան կապանք նորա (Սանդուխտի), եւ ի լուսոյ փայլատականցն կորեաւ դահճապետն, եւ բազումք ընդ նմա...» (ԹՎ § 17)<sup>15</sup>: Թեկղի Պատմութեան 35-րդ պարբերութեան մէջ ալ, Թեկղը շղթաներէն ազատուած է հրաշքով. «...եւ զայրանային զուարակքն առ ցաւս խորանացն. եւ ել բոց հրատին եւ այրեաց զկապանսն որով կապեալ էին զոտսն Թեկղի: Յարեաւ Թեկղ եւ եկաց առ կողմանէ զուարակացն, իբրեւ թէ բնաւ ամենեւին ցաւ ինչ ոչ իցէ եղեալ նմա, եւ ոչ կապանաւք կապեալ իցէ զնա»<sup>16</sup>:

Գալով առաքեալին, կրնանք նկատել, որ Թադէոսի Վկայաբանութեան մէջ Թադէոսն ալ երկու անգամ վկայաբանութիւնը կը կրէ. Թեկղի եւ Սանդուխտի նման, ինքն ալ հրով մեռնիլ դատապարտուած է նախ եւ առաջ: Իր նահատակութեան ընթացքին, ուժգին հող մը եւ ամպախառն ցօղ մը կ'արգելեն, որ կրակը Թադէոս այրէ եւ իր մահուան տեղը կը պատճառեն «անօրէն

<sup>14</sup> Տե՛ս ստորև:

<sup>15</sup> Այդ հատուածը նշուած չէ Ակիմեանին յօդուածին մէջ:

<sup>16</sup> Տե՛ս նաեւ Պօղոսի Գործք IX, 19 եւ ԹՎ 28 (ստորև):



բարբարոսներուն մահը» (ԹՎ § 28). Նոյն 28-րդ պարբերութեան մէջ, Թագէտը երկրորդ տանջանք մը պէտք է տանի. այս նահատակութեան նկարագրութիւնը ուրիշ նմանութիւններ ունի Թեկղի նահատակութեան պատմութեան հետ, ինչպէս պիտի տեսնենք հետեւեալ տողերուն մէջ:

#### 4.3. Առիւծներուն դրուագը երկու երկին մէջ

Թեկղի Պատմութեան 28-րդ պարբերութիւնը կը պատմէ, որ Անտիոք քաղաքի թատրոնին մէջ «արձակեցին նմամատակ առիւծ մի մեծ. [...] Եկն մատակ առիւծ եւ սկսաւ լեզուզ գլխիկը»: Նոյն ձեւով Թագէտի Վկայաբանութեան 28-րդ պարբերութեան մէջ, «Իբրեւ արձակեցին երկու առեւծք, և եկեալ անկանէին առ ոտսն և լեզուին գոզաթափսն ոտից սրբոյն, և ոռնային քծնելով»: Տեքստը կը շարունակէ պատմելով «Եւ սրբոյն աղօթեալ լուծան կապանք իւր: Եւ նշանեալ ընդդէմ առիւծուցն գնացին յիրաքանչիւր տեղիս»: Նորէն կը գտնենք շղթաներուն հրաշքը, որ արդէն տեսանք Սանդուխտի եւ Թեկղի նահատակութեան վերաբերեալ:

#### 4.4. Տրիփոնիա եւ Զարմանդուխտ

Երկու երկերը ուրիշ նմանութիւններ ունին, որ Ակինեանը չէ նկատած: Երկուքն ալ թագաւորական ծագումով կին մը կը նշեն, որ համապատասխանաբար Սանդուխտի եւ Թեկղի հետ կապ ունի: Թեկղի Պատմութեան 27-31-րդ պարբերութիւններուն մէջ, թագաւորական ծագումով կին մը իր պաշտպանութեան տակ Թեկղ կ'առնէ. իր անունը Տրիփոնիա է (յունարէն Τριψωνία). «Եւ էր անդ տիկին մի թագաւորագն, մեծատուն, Տրիփոնեայ անուն, որոյ մեռեալ էր դուստր իւր» (ԹՊ § 27): Նահատակութենէն փրկուելէն ետք, Թեկղը Թրիփոնիան եւ ամբողջ իր տունը քրիստոնէութեան կը դարձնէ. «Եւ չոգաւ ընդ նմա Թեկղ եւ եմուտ ի տուն նորա, եւ հանգեաւ անդ աւուրս ութ, եւ ուսոյց Տրիփոնեայ տիկնոջ զամենայն պատուիրանս Աստուծոյ: Եւ հաւատաց տիկինն յԱստուած, եւ բազումք յաղախնաց նորա. եւ եղեւ անդ ուրախութիւն մեծ» (ԹՊ § 39): Նմանապէս Թագէտի Վկայաբանութեան 20-րդ պարբերութեան մէջ, Սանդուխտն ալ քրիստոնէութեան կը դարձնէ հարուստ եւ ազնիւ կին մը՝ Զարմանդուխտ անունով. ինքն ալ, Տրիփոնիային նման, թագաւորին մերձաւոր է. «Յայնժամ հաւատաց կին ոմն ի մեծ ազգէն ամենայն տամբ իւրով որ էր ի մերձաւորաց թագաւորին, որում անուն էր Զարմանդուխտ» (ՇՖ. ԹՊ § 31 «...քանզի Տրիփոնյա տիկինն յազգէ կայսեր է...»):

Նոյնիսկ, եթէ հնարաւոր չէ ճշգրիտ բառացի մեջբերումներ գտնել, անժխտելի է սակայն, որ երկու երկերը զանազան եւ ճոխ նմանութիւններ ունին, որ ապացոյց են, թէ շատ հաւանաբար Թեկղի Պատմութեան տեքստը ծանօթ էր Թագէտի Վկայաբանութեան հեղինակին: Այս ենթադրութիւնը աւելի ուժեղ կ'երեւի, եթէ մտածենք, որ արդէն 5-րդ դարու Թեկղի Պատմութիւնը մեծ

ազդեցություն ունեցաւ ուրիշ հայերէն գրական երկերուն վրայ, եւ մասնաւորապէս Ագաթանգեղոսի Պատմութեան, ինչպէս նաեւ Փաւստոսի Բուզանդացոյ Պատմութեան Հայոց վրայ<sup>17</sup>:

#### 4.5. Թեկղի եւ Սանդուխտի մկրտությունը

Վերջին նկատողությունները Թեկղի եւ Սանդուխտի մկրտութեան գրուածներուն կը վերաբերին: Եթէ երկու երկերու միջեւ զուգահեռ հատուածները շատ են. կարելի է ըսել նաեւ, որ այդ երկու մասերը քանի մը հետաքրքրական տարբերություններ ալ ունին երկու սուրբ կիներու ներկայացումին մէջ: Ի հարկէ Սանդուխտը անմիջապէս մկրտությունը կը ստանայ Թադէոս առաքեալէն (ԹՎ § 5), մինչ Պողոսը կը մերժէ մկրտություն տալ Թեկղի, որ զայն կը խնդրէ իրմէ (ԹՊ § 25): Թեկղը պէտք է սպասէ իր երկրորդ նահատակութեան, որուն ընթացքին մկրտությունը կը ստանայ առանց առաքեալի միջնորդութեան կամ, ըստ տարբեր մեկնաբանութեան մը, ինքզինք կը մկրտէ (ԹՊ § 34)<sup>18</sup>:

Թեկղի Պատմութեան 25-րդ պարբերութեան մէջ, Պողոսը կը մերժէ Թեկղը մկրտել վախճալով, որ ուրիշ փորձություն իյնայ աղջկան վրայ՝ իր գեղեցկութեան պատճառաւ, եւ որ աղջիկը տկար ըլլայ. հետեւաբար առաքեալը Թեկղը կը հրաւիրէ համբերել («երկայնամիտ լեր»): Նմանապէս Թադէոսի Վկայաբանութեան 12-րդ եւ 13-րդ պարբերություններուն մէջ, Թադէոս Սանդուխտը կը հրաւիրէ համբեր ըլլալ («համբերեա՛...») եւ Աստուծմէ կը խնդրէ որ աղջկան տայ համբերությունը նահատակութեան օրը սպասելով. սա է նահատակությունը Սանդուխտին ցանկությունն ու նպատակը:

Երկու երկերը «պատերազմ»-ը կը նշեն, բայց տարբեր իմաստով: Թեկղի Պատմութիւնը-ը կը նշէ Թեկղի գեղեցկութեան կապուած պատերազմն ու

<sup>17</sup> St' u V. Calzolari, «Le sang des vierges et le plan de Dieu. Réflexions à partir de l'ancienne historiographie arménienne ancienne (V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)», A. A. Nagy – F. Prescendi (eds), *Victimes au féminin*, Genève, 2011, p. 178-194 ; 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'*», N. Awde (ed.), *Armenian Perspectives. (10<sup>th</sup> Anniversary Conference of the Association Internationale des Etudes Arméniennes. SOAS, London)*, Richmond, Surrey 1997, p. 39-49, 371-377; տե՛ս նաեւ V. Calzolari, «The legend of St Thecla in the Armenian tradition: From Asia Minor to Tarragona through Armenia», J. W. Barrier – J. N Bremmer – T. Nicklas – A. Puig I Tarrech (ed.), *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West (Studies in Early Christian Apocrypha)*, Leuven (Երեւանի):

<sup>18</sup> ԹՊ § 34 Νῦν καιρὸς τοῦ λούσασθαι με. cf. ԹՊ § 40 Ἔλαβον τὸ λουτρόν, Παῦλε· ὁ γὰρ σοὶ συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοὶ συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι: St' u S. J. Davis, «A “Pauline” Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the *Acts of Paul*», *Journal of Early Christian Studies*, 8/3, (2000), p. 453-459. G. Dagron, *Vie et Miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire (Subsidia Hagiographica, 62)*, Bruxelles 1978, 40-44:

փորձությունը, որոնք կրնային վտանգի ենթարկել Թեկղի հաւատքը («... պատերազմ սաստիկ է, եւ դու կին գեղեցիկ ես, գուցէ այլ փորձութիւն գայցէ ի վերայ քո շար եւս քան զառաջինն, եւ ոչ կարիցես համբերել» (ԹՊ 25), մինչ Թադէոսի Վկայաբանութիւնը կը նշէ նահատակութեան մարտն ու պատերազմը («...տո՛ւր համբերութիւն սմա պատերազմել զհանդէս մարտիրոսական ընթացիցն, եւ առնուլ զպսակն լուսոյ ի գլուխ իւր» (ԹՎ § 13. Cf. ԹՎ § 7), «արդ պահեա՛ զսա Տէր իմ, եւ զօրացո՛ ի պատերազմիս»):

Երկու հատուածներուն սկիզբն ալ կարելի է համեմատել. ի հարկէ Թեկղի Պատմութիւնը (§ 25) կը պատմէ, որ Պօղոսը, Թեկղը եւ քանի մը ուրիշ հաւատացեալներ հինգ հաց կը բաժնեն եւ կ'ուտեն. այդ կացութիւնը կը յիշեցնէ Թադէոսի Վկայաբանութեան (§ 12) պատարագի հացի բաժանումը:

Ամփոփելով կարելի է եզրակացնել, որ տարբերութիւններէն զատ, մեզ հետաքրքրող երկու հատուածները նաեւ համեմատելի բազմաթիւ կէտեր ունին. այս պարագային կարելի է մտածել, որ Թեկղի Պատմութեան օրինակը մասամբ վերագրուած եւ տարբեր ենթատեքստի յարմարցուած է:

4.6. Թագաւորութեան կրօնքին եւ հօր հեղինակութեան դէմ Սանդուխտի հակադրութիւնը եւ Թադէոսի մահու դատապարտութիւնը

Նկատի առնենք դարձեալ մկրտութեան դրուագը: Ինչպէս արդէն նշեցինք, երկու սուրբ կիները մկրտութիւնը կը ստանան տարբեր պայմաններով: Առաջին հայացքէն Սանդուխտ կրնայ թուիլ աւելի կարեւոր, որովհետեւ անմիջապէս իր մկրտութիւնը կը ստանայ: Պէտք է նկատել սակայն, որ ի տարբերութիւն Թեկղի՝ Սանդուխտը առաքեալէն անկախ չէ: Ընդհակառակը, Թեկղը բոլորովին պէտք չունի Պօղոսի միջնորդութեան, եւ ուղղակի աստուածային միջամտութեան շնորհիւ մկրտութիւնը կը ստանայ:

Առաքեալին անհրաժեշտ միջնորդութեան հակառակ, սկզբէն ի վեր մեծ կարեւորութիւն կը տրուի Սանդուխտին ալ: Մկրտութեան ատեն, օրինակի համար, լուսաւոր նշան մը Սանդուխտի երեսին վրայ կ'երեւի՝ իբր ընտրութեան նշան մը: Մկրտութենէն ետք Սանդուխտը հետեզհետէ աւելի կարեւորութիւն կը ստանայ: Ինքն է, օրինակ, որ հաւատքի առաջին խոստովանութիւնը կ'արտասանէ (տե՛ս ստորև, ԹՎ § 16): Հաւատքի այս խոստովանութիւնը Սանդուխտը կ'արտասանէ իր հօր առջեւ, որ, մի՛ մոռնաք, հայկական թագաւորութեան քաղաքական իշխանութիւնը եւ նախնիների հեթանոսական կրօնքը կը ներկայացնէ: Սանդուխտի յամառութիւնը – որ կը շարունակէ մերժել թագաւորութեան աստուածները – թագաւորին բարկութիւն կը պատճառէ եւ Սանդուխտը մահուան կը դատապարտուի:

Թեկղի նման, ինչպէս նաեւ Մաքսիմիղայի (տե՛ս Գործք Անդրէի), Միգդոնիայի եւ Տերտիայի (տե՛ս Գործք Թովմայի), Նիկանորայի (տե՛ս Գործք Փիլիպպոսի), Քսանթրիպպէին (տե՛ս Գործք Պետրոսի) եւ այլն, Սանդուխտը

եւս, անկանոն գրականութեան դասական պատմողական ուրուագիծի մը կը հետեւի. ըստ այս ընդհանուր տեղիին՝ կին մը քրիստոնեա կը դառնայ եւ բարկութիւն կը պատճառէ իր ընտանիքին անդամներէն մէկուն, որ քաղաքին երեւելի կամ քաղաքական անձնաւորութիւն մըն է: Ընդհանրապէս այդ բարկութիւնը կնոջ ընտրած ժուժկալ կեանքին կապուած է, որուն հետեւանքով կինը իր ամուսինէն կամ նշանածէն կը հեռանայ<sup>19</sup>: Սա է առաքեալին դատապարտումի գլխաւոր պատճառը: Այսպէս, Անդրէի Գործք-ին մէջ Մաքսիմիղան բարկութիւն կը պատճառէ իր ամուսինին, որ Պատուա քաղաքի իշխանն է: Թեկղի պատմութեան մէջ, որ Պողոսի Գործք-ին մաս կը կազմէ, Թեկղը բարկութիւն կը պատճառէ իր նշանածին՝ Թամիրիսին, որ առաքեալը կը մեղադրէ դատաւորին առջեւ: Թովմայի Գործք-ին մէջ, Տերտիան եւ Միգդոնիան իրենց ամուսիններուն՝ Մազդէի եւ Քարիսիոսի բարկութիւն կը պատճառեն: Պետրոսի Գործք-ին մէջ, Քսանթիպպէն իր ամուսինէն կը հեռանայ բարկութիւն պատճառելով, եւ հետեւաբար Պետրոսի դատապարտութիւնը, եւ այլն: Սանդուխտ, ինքը, իր հօր բարկութիւն կը պատճառէ, որ նոյնպէս մահուան կը դատապարտէ առաքեալը: Թադէոսի Վկայաբանութեան մէջ, սակայն, բարկութեան պատճառը ժուժկալ կեանքին ընտրութիւնը չէ. անշուշտ, Սանդուխտը յաճախ «կոյս» ածականով» կոչուած է («պահեա՛ եւ զտղայս զայս Սանդուխտ, զի է սուրբ կուսութեամբ») (ԹՎ § 13. cf. ԹՎ § 23, 26, 27, և այլուր): Սակայն իր դատապարտութեան բուն պատճառը իր կուսութիւնը չէ, այլ հօրը եւ թագաւորութեան կրօնքին իր հակադրութիւնը: Նոր քրիստոնէական հաւատքին իր կապը ուժեղ է եւ ինքն ալ քարոզչական դեր կը խաղայ:

#### 4.7. Տիկին Սանդուխտի քարոզչական դերը

Իր երկրորդ եւ վերջնական նահատակութենէն առաջ վերջին օրը՝ Սանդուխտին կարեւորութիւնը կատարեալ է (ԹՎ § 23). նոր կին դարձած է, որ Թադէոսին իր օգնութիւնը կրնայ տալ, անոր առաքելական գործունէութեան ընթացքին: Թեկղի նման՝ Սանդուխտն ալ, քարոզչական դեր կը խաղայ վերջաւորութեան: Ան կը քարոզէ, կը մխիթարէ, հաւատքի ընկերները եւ նահատակները կը խնամէ, հրաշքներ կ'ընէ, ինչպէս նաեւ քրիստոնէութեան կը դարձնէ շատ մարդիկ, եւ ի միջի այլոց Զարմանդուխտը.

ԹՎ § 19 «և մխիթարէր սուրբն Սանդուխտ զամենայն հաւատացեալսն. կերակրէր զնոսա հացիւ և զգեցուցանէր հանդերձիւ, և ոչինչ առնէր նոցա պակաս, և քարոզէր զբանն կենաց, և դարձուցանէր զբազումս առնելով նշանս և սքանչելիս» (էջ 39, 23-40, 4):

<sup>19</sup> Y. Tissot, «Encratisme et Actes apocryphes », F. Bovon et al., *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 4)*, Genève, 1981, 109-119:

Սանատրուկ ինքն կ'անդրադառնայ, որ իր աղջիկը տարբեր է եւ որ Թադէոսէն աւելի մարդիկ քրիստոնէութեան կը դարձնէ, կամ, իր տեսակէտէն, որ «նա զամենեսեան առաւել մոլորեցուցանէ» (ԹՎ §20, էջ 40, 18-19):

Սանդուխտին նոր դերին վերաբերեալ կարելի է աւելցնել հետեւեալ հատուածն ալ, ուր իշխանուհին իր յորդորանքները կ'ուղղէ հաւատակիցներուն. «Ասէ սուրբն Սանդուխտ մեծաբարբառ ձայնիւ ցհաւատացեալ ընկերակիցսն իւր ցնծալով. “եղբարք իմ, պի՛նդ կացէք եւ զօրացարո՛ւք ի Քրիստոս...”» (ԹՎ § 15): Հետաքրքրական է նշել, որ ընդհանրապէս առաքեալն է, կամ Աստուած ինքն, որ հաւատացեալներուն կը դիմէ այդպիսի քաջալերանքներով: Ուրիշ հատուած մը կը պատմէ յետոյ այն բարեգործութիւնները, զորս Սանդուխտ կը կատարէ հաւատքի իր ընկերներուն հանդէպ.

ԹՎ § 11 «Եւ իբրեւ եղեւ գիշեր, ... յղէր ի տուն իւր սուրբն Սանդուխտ գաղտ ի հօրէն իւրմէ եւ տայր բերել բարակ կտաւս, եւ առեալ զհաւատացեալ սուրբ ընկերսն, ամփոփէր զմարմինս նոցա, համբուրէր եւ ասէր. Երանի՛ է ձեզ, եղբարք իմ եւ քորք. որք արժանի եղէք երկնաւոր ուրախութեանցն, յիշեցէք եւ զիս զաղախինս ձեր. Եւ թաղէր զնոսա մօտ յապարանս իւր, եւ տայր զգուշութիւն, զի մի ոք զիտասցէ յարքունի տանէն» (էջ 26, 23-27, 11):

Իր վկայաբանութենէն ետք, Սանդուխտը, որ տեքստին մէջ արդէն յիշուած էր իբր «աղջիկ»<sup>20</sup>, հիմա կոչուած է «տիկին» անունով: Նոյն ածականը օգտագործուած է նաեւ սուրբ Թեկղի համար Բուզանդարան Պատմութիւնք-ին մէջ (IV, 10)<sup>21</sup>, Տիրամօր համար (օրինակ՝ Գրիգոր Նարեկացիի մօտ)<sup>22</sup> եւ, հեթանոսական ժամանակի ընթացքին, Անահիտ դիցուհիին համար՝ ըստ Ագաթանգեղոսի Պատմութեան (§ 53)<sup>23</sup>: Ահաւասիկ՝ հին Հայաստանի կրօնական գրականութեան եւ պատմութեան մեծ Տիկիները, որոնց պէտք է աւելցնել Հոնիփիմէն ալ<sup>24</sup>: Զանազան ձեւերով Թեկղը՝ անկանոն աւանդութեան առաջին վկայուհին եւ առաջին առաքելուհին, մեծ ազդեցութիւն ունեցաւ հին հայկական գրականութեան զանազան հեղինակներուն վրայ, որոնք իր օրինակին հետեւեցան Հայաստանի պատմութեան ամենակարեւոր կիներուն պատկերը գծելու համար<sup>25</sup>:

<sup>20</sup> Հոնիփիմէին մասին տե՛ս Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն, § 202, 249 և այլուր:

<sup>21</sup> V. Calzolari, *De sainte Thècle à Anahit*, վերը, ծանօթագրութիւն 17, 48-49:

<sup>22</sup> J. R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series, 5), Cambridge, MA, 1987, 251-252:

<sup>23</sup> Պարսկերէն *bānūk* (ML 'T). տե՛ս E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris, 1966, 28 էւ 46-47. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, 1: *Armenische Etymologie*, Leipzig, 1897 (Hildesheim – New York, 1972), 117:

<sup>24</sup> Հոնիփիմէին մասին տե՛ս Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն, § 202, 249 և այլուր:

<sup>25</sup> Այս մասին տե՛ս իմ հրատարակուելիք ուսումնասիրութիւնս CSCA շարքին համար (վերը՝ ծանօթագրութիւն 3):

**Valentina Calzolari**  
**The Armenian Version of the Acts of Thecla and the Martyrdom of Thaddeus and Sanduxt**

This paper deals with the question of the relationship between the Armenian version of the apocryphal *Acts of Paul and Thecla* and the Armenian *Martyrdom of Thaddeus and Sanduxt*. N. Akinean raised the hypothesis of a possible influence of the first text on the second one in an article published posthumously in *Handēs Amsōreay* in 1970. He did not give any commentary, but simply put some parallels of the two works in a synoptic presentation. A thorough analysis, on a new basis, was necessary. A comparison between the two texts allows us to establish that a few parallels identified by Akinean are not conclusive. It is nevertheless possible to confirm many other parallels, and even add some more others, which support Akinean's hypothesis. We can conclude that the author of the *Martyrdom of Thaddeus and Sanduxt* must have known the text of the *Acts of Paul and Thecla*, which enjoyed a great popularity in Armenia from the fifth century onwards. The model of the *Acts of Paul and Thecla* is particularly significant as a pattern of holiness followed by the author of the *Martyrdom of Thaddeus* in the representation of the figure of Sanduxt, who, according to this apocryphal text, was one of the disciples of the apostle and the first woman converted to Christianity in Armenia. Following the same text, she also had a role as a preacher, as Thecla did in the *Acts of Paul and Thecla*.



CLAUDE MUTAFIAN

LA DIPLOMATIE MATRIMONIALE DE L'ARMÉNIE  
CILICIENNE

Contrairement aux précédents royaumes, l'Arménie cilicienne, entourée d'une mosaïque d'États et de peuples, ne pouvait s'épanouir qu'en pratiquant une diplomatie tous azimuts, dont l'un des volets concerna les nombreuses unions matrimoniales avec ses différents voisins.

*Les alliances arméno-latines au XII<sup>e</sup> siècle*

Dès le début, plus précisément dès les premiers contacts avec les croisés, des alliances matrimoniales se nouèrent avec le monde franc. Pour les barons roubénides, il s'agissait essentiellement de s'émanciper de Byzance: un seul d'entre eux, Mleh, prit une épouse arménienne<sup>1</sup>. En sens inverse, les chevaliers francs devaient, sur place, choisir pour épouse une princesse chrétienne et non grecque – à cause du schisme de 1054 –, ce qui laissait peu de choix en dehors des Arméniennes. Disons tout de suite que la plupart de ces unions furent plutôt malheureuses: dans les mentalités, un fossé séparait les seigneurs latins toujours tournés vers l'Europe et les princesses arméniennes formées dans le subtil moule oriental avec une conception «indigéniste» de la politique. L'historiographie occidentale les a longtemps qualifiées de «princesses orientales assoiffées de pouvoir», un stéréotype bien réducteur.

Un brillant exemple de telles incompréhensions est donné au tout début du XII<sup>e</sup> siècle par le comté d'Édesse, premier État fondé par les croisés au Levant, moyennant la destruction de la principauté arménienne de T'oros. Vu la majorité arménienne de la population, les deux premiers comtes, des Flamands du nom de Baudouin et parents entre eux, épousèrent des princesses arméniennes, respectivement filles des seigneurs Tavt'ouk de Samosate et Gabriel de Mélitène<sup>2</sup>. Quand le premier Baudouin devint roi de Jérusalem fin 1100, son épouse ne lui était plus d'aucune utilité et il la répudia sous prétexte de stérilité alors que c'était certainement lui, ayant «horreur des étreintes de l'épouse», qui était impuissant ou homosexuel, comme s'en souvint au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle

---

<sup>1</sup> Voir **Mutafian**, t. II, généalogie 31.

<sup>2</sup> *LOM*, p. 86, 160, 79; *GT*, XII 4, p. 551. Voir **Dédéyan**, p. 1036-1038.



l'auteur de son portrait dans les Salles des croisades de Versailles<sup>3</sup>. Baudouin II lui succéda à Édesse, puis en 1118 à Jérusalem avec son épouse arménienne Morfia. Édesse passa alors à Jocelyn I<sup>er</sup>, qui épousa une princesse roubénide<sup>4</sup>. Leur fils Jocelyn II, dernier comte d'Édesse, «aimait beaucoup les Arméniens»<sup>5</sup>. Il suscita, à cause de son ascendance maternelle, des commentaires acerbes et racistes de Guillaume de Tyr, qui le décrit «le teint et les cheveux noirs, les yeux gonflés et le nez proéminent», robuste et généreux, mais ivrogne et libertin, finalement puni «pour sa lâcheté et ses vices»: un portrait négative couramment repris<sup>6</sup>. Les auteurs arabes vantent au contraire son courage et l'appellent «Jocelyn l'Arménien», le qualifiant même de «roi des Arméniens»<sup>7</sup>.

À Jérusalem, les deux premières reines étaient donc arméniennes. Morfia ne fut pas répudiée comme la première, elle joua même un rôle important lors de la captivité de son époux<sup>8</sup>, mais elle ne put – ou ne voulut – empêcher Baudouin II de rester dans l'histoire comme le fossoyeur de l'Euphratèse arménienne, qui liquida un à un tous les pouvoirs arméniens<sup>9</sup>.

Le couple eut quatre filles. La cadette entra dans les ordres, mais les trois aînées eurent des postes importants dans l'Orient latin, à commencer par la fameuse Mélisende, la plus célèbre de tous les souverains de Jérusalem, qui succéda en 1131 à son père Baudouin II. Brillante et ambitieuse, cette reine demi-arménienne refusa de laisser tout le pouvoir à son époux Foulque puis à son fils Baudouin III: l'archevêque Guillaume de Tyr la décrit comme une « femme douée de plus de sagesse et de prudence qu'il n'appartient d'ordinaire à son sexe, et qui avait dirigé avec beaucoup de vigueur les affaires du royaume pendant trente ans et plus, tant du vivant de son mari que sous le règne de son fils»<sup>10</sup> (voir l'image N 1).

Comment s'est exprimée son arménité à Jérusalem? On en a peu de trace, mais il y a une hypothèse très tentante concernant la cathédrale des

<sup>3</sup> **GT**, XI 1, p. 496; **William of Malmesbury**, 385, p. 688. Voir **Mutařian**, t. II, repr. 83, 84.

<sup>4</sup> Voir **Mutařian**, t. II, généalogie 57.

<sup>5</sup> Voir **Mutařian**, t. I, p. 372.

<sup>6</sup> **GT**, XIV 3, p. 635.

<sup>7</sup> **Ibn al-Athir**, p. 372; **Ibn Šaddād**, p. 68. Voir **Dédéyan**, p. 533, 552, 902.

<sup>8</sup> **Orderic**, XI 26, p. 114; **GT**, XII 18, p. 568. Voir **Mutařian**, t. I, p. 69.

<sup>9</sup> **ME**, p. 337-339. Voir **Mutařian**, t. I, p. 62.

<sup>10</sup> **GT**, XVIII 27, p. 850. Voir **Mutařian**, t. I, p. 376-378, t. II, repr. 88, 89.

Saints-Jacques du patriarcat arménien de Jérusalem. Le bâtiment actuel date pour l'essentiel du règne de Mélisende, durant lequel, en 1141, le catholico Grégoire III Pahlavouni fit une visite remarquée dans la Ville sainte<sup>11</sup>. Il y a très certainement rencontré cette reine demi-arménienne, et on peut suggérer que la décision fut prise conjointement par ces deux exceptionnelles personnalités.

Quant aux deux autres filles, Alice épousa le prince d'Antioche Bohémond II et Hodierne le comte de Tripoli Raymond II<sup>12</sup>. Toutes deux entrèrent en conflit avec leurs époux, pour des questions de pouvoir, de ligne politique ou encore de jalousie. C'est ce qu'a résumé avec humour, en 1927, l'historien Joseph Laurent: «Dernière et terrible vengeance contre les Francs: leurs femmes arméniennes, ou bien ne leur donnèrent pas d'enfants [...]; ou bien, quand elles leur donnèrent des enfants, ce furent des filles et de terribles filles»<sup>13</sup>.

Il est intéressant de noter que les sources concernant ces unions sont exclusivement franques. Ni les deux reines arméniennes de Jérusalem, ni les filles de la deuxième ne font l'objet d'aucune mention dans l'historiographie arménienne. Peut-être la raison est-elle religieuse : ayant dû se soumettre à Rome, elles devaient être considérées comme ayant perdu tout caractère arménien.

### *La diplomatie matrimoniale de Léon I<sup>er</sup> et la question d'Antioche*

Les données changèrent à la suite de la chute de Jérusalem, en 1187. La reconquête partielle de Richard Cœur de Lion réussit certes à recréer une Syrie franque, mais il s'agissait d'une étroite bande côtière, sans Jérusalem et d'importance bien réduite. En revanche, deux nouveaux royaumes virent le jour: Amaury de Lusignan fut couronné à Nicosie en septembre 1197, et le 6 janvier 1198, à Tarse, le prince roubénide Léon II devint Léon I<sup>er</sup> roi d'Arménie, dit «Léon le Magnifique» (voir l'image N 2).

Léon était alors marié à une princesse antiochénienne dont il avait eu une fille, Rît'a, mais cette alliance était de peu d'importance à côté de la chypriote, bien plus prometteuse, aussi répudia-il son épouse pour se remarier en 1210 avec Sibylle, fille du défunt roi Amaury I<sup>er</sup>, qui avait une dizaine d'années alors que lui était sexagénaire<sup>14</sup>. Leur fille Zabêl,

<sup>11</sup> GT, XV 18, p. 699.

<sup>12</sup> LOM, p. 86, 96, 140, 160. Voir **Mutafian**, t. I, p. 378-381.

<sup>13</sup> Laurent, p. 144.

<sup>14</sup> **Smbat**, p. 217 ; LOM, p. 66, 81-82, 88, 90, 92, 137, 143). Voir **Rüdt-Collenberg X**, (A,16), p. 99.

née 5 ans plus tard, fut promise en 1218 à un fils du roi de Hongrie<sup>15</sup>, mais Léon décéda l'année suivante et le projet resta lettre morte (voir l'image N 3).

Son règne avait en grande partie été occupé à lutter pour imposer un de ses parents à Antioche, face aux ambitions du comte Bohémond IV de Tripoli<sup>16</sup>. À l'approche de la mort il choisit naturellement pour lui succéder Zabêl au détriment de sa fille aînée, Řit'a, épouse du roi de Jérusalem Jean de Brienne – cette Řit'a reste donc comme la troisième reine arménienne de Jérusalem, certes sans Jérusalem. Le conseil de régence tenta une réconciliation avec Antioche via le mariage, en 1222, de Zabêl avec Philippe, fils de Bohémond IV<sup>17</sup>, mais deux ans plus tard ce deuxième roi d'Arménie fut mis à mort, probablement à la suite d'intrigues du régent Constantin de Papéron qui cherchait à placer sur le trône son fils Hét'oum et réussit à le marier de force à Zabêl<sup>18</sup>. Ce n'est qu'une trentaine d'années plus tard, en 1254, que ce roi Hét'oum I<sup>er</sup> parvint à sceller la réconciliation en donnant la main de sa fille Sibylle à Bohémond VI, petit-fils de Bohémond IV<sup>19</sup>.

#### *Arméniens et Lusignan*

Dans les lignes 10 et 11 de la longue inscription gravée en 1241 au sud de Papéron par le régent Constantin, père de Hét'oum I<sup>er</sup>, on lit : «Et sa fille aînée, vierge, il la prépare pour les ordres monastiques. Et l'autre, il la marie au roi de Chypre. Quant à la troisième, il la donne en mariage au bailli de Chypre, qui était seigneur de Beyrouth et de Jaffa»<sup>20</sup>. Ces deux mariages concernaient les deux grandes familles du royaume de Chypre, la dynastie royale des Lusignan et les Ibelin d'où, comme on le verra, était issu ce «bailli».

Il était logique que, à l'instar de Léon I<sup>er</sup> d'Arménie et Sibylle de Chypre, les alliances matrimoniales aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles concernent en premier lieu les familles régnantes des deux principaux États chrétiens du Proche-Orient, les Lusignan de Chypre et les Héthoumides d'Arménie<sup>21</sup>. Dans l'inscription, il s'agit de Stéphanie, sœur de Hét'oum

<sup>15</sup> *Smbat*, p. 221-223. Voir *Têr-Petrosian*, p. 236-239.

<sup>16</sup> Voir *Mutafian*, t. I, p. 104-106, t. II, généalogie 54.

<sup>17</sup> *CM XIII*, 93, p. 133. Voir *Mutafian*, t. I, p. 116.

<sup>18</sup> *CM XIII*, 474, p. 587.

<sup>19</sup> *LOM*, p. 92, 95, 139, 145). Voir *Mutafian*, t. I, p. 383.

<sup>20</sup> *GMO*, p. 253, 255. Voir *Mutafian*, t. I, p. 347-348, t. II, repr. 99, 100.

<sup>21</sup> Voir *Rüdt-Collenberg X*; *Mutafian*, t. II, généalogie 74.

I<sup>er</sup>, qui épousa en 1237 le roi Henri I<sup>er</sup>, veuf<sup>22</sup>. C'est la raison pour laquelle son frère le connétable Smbat, en route vers la Mongolie, envoya en 1248 depuis Samarkand sa précieuse lettre à la cour de Chypre<sup>23</sup>.

À la génération suivante, Léon II, fils de Hét'oum I<sup>er</sup>, maria deux de ses nombreux enfants à des enfants du roi Hugues III Lusignan: T'oros épousa Marguerite<sup>24</sup>, et surtout Zabêl s'unit à Amaury de Tyr. Cette dernière union eut des répercussions politiques importantes. D'une part Zabêl joua très certainement un rôle dans le coup d'État de 1306 par lequel Amaury renversa son frère le roi Henri II, avant d'être assassiné en 1310<sup>25</sup>. D'autre part, c'est de ce couple que sont issus les deux rois Lusignan d'Arménie: leur fils Guy fut couronné en 1342 (voir l'image N 4) et mis à mort en 1344, et son neveu Léon V monta sur le trône en 1374<sup>26</sup>. L'année suivante, les Mamelouks s'emparèrent de Sis<sup>27</sup> et le roi fut emmené captif au Caire; plus tard libéré grâce à l'intervention du roi de Castille, il finit ses jours à Paris où il mourut en 1393. Le mausolée de ce dernier roi d'Arménie se trouve dans la basilique de Saint-Denis, près de Paris<sup>28</sup>.

### *Arméniens et Ibelin*

Le fondateur de la royauté de Chypre fut Amaury I<sup>er</sup> Lusignan, et la lignée royale est issue de sa première épouse Échive, petite-fille de Balian d'Ibelin, du nom d'un fief situé au sud-est de Jaffa, que lui a octroyé le roi Foulque en 1141<sup>29</sup>. Ces Ibelin, auxquels on s'accorde à donner une origine d'Italie du Sud, jouèrent dans le royaume un rôle politique aussi important que les Lusignan. On compte au XIII<sup>e</sup> siècle une douzaine d'unions entre Arméniens et Ibelin<sup>30</sup>, et vu leur caractère diplomatique il n'est pas étonnant que plusieurs se soient soldées par des échecs. Signalons les plus importantes.

Le «seigneur de Jaffa» mentionné sur l'inscription du régent Constantin était le fameux juriste Jean d'Ibelin, un arrière-petit-fils de

<sup>22</sup> LOM, p. 166, 143. Voir Rüdtt-Collenberg X, (A,18), p. 101.

<sup>23</sup> Kouymjian, p. 688-692. Voir Mutafian, t. I, p. 138.

<sup>24</sup> LOM, p. 91, 140.

<sup>25</sup> LOM, p. 91, 140, 144. Voir Rüdtt-Collenberg X, (B,7), p. 110-112; Mutafian, t. I, p. 196-198.

<sup>26</sup> Voir Mutafian, t. II, généalogie 50, repr. 114.

<sup>27</sup> CM XIV, 635, 636, p. 516 (angl., p. 99); ms. Or. 5458 de la British Library, f<sup>o</sup> 145v, in Têr-Petrosian, p. 557.

<sup>28</sup> Voir Mutafian, t. I, p. 221, t. II, repr. 115.

<sup>29</sup> GT, XV 24, p. 707; LOM, p. 60, 97.

<sup>30</sup> Voir Rüdtt-Collenberg IX; Mutafian, t. II, tableau 3, généalogies 77-80.

Balian d'IBelin qui avait en effet épousé une sœur du roi Hét'oum I<sup>er</sup>, Marie<sup>31</sup>. Cette union semble avoir été assez lâche: le pape Clément IV réprimanda Jean pour une liaison extra-maritale<sup>32</sup>. On trouve Marie en Cilicie en 1256, et elle y mourut en 1263<sup>33</sup>.

Le nom de ce juriste Jean d'IBelin figure en 1252 dans l'acte de mariage de Julien de Sidon, fils de son cousin germain Balian, avec une fille de Hét'oum I<sup>er</sup>, Fimi<sup>34</sup>. Ce mariage fut lui aussi un échec. En 1263 Fimi se réfugia avec ses enfants en Cilicie, où son frère Léon et son oncle l'évêque Jean lui offrirent des manuscrits enluminés, et l'année suivante le pape Urbain IV admonesta Julien, qui vivait avec une concubine; Fimi fut ensuite supérieure du couvent Notre-Dame de Tyr de Nicosie, où elle mourut en 1308 «à un âge très avancé»<sup>35</sup>. Sa petite-fille homonyme épousa un fils du maréchal Ôchin<sup>36</sup>, cousin germain du roi Hét'oum I<sup>er</sup>.

Guy, fils de Baudouin, sénéchal de Chypre et autre cousin germain de Jean d'IBelin, épousa lui aussi une fille du roi Hét'oum I<sup>er</sup>, Marie, en 1266, et ils eurent deux enfants: T'oros s'unit à une fille du seigneur héthoumide de Servantik'ar et Isabelle devint l'épouse du célèbre historien Hét'oum de Korykos, alias Hayton<sup>37</sup>. À la mort de Guy, Marie succéda à sa défunte sœur Fimi comme supérieure de Notre-Dame de Tyr, à Nicosie<sup>38</sup>. Notons aussi le mariage, en 1279, d'un cousin germain de Guy, le sénéchal Balian, avec la princesse héthoumide Alice de Lambron, sœur de la reine Kéran<sup>39</sup>.

#### *D'autres unions arméno-latines*

La diplomatie matrimoniale du royaume d'Arménie ne se réduisait pas aux Lusignan et aux IBelin. Ainsi, une importante dynastie franque possédait le fief de Toron, actuel Tibnîn, au Liban près de Tyr. Le prince Roubên, frère aîné du futur roi Léon, choisit cette alliance et s'unit en 1181 à Isabelle, fille du connétable Honfroy de Toron<sup>40</sup>. L'une de leurs

<sup>31</sup> *LOM*, p. 67, 100; **Kouymjian**, p. 688. Voir **Rüdt-Collenberg IX**, (J,3), p. 205-206.

<sup>32</sup> Voir **Mutafian**, t. I, p. 343.

<sup>33</sup> **Smbat**, p. 231, 241-242.

<sup>34</sup> *Cartulaire*, XX, p. 146 ; *LOM*, p. 92, 103, 139; **Smbat**, p. 229.

<sup>35</sup> *CM XIII*, 264, 201, p. 320, 251. Voir **Mutafian**, t. I, p. 397.

<sup>36</sup> *LOM*, p. 103.

<sup>37</sup> *LOM*, p. 99, 92, 139. Voir **Rüdt-Collenberg IX**, (S,1), (S,5), p. 157, 169.

<sup>38</sup> Voir **Mutafian**, t. I, p. 398.

<sup>39</sup> *LOM*, p. 100.

<sup>40</sup> **Smbat**, p. 193; *LOM*, p. 65-66, 91, 108, 136.

filles, Alice, épousa en secondes noces Raymond, héritier d'Antioche<sup>41</sup>, et leur fils Raymond-Rouben fut un éphémère candidat au trône d'Arménie. Sa fille Alice, qui avait formellement des droits sur l'Arménie et sur Antioche, hérita du fief de Toron<sup>42</sup>.

Parmi les dynasties mineures alliées au royaume d'Arménie, citons les Montfort, les Bouillon, les Picquigny, les Mansel<sup>43</sup>.

### *Les unions arméno-grecques*

Le voisinage des dynasties byzantines imposait également une diplomatie matrimoniale grecque. Au XII<sup>e</sup> siècle, les tout premiers princes roubénides, Constantin et T'oros I<sup>er</sup>, semblent avoir épousé des princesses grecques, et T'oros II donna en mariage une de ses filles à Isaac Doukas, arrière-petit-fils de l'empereur Comnène Jean II<sup>44</sup>. Au début du siècle suivant, dans le cadre de sa diplomatie tous azimuts, Léon I<sup>er</sup> proposa sa nièce Philippa à l'empereur grec de Nicée Théodore I<sup>er</sup> Laskaris; le mariage eut lieu vers 1213, mais pour des raisons qu'on ignore, probablement personnelles, Philippa fut vite répudiée et renvoyée en Cilicie<sup>45</sup>.

Un cas plus important se produisit avec la dynastie Paléologue. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle l'empereur Andronic II cherchait un époux pour son fils et coempereur Michel IX<sup>46</sup> (voir l'image N 5). Hét'oum II convoqua les ambassadeurs byzantins, qui repartirent avec deux sœurs du roi, «l'une pour l'empereur, l'autre pour un époux approprié»<sup>47</sup>. Elles durent se convertir et prendre des noms grecs. Théodora fut promise à Théodore Ange, sebastocrator de Thessalie, mais périt peu après avoir quitté Constantinople<sup>48</sup>. Sa sœur devint coïmpératrice sous le nom de Marie Paléologue, comme il figure sur son sceau<sup>49</sup>. Elle accueillit à Constantinople ses deux frères Hét'oum II et T'oros, et plus tard son neveu Guy de Lusignan. La mort de son époux, en 1320, fut suivie de la «guerre des deux Andronic», entre son beau-père et son fils homonymes. Marie Paléologue se fit reconnaître comme souveraine et imposa comme

<sup>41</sup> LOM, p. 136.

<sup>42</sup> LOM, p. 108. Voir **Mutafian**, t. I, p. 399-400, t. II, généalogie 81.

<sup>43</sup> Voir **Mutafian**, t. I, p. 400-405, t. II, généalogies 81, 82.

<sup>44</sup> Voir **Mutafian**, t. I, p. 66-67, 82, t. II, généalogie 31.

<sup>45</sup> **Acropolite**, 15, p. 29. Voir **Mutafian**, t. I, p. 406.

<sup>46</sup> **Pachymère**, IX 5, p. 229.

<sup>47</sup> **Grégoras**, VI, p. 193-195.

<sup>48</sup> **Pachymère**, IX 6, p. 233.

<sup>49</sup> Vienne, Kunsthistorisches Museum, Münzkabinett, 19. Voir **Mutafian**, t. I, p. 407.

héritier légitime son petit-fils Jean V qui allait bientôt naître<sup>50</sup>. Le ménologe arménien la qualifie de «très grande reine des Grecs»<sup>51</sup>.

### ***Les unions arméno-mongoles***

La diplomatie mongole des rois d'Arménie fut très active, mais ne comporta pas de volet matrimonial d'une quelconque importance. Tout au plus peut-on signaler le connétable Smbat, frère de Hét'oum I<sup>er</sup>, qui se vit offrir à Karakoroum une princesse mongole<sup>52</sup>. Il en eut au moins un fils, «Vasil surnommé T'at'ar», armé chevalier en 1264, capturé 2 ans plus tard lors de la première invasion mamelouke de la Cilicie, et décédé en 1270<sup>53</sup>.

À la fin du siècle, un autre Smbat, frère de Hét'oum II, usurpa la couronne, et pour tenter de se maintenir il se rendit en 1297 auprès du souverain mongol de Perse, Ghâzân, où il épousa une de ses parentes<sup>54</sup>.

### ***Conclusion***

De ce bref exposé on peut tirer les conclusions suivantes :

- La diplomatie matrimoniale de l'Arménie cilicienne fut particulièrement active
- Elle fut essentiellement tournée vers le Levant latin
- En règle générale, ces unions furent malheureuses du point de vue personnel, allant jusqu'à des heurts parfois violents entre époux, souvent pour cause d'incompatibilité de caractère et de vision politique
- À quelques importantes exceptions près, qu'on a mentionnées, les princesses arméniennes de ces couples mixtes n'ont pas eu une grande influence sur la politique menée par leurs époux, en particulier en direction du monde arménien

### ***Bibliographie***

L'astérisque \* désigne un ouvrage en arménien

**Acropolite** = Georges Acropolite, *Chronique*, éd. Emmanuel Bekker, Bonn, 1836.

**Cartulaire** = *Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens*, éd. et trad. Victor Langlois, Venise, 1863.

<sup>50</sup> Grégoras, IX, p. 440-441.

<sup>51</sup> Ms. n° 710 de Venise, in *Hayapatoum*, n° 361, p. 545.

<sup>52</sup> GA, VII, p. 32.

<sup>53</sup> Smbat, p. 244, 247-248, 252.

<sup>54</sup> TT, p. 268. Voir Mutafian, t. I, p. 191.

**CM XIII** = *Colophons de manuscrits arméniens, XIII<sup>e</sup> siècle\**, éd. Artachès Mat'évosian, Erevan, 1984.

**CM XIV** = *Colophons de manuscrits arméniens, XIV<sup>e</sup> siècle\**, éd. Lévon Khatchikian, Erevan, 1950.

**Dédéyan** = Gérard Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés, Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 vol., Lisbonne, 2003.

**GA** = Grégoire d'Aknèr, *Histoire des Tatares\**, éd. Norayr Bogharian, Jérusalem, 1974.

**GMO** = Maxime Goepp, Claude Mutafian et Agnès Ouzounian, « L'inscription du régent Constantin de Papèron (1241), Redécouverte, relecture, remise en contexte historique », *REA* 34 (2013), p. 243-287.

**Grégoras** = Nicéphore Grégoras, *Histoire byzantine*, éd. et trad. latine Ludwig Schopen, 3 vol., Bonn, t. I, 1829.

**GT** = Guillaume de Tyr, *Chronique*, éd. Robert Huygens, 2 vol., Turnhout, 1986.

**Hayapatoum** = Léonce Alishan, *Hayapatoum\**, t. II, Venise, 1901.

**Ibn al-Athîr** = *The Chronicle of Ibn al-Athîr for The Crusading Period from al-Kâmil fi'l-Ta'rîkh*, trad. Donald Richards, 3 vol., Aldershot, GB, t. I, 2006.

**Ibn Šaddâd** = 'Izz al-Dîn Ibn Šaddâd, *Description de la Syrie du Nord*, trad. Anne-Marie Eddé-Terrasse, Damas, 1984.

**Kouymjian** = Dickran Kouymjian (dir.), *In memoriam Haïg Berbèrian*, Lisbonne, 1986.

**Laurent** = Joseph Laurent, *Études d'histoire arménienne*, Louvain, 1971.

**LOM** = *Lignages d'Outremer*, éd. Marie-Adélaïde Nielen, Paris, 2003.

**ME** = Matthieu d'Édesse, *Chronique\** avec continuation par Grégoire le Prêtre, éd. Mambré Mélik' Adamian et Nersês Têr Mikayélian, Vagharchapat, 1898.

**Mutafian** = Claude Mutafian, *L'Arménie du Levant (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, 2 vol., Paris, 2012.

**Orderic** = Orderic Vital, *Historiæ ecclesiasticæ*, éd. et trad. anglaise Marjorie Chibnall, 6 vol., Oxford, t. VI, 1978.

**Pachymère** = Pachymère, *Relations historiques*, éd. et trad. Albert Failler et Vitalien Laurent, 5 vol., Paris, t. III, 1999.

**Rüdt-Collenberg IX** = Weyprecht Rüdt-Collenberg, «Les Ibelin aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles», *Ἐπετηρίς IX* (1977-1979), Nicosie, p. 117-248.



**Rüdt-Collenberg X** = Id., «Les Lusignan de Chypre», *Ἐπετηρίς X* (1979-1980), Nicosie, p. 85-319.

**Smbat** = *Chronique de Smbat le Connétable\**, éd. Séropé Akelian, Venise, 1956.

**Têr-Petrosian** = Lévon Têr-Petrosian, *Les Croisés et les Arméniens\**, 2 vol., Erevan, t. II, 2007 .

**TT** = *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314)*, éd. et trad. Laura Minervini, Naples, 2000.

**William of Malmesbury** = William of Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, éd. et trad. Roger Mynors, 2 vol., Oxford, t. I, 1998.

### Կլոդ Մուբաֆեան

#### Կիլիկեան Հայաստանի ամուսնական դիւանագիտութիւնը

Ծանօթ է, որ Կիլիկեան Հայաստանը գլուխ գործոց դիւանագիտութիւն մը վարեց, մանաւանդ խաչակիրներուն ու մոնղոլներուն հետ: Առաջիններուն հետ կարեւոր երես մը՝ ամուսնական կապերուն կը վերաբերի, քանի որ այդ ժամանակաշրջանին նման կապեր քաղաքական բնոյթ ունէին:

ԺՔ. դարուն գլխաւոր ֆրանք տարրը շորս կատին պետութիւններն էին. Երուսաղէմի առաջին երկու թագուհիները ու Եդեսիոյ առաջին երեք կոմսուհիները հայ իշխանուհիներ էին, ու միւս կողմէն Ռուբինեան ութ իշխաններէն՝ եօթը յոյն, կամ մանաւանդ ֆրանք իշխանուհիներու հետ ամուսնացան:

1187-ի Երուսաղէմի անկումէն յետոյ՝ ու Երրորդ խաչակրութեան իբր հետեւանք, ուշագրութիւնը դէպի Կիպրոս կղզի շեղուեցաւ: Իշխանութիւնը երկու կարեւոր տոհմերուն կը պատկանէր, Իբրլիները ու Լուսինեանները, որոնք թագ կը կրէին: Կիլիկեան Հայաստանի վրայ իշխող Հեթումեան տոհմը բազմաթիւ կապեր ստեղծեց իրենց հետ: Իբր ամենափայլուն հետեւանք՝ հայոց երկու թագաւորները Լուսինեան տոհմէն էին, ու երկրորդը՝ Լեւոն Լուսինեան, կը մնայ իբր վերջին հայոց թագաւորը:

## ՎԱԿԻՄԻՐ ԲԱՐԵՈՒԴԱՐՅԱՆ

### ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏԱՐԱՆՆԵՐԸ ԵՎ ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայաստանի անկախության վերականգնումը 9-րդ դ. վերջին և ավելի քան մեկ ու կես հարյուրամյակի խաղաղ, ստեղծագործ աշխատանքի պատմափուլում տնտեսության հետ հուժկու վերելք ապրեց նաև մշակույթը, այդ թվում ուսումնականության բնագավառը:

Ստեղծվեցին նախորդը շունեցող բարձրագույն դպրոցներ՝ վարդապետարաններ: Դրանք գիտակրթական կենտրոններ էին, որոնք ավարտելով սաները ստանում էին վարդապետական աստիճան, իսկ դա համարվում էր գրագիտության, գիտնականության բարձր տիտղոս: Ոչ միայն սովորական վարդապետները, այլ անգամ եպիսկոպոսներն էին ստանում վարդապետական աստիճան:

Բարձրագույն այդ դպրոցներում ուսուցանվել են «յոթ ազատ արվեստները» կամ գիտության յոթ ճյուղերը՝ բաժանված երկու մասի: Հասարակական գիտությունների ոլորտն ընդգրկող եռյակ բաժնում սովորում էին քերականություն, ճարտասանություն և տրամաբանություն: Ճշգրիտ գիտություններն ընդգրկող քառյակ բաժնում ուսուցանվում էր թվաբանություն, երկրաչափություն և երաժշտություն:

Վարդապետարաններում ուսման տևողությունը սահմանվում էր 7-8 տարի: Նրջանավարտը պարտավոր էր քննություններ հանձնել անցած դասընթացից: Դրանից զատ նա ավարտաճառ էր ներկայացնում, որի պաշտպանությունը կատարվում էր հրապարակավ, հատուկ հանձնաժողովի միջոցով<sup>1</sup>:

Բարձրագույն այդ դպրոցները միաժամանակ գիտական կենտրոններ էին: Ուսուցման հետ մեկտեղ այնտեղ գիտական գործունեություն էր ծավալվում: Ձեռագրեր էին ուսումնասիրում, աշխատություններ գրում, արտագրում, դասագրքեր ստեղծում, այլ խոսքով զբաղվում մատենագիտությամբ: Թարգմանում էին անտիկ հեղինակների գործերը, մեկնություններ կատարում, արտագրում, բազմացնում ու տարածում: Ձեռագրերի ստեղծման, արտագրության, դրանցով ուսուցանելու գործնական պահանջի թելադրանքով էական տեղ էր տրվում բանասիրությանը:

---

<sup>1</sup> Տես Լ. Խաչիկյան, «Գլաձորի համալսարանը և նրա սաների ավարտական ատենախոսությունները», Պետական համալսարանի գիտական աշխատությունները, հ. 23, 1946, էջ 434:

Ուսումնագիտական այդ կենտրոնները գլխավորում էին ժամանակի նշանավոր գիտնականները: Նրանք անվանվում էին վարդապետեր, ռաբունապետեր, ուսուցչապետեր, դպրապետեր:

Բագրատունյաց Հայաստանի մայրաքաղաք Անիում անվանի գիտնական, ուսուցչապետ Գրիգոր Մագիստրոսը ճեմարան էր կազմակերպել: Հայտնի է Սանահինի կրթական կենտրոնը, որտեղ դասընթացները անց են կացվել «Մագիստրոսի ճեմարան» կոչվող սրահում:

Անիի վարդապետարանը ծաղկում ապրեց 12-րդ դարում Հովհաննես Իմաստասերի շնորհիվ: Նա համակարգեց վարդապետարանի ուսումնական ծրագրերը, կազմեց հանձնարարելի գրքերի ցանկը, որը հայտնի է «Սարկավագյան մատենացանկ» անունով:

Խոր գիտելիքներ էր տալիս Կարսի վարդապետարանը: Դրա սաներից էր Գագիկ Ա. թագավորը (990-1020), որին Մատթեոս Ուռհայեցին բնութագրում է որպես հմուտ փիլիսոփա և լավագույն ճարտասան:

Նշանավոր էր Ռշտունյաց գավառի Նարեկա վանքի գիտաուսումնական կենտրոնը՝ անվանի մանկավարժ, աստվածաբան Անանիա Նարեկացու գլխավորությամբ: Այդ դպրոցի սանն էր Գրիգոր Նարեկացին:

Հաղպատի ուսումնագիտական կենտրոնը նշանավոր է եղել և գործել է ամբողջ երեք հարյուրամյակ՝ 11-13-րդ դարերում: Այնտեղ կատարվում էին մատենագրական-գիտական բեղուն աշխատանքներ: Հաղպատում ծանրակշիռ ավանդ ունի մեծանուն գիտնական Հովհաննես Իմաստասերը (Հովհաննես Սարկավագը), որն իր մտավոր գործունեությամբ այդ կենտրոնը զարգացման գագաթնակետին հասցրեց: Գարեգին Հովսեփյանը գտնում է, որ Հաղպատում ստեղծագործական այնպիսի կյանք կար, ուսուցիչների և աշակերտների այնպիսի բազմություն, ուր պետք է որ ծաղկեր նաև գրչության արվեստը<sup>2</sup>:

12-13-րդ դարերում արգասավոր էր Նոր Գետիկի կամ Գոշավանքի վարդապետարանը: Այդ կենտրոնի ուսուցչապետ Մխիթար Գոշի համբավը տարածված էր և շատ շատերն էին գալիս նրա մոտ ուսանելու: Ուսումնարանի սան, նշանավոր պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին վկայում է այդ մասին: Նա գրում է. «Բազումք էին, որ աշխատեցան ի նմանէ վարդապետական բանին, քանզի համբաւ իմաստութեան նորա հռչակեցաւ ընդ ամենայն տեղիս»<sup>3</sup>: Նրա աշակերտներից շատերը այլ վայրերում դպրոցներ բացեցին և շարունակեցին մտավոր գործունեությունը:

<sup>2</sup> Գ. Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի ու մշակույթի պատմության, պր. Ե, Երուսաղեմ, 1935, էջ 68-70:

<sup>3</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 217:

Գիտակրթական մարզի բարեփոխումներն ու առաջընթացը նույն ձևով իրականանում էր նաև Կիլիկիայում:

Կիլիկիայի հայկական պետության մայրաքաղաք Սիսը մտավոր նշանավոր կենտրոն էր: Այնտեղ հիմնվել էր բարձրագույն դպրոց-համալսարան, ուր հրավիրվել էր Հովհաննես Երզնկացին (Պլուզ) և կարգում էր քերականություն: Սսի վարդապետարանում մեծ էր նշանավոր փիլիսոփա Վահրամ Բաբունու գիտամանկավարժական վաստակը: Լեոն Ա Մեծագործը, նրա գործը շարունակող Հեթում Ա թագավորը հոգ էին տանում գիտաուսումնական այս կենտրոնի նկատմամբ<sup>4</sup>:

Հոռոմկա սահմանային բերդ-ամրոցում, երբ այն դարձավ հայրապետական աթոռանիստ, ստեղծվում է Դպրեվանք, ուր ուսումնամանկավարժական բեղմնավոր աշխատանք էին կատարում Գրիգոր Գ Պահլավունի Փոքր Վկայասեր հայրապետը և նրան փոխարինող Ներսես Շնորհալին: Կարճ ժամանակում նրանք Դպրեվանքը դարձնում են գիր ու գրականության նշանավոր կենտրոն<sup>5</sup>:

Ուսումնաբերաժշտական գրչության նշանավոր կենտրոն էր Դրազարկը: Մանրանկարչության նշանավոր դեմքերից Սարգիս Պիծակը Դրազարկի սանն էր: Այս մտավոր կենտրոնն աչքի էր ընկնում երաժշտական կրթության և լեզուների ուսուցման բարձր մակարդակով: «Այս ամենը ցոյց կուտան, - գրում է Ա. Ալպոյաճյանը, - թէ Դրազարկի վանքը պարզ մենաստան մը չէր, այլ ուսումնարան մը, որ փայլած է ԺԲ դարէն մինչև ԺԳ դարուն կէսերը»<sup>6</sup>:

Սկեռայի վանքում գործել է նշանավոր ուսումնարան, ուր ուսուցիչների և աշակերտների մի ամբողջ խումբ Ներսես Լամբրոնացու գլխավորությամբ մատենագիտական լուրջ աշխատանքներ էին կատարում<sup>7</sup>:

Կիլիկիայի Աև լեռան Պահլավունի, Արեգի, Ուլինի, Մարաշի, Ընկուզուտի, Շաքիրի և մյուս վարդապետարանները մեծ համբավ ունեին: Իրենց գիտելիքները հարստացնելու, խորացնելու նպատակով Հայաստանից մասնագետները մեկնում էին Կիլիկիայի գիտական կենտրոններ, ինչպես վարվեց Մխիթար Գոշը:

Միջնադարյան Հայաստանի բարձրագույն դպրոցների մեջ նշանավոր է հատկապես Գլաձորի համալսարանը: Այն հիմնադրվել է 1282 թ. Վարդան Արևելցու սան Ներսես Մշեցու կողմից: Նա մշակում է ուսման ծրագիրը, հավաքագրում խոստումնալից աշակերտներ, կենտրոնն ապահովում լավ դասախոսներով: Մշեցին իր սաներից Եսայի Նչեցուն ձեռնադրում է վարդապետ: Իր մահից հետո (1284 թ.) Նչեցին դառնում է ուսուցչապետ և երկար տասնամյակ-

<sup>4</sup> Տե՛ս Լ. Խաչերյան, Հայագիր դպրության ուսումնասիրության կենտրոնները, դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ձեռնարանները, ակադեմիաները և համալսարանները միջնադարյան Հայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI դդ.), Լիզպոն, 1998, էջ 449:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 295-298:

<sup>6</sup> Ա. Ալպոյաճյան, Պատմություն հայ դպրոցի, հ. Ա, Գահիրե, 1946, էջ 209:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 208-210:

ների ընթացքում ձեռք բերում վիթխարի հաջողություններ: Գլաձորի համալսարանի հոշակը տարածվում է ամբողջ Հայաստանում: Փամանակակիցները նրան «Երկրորդ Աթենք» են համարել: Գլաձորի ուսումնագիտական կենտրոնը ժամանակակիցներն ու հայագետները համարել են համալսարան:

«Յոթ ազատ արվեստների» ուսուցումը կատարվում էր պատշաճ մակարդակով:

Եռյակ ուսուցման առաջին անհրաժեշտ առարկան քերականությունն էր: Այդ առարկայով գիտելիք էր հաղորդվում ոչ միայն լեզվի առանձնահատկությունների, օրինաչափությունների, այլ նաև գրականության տեսության, արվեստի իմաստասիրության, ճարտասանության, երաժշտության վերաբերյալ: Այդ պատճառով էլ քերականությունը որպես ուսումնական հիմնական առարկա դրված է եղել ինչպես եվրոպական, այնպես էլ Հայաստանի միջնադարյան համալսարանների ուսուցման ծրագրերի հիմքում: Գլաձորի համալսարանում որոշակի չափով առաջ մղվեց քերականական միտքը: Նրա սաներից շատերը դպրոցներ հիմնեցին իրենց ծննդավայրերում և շարունակեցին ու խորացրին Գլաձորի ավանդները<sup>8</sup>: Այս առարկան ուսուցանվում էր հիմնականում Եսայի Նչեցու «Վերլուծություն քերականութեան» աշխատությամբ:

Գ. Հովսեփյանը ծանրակշիռ աշխատություն է համարում Եզեկիելի մեկնությունը, որը նա գրել է Ստ. Օրբեյանի պատվերով: Նչեցու այդ գործը նշանավոր է առատ աղբյուրների օգտագործմամբ:

Եռյակ ուսուցման երկրորդ առարկան ճարտասանությունը կամ հոետորությունն էր: Այն գիտելիքներ էր տալիս նաև գրական ստեղծագործության, ոճաբանության, գեղագիտության վերաբերյալ: Այդ առարկան սովորեցնում էր ճառ, քարոզ, պաշտոնական ուղերձներ, նամակներ գրելու արվեստը: Ճարտասանությունը պատշաճ էր մատուցվում հենց նրանով, որ Մովսես Խորենացուն վերագրվող «Գիրք Պիտոյից»-ը քանիցս ընդօրինակվել է Գլաձորի համալսարանում: Ճարտասանությունը ոչ միայն պերճախոսության, այլև համոզելու արվեստ էր: Այդ պատճառով պահանջվում էր, որ ճարտասանը մեծ պատրաստություն, լայն մտահորիզոն ունեցող անձնավորություն լիներ: Նույն եղանակով ու խորությամբ ուսուցանվում էին եռյակ ու քառյակ ծրագրերի մյուս առարկաները:

Պոռոյանների և մյուս իշխանական տների նկատմամբ մոնղոլական պետության հալածական նոր քաղաքականության հետևանքով փակվում է Գլաձորի համալսարանը 1338 թ. Եսայի Նչեցու մահից հետո:

Գլաձորի ուսումնագիտական ուժերը իրենց գործունեությունը շարունակում են Վայոց Ձորի Հերմոնի վանքում, որտեղ համալսարանի ռաբունապետ է

<sup>8</sup> Տե՛ս Ս. Արևշատյան, Ա. Մաթևոսյան, Գլաձորի համալսարանը միջնադարյան Հայաստանի լուսավորության կենտրոն, Եր., 1984, էջ 29:

կարգվում Հովհան Որոտնեցին: Ապա նա իր ուսումնակրթական գործունեությունը շարունակում է Տաթևում և Որոտնավանքում մինչ 14-րդ դարի 80-ական թվականների վերջերը: Նրան փոխարինում է Գրիգոր Տաթևացին: Վերջինս մատենագիտական, ուսումնամանկավարժական, հասարակական լայն գործունեություն է ծավալում: Նա 1409 թ. վարդապետական աստիճան է տալիս իր 10 սաներին, որոնք Տաթևի համալսարանի վերջին շրջանավարտներն էին:

Տաթևացու երկու աշակերտները Թովմա Մեծոփեցին և Հովհաննես Հերմոնեցին կատարեցին իրենց ուսուցչի ցանկությունը՝ ամենայն հայտնի կաթողիկոսությունը վերահաստատեցին իր օրինական տեղում՝ Վաղարշապատի Ս. Էջմիածնի վանքում<sup>9</sup>:

Անշուշտ Հայաստանի բազմաքանակ բարձրագույն դպրոցները բոլորը չէ, որ Գլաձորի կամ Տաթևի համալսարանների մակարդակին էին հասել և նույն ծավալով ու խորություններ կարող էին կազմակերպել «յոթ ազատ արվեստների» ուսուցումը: Այդուհանդերձ, թեկուզ թերի ծրագրով նրանք բարձրագույն դպրոցների կարգավիճակով էին կազմակերպում ուսումնագիտական աշխատանքները:

Կիրիկիայի հայկական պետությունից գոյությունը մեծ պատվար էր Հայաստանի մտավոր կյանքի պահպանման ու զարգացման համար: Սերտ համագործակցություն գոյություն ունեւր մշակույթի բոլոր բնագավառներում այդ թվում գիտակրթական ոլորտում: Հայրենի երկրում ստեղծագործական աշխատանքի դժվարությունների կամ անհնարին լինելու պարագայում նվիրյալներն անցնում էին Կիրիկիա, այնտեղ ապաստան ու նպաստավոր պայմաններ գտնում:

Հայաստանի բարձրագույն դպրոցների մասին լրիվ ու ամբողջական պատկերացում ունենալու համար անհրաժեշտ է թեկուզ որոշ զուգահեռներ անցկացնել Եվրոպայի ուսումնական հաստատությունների հետ: Ինչպես Եվրոպայում, այնպես էլ Հայաստանում բարձրագույն դպրոցները ծնունդ են առնում հասարակության հասունացման, զարգացման որոշակի աստիճանում զարգացած միջնադարում: Այդ դարաշրջանում երկու դեպքում էլ կրթության ոլորտում զորեղանում է աշխարհականացման միտումը: Եվրոպական երկրների նման Հայաստանում ևս ուսման գործընթացի հիմքում ընկած էին «յոթ ազատ արվեստները»: Ինչպես այնտեղ, այնպես էլ Հայաստանում, մեծ նշանակություն էր տրվում անտիկ հեղինակների երկերի մեկնաբանմանն ու օգտագործմանը: Ինչպես Եվրոպայում, այնպես էլ Հայաստանում բարձրագույն դպրոցներում դասախոսում, ստեղծագործական աշխատանք էին կատարում երկրի նշանավոր գիտնականները:

Ուրիշ խոսքով Հայաստանում կրթությունն առաջադիմում էր եվրոպական երկրների ուսումնական գործընթացին համահունչ:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 51:

Եվրոպական երկրների համեմատությամբ կար մի էական տարբերություն: Այնտեղ կրթական կենտրոններն առաջանում էին երկրի խաղաղ պայմաններում, պետության օգնությամբ ու հովանավորությամբ: Հայաստանի հարևան Բյուզանդիայում 10-րդ դարի բարձրագույն հաստատություններից մեկում կայսրը դասախոսներին աշխատավարձ էր վճարում, իսկ ուսանողներին նյութական օգնություն ցույց տալիս<sup>10</sup>: Կոստանդնուպոլսի 11-րդ դարի համալսարանի իրավունքի ու փրկիսոփայության դպրոցների տնօրենները բարձր աշխատավարձ էին ստանում և իրենց պաշտոնը վարում ցմահ<sup>11</sup>:

Հայաստանում իրավիճակը միանգամայն այլ էր: Բազրատունյաց պետության անկումից, 11-րդ դարի կեսերից սկսած երկրում իշխում էին սելջուկ-թուրքերը և մոնղոլները, որոնք անխնա ավերածությունների էին ենթարկում երկիրը այդ թվում և կրթական կենտրոնները: Հայաստանում բարձրագույն դպրոցները հիմնականում ստեղծվեցին ու գոյատևեցին հենց դժվարին այդ ժամանակաշրջանում՝ 12-13-րդ դարերում: Ուսումնական գործը կազմակերպվում էր դժվարին ու ծանր պայմաններում, անապահով վիճակում: Ձեռագրերից մեկի հիշատակարանում կարդում ենք.

«Ես Մխիթար գրիչ սորա  
Թուղթս անկոկ ու գրիչ չկա  
Եւուրքս ցուրտ ու պարզկայ  
Ջարդարինս բարձ ու կրակ չկայ  
Դոներս չոր ու սպաս չկայ,  
Եւ այս Գլաձորն ով գիտենայ  
Ես յոյժ նեղած ու ճար չկայ  
Գիրքս յերկար ու եզր չկայ  
Եւ ես պանդուխտ ու վեղար չկայ»<sup>12</sup>:

Նման դժնդակ պայմաններում վարդապետարանների ստեղծումն ու ամեն տեսակ դժվարությունները հաղթահարելու գնով դրանց ստեղծագործական գոյատևումը բարձր արժեքի մասնակարիք ունի.

«Սովորական կարծիք է, - գրում է մեծանուն գիտնական Ն. Ադոնցը, - որ Բազրատունյաց անկումից հետո հայ կյանքը գահավիժում է և մտնում իր խավար շրջան, գրեթե կանգ է առնում դարեր շարունակ կաշկանդված իր գործունեության մեջ՝ շնորհիվ իր շուրջը բռնացող օտարոտի կարգերին: Սակայն հակառակ այդ ծանր կացության, որ ստեղծվել էր Հայաստանում և ամբողջ Առաջավոր Ասիայում հեռու են խուժած նոր ու բարբարոս ժողովուրդների հեղեղումով, անուրանալի է, որ հայ կյանքը չի մահացել: Հայ հեզ աշխատասիրու-

<sup>10</sup> Տե՛ս *Культура Византии (вторая половина VII-XII вв.)*, Москва, 1989, с. 394-395:

<sup>11</sup> Տե՛ս **А. Т. Каждан**, *Византийская культура*, Москва, 1968, с. 65:

<sup>12</sup> **Վ. Ալիշան**, *Սրտական, Վեներիկ*, 1893, էջ 135:

թյունը, շինարար ոգին և արթուն միտքը շարունակել են փայլվիլել զանազան կենտրոններում, ինչպես մշտավառ ճրագներ, և հավետ կենսունակության ապացույցներ տվել քաղաքակրթական նորանոր ճիգերով ու ստեղծագործություններով»<sup>13</sup> :

Հայաստանում կրթության ոլորտում կատարվող առաջադիմությունը ընթանում էր ամբողջ երկիրը համակած մշակութային ընդհանուր վերելքի պայմաններում: Այդ ակնառու վկայություն է լուսավորության նկատմամբ անվերապահ մեծ ձգտում ունենալու: Գիտակրթական առաջընթացն իրականանում էր ժողովրդի բոլոր շերտերի և ամեն մի դժվարության դիմակայող նրա նվիրյալ զավակների անձնագործ ջանքերով: Համընդհանուր այդ ջանքերի շնորհիվ շեշտվում, ամրապնդվում էր ազգայինը, ամուր հող ստեղծվում ձուլվելու վտանգին ընդդիմանալու: Լայն տարածում գտած գիտաուսումնական կենտրոնները՝ վարդապետարանները, կարևոր գործոն էին նախնիներից հաջորդ սերունդներին ավանդված ժառանգության վրա հենվելու, ազգային ոգին, ազգային ինքնությունը պահպանելու գործում:

### Vladimir Barkhudaryan

#### The Medieval Clerical Colleges and National Identity

A number of clerical colleges were established in numerous cities and monasteries of Armenia and Cilicia. More prominent among them was the college of Gladzor, which has been called a university and was considered as “second Athens”.

The clerical colleges were very important. A cultural prosperity occurred along with the economy's, including the educational sphere, when the independence of Armenia was restored in the year 885. There were established high schools, clerical colleges, where “seven free arts” were taught. Besides being teaching places the clerical colleges were also scientific-creative centers that were headed by the well-known scientists of the time.

<sup>13</sup> Գ. Կաթողիկոս Հովսեփյան, *Խաղբակյանք կամ Պոռշյանք հայոց պատմության մեջ*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1969, էջ 462:





## ԹԵՈ ՄԱԱՐՏԸՆ ՎԱՆ ԼԻՆՏ

### ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հաջորդ մի քանի էջով կցանկանայի ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել մի թեմայի վրա, որ կարող է անսպասելի թվալ: Զբաղվելով Գրիգոր Մագիստրոսի թողած գրական ժառանգությամբ, ինձ հետաքրքրեց նրա կարծիքը վաղ շրջանի պատմագրության մասին: Ի՞նչ է Գրիգոր Պահլավունին ասում դրա մասին, ո՞ւմ գործերի հետ է ծանոթ եղել, որո՞նք էին դրանց անդրադառնալու հանգամանքները:

Մի շարժառիթ ևս կար, որ դրդեց փորձել անցյալի աչքերով նայելու ավելի վաղ անցյալին: Դա այն փաստն է, որ անցյալը շարունակ կարծես թե փոխվում է: Մենք բոլորս էլ որոշ չափով միշտ մեր անցյալը կառուցում, ստեղծում ենք: Այն սերնդե սերունդ տարբեր տեսք ունի: Ի՞նչ ենք հիշում, կամ համարում ենք հիշատակի արժանի այն անցած ժամանակների իրողություններից: Ի՞նչպես են այդ հիշողությունները ձևավորված և կազմակերպված: Ի՞նչն է պատահական, երկրորդական, և ի՞նչն է էական, սահմանեցնող նշանակություն ունենում: Եվ սա ոչ միայն առանձին անձնավորության, այլ նաև հասարակության, ժողովրդի, ազգի համար: Վերջին այդ եզրերն իրենք էլ կարող են նման ընտրության արդյունք հանդիսանալ:

Մի օրինակ բերեմ, որը բոլորին քաջ հայտնի է: Եղիշեն իր Վարդանի կամ Հայոց պատերազմի պատմության մեջ ասում է, թե հայերը Քրիստոնեությունը պաշտպանում էին զրադաշտական Մասանյանների դեմ, որպես իրենց հայրենի օրենքը: Սակայն պետք է նկատի ունենալ, որ հինգերորդ դարի կեսին Քրիստոնեությունը դեռ բավականաչափ նոր կրոն էր, և այն նախարարները, ովքեր Մասանյանների կողմն էին ընտրել, որոշ արդարությամբ կարող էին հաստատել, որ հայրենի օրենքը հենց զրադաշտականությունն է, որպես իրենց Պարթև նախնիների կրոնը: Եղիշե վարդապետի տեսակետից այն փաստը, որ Վարդան Մամիկոնյանի ժամանակ քրիստոնեությունն արդեն մեկուկես դար հաստատված էր եղել, շատ ավելի կարևոր էր, քան այն որ զրադաշտականությունը Հայոց հին կրոնն էր եղել:

Թվում է, հետաքրքրական կլինի փորձել հասկանալ, թե ինչպես է մոտենում անցյալին Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին: Մագիստրոսը շատ յուրահատուկ անձնավորություն է հայոց պատմության մեջ: Իր ժամանակի ամե-

նագիտուն, բազմակողմանի գիտելիքների տեր մի անձ է նա եղել<sup>1</sup>: Ավելին, նա արժանի է հատուկ ուշադրության, քանի որ եկեղեցական չի եղել: Պակաս կարևոր չէ նրա կարծիքներին ծանոթանալը նաև այն պատճառով, որ նա ամենաազդեցիկ կաթողիկոսների տոհմի նախահայրն է: Սկսած իր որդուց, Վահրամից, այսինքն Գրիգոր Բ Վկայասերից (1065-1105), Պահլավունիները փաստորեն եղել են կաթողիկոս-թագավորներ, մինչև իշխան Լևոն II թագադրումը որպես Լևոն I (հայոց) թագավոր:

Գրիգոր Մագիստրոսն իհարկե չէր կարող իմանալ, որ Պահլավունիների տոհմն այդքան կարևոր դեր էր խաղալու ապագայում, չնայած չեմ կարծում, որ դա նրան զարմացներ: Ինքը միշտ բարձր պաշտոններ էր գրավել, ոչ միայն Բագրատունյաց Հայաստանում, այլ նաև Բյուզանդական կայսրության մեջ: Իր ռազմական, քաղաքական և ընդհանրապես ղեկավարմանն առնչվող փորձի հետ միասին, նա ճանաչված էր նաև որպես աստվածաբան: Կարելի է ասել, որ այդ շափազանց ընդունակ անձնավորությունն իր մեջ զուգակցում էր և՛ աշխարհիկ մարդու, և՛ աստվածաբանի, որը կրոնավորների մտերիմ ընկերն էր: Նրա աշակերտների թվում կային եպիսկոպոսներ, և նույնիսկ ապագա մի կաթողիկոս:

Մագիստրոսի երկերում վաղ շրջանի պատմագրությունը ներկայացված է երկու երկերով՝ Ագաթանգեղոսի Պատմությամբ և Մովսես Խորենացու Հայոց պատմությամբ<sup>2</sup>: Գիտնականների տեսանկյունից է կախված, Խորենացուն վաղ շրջանի պատմագիր համարել, թե ոչ: Այսօր ես այդ հարցը չեմ շոշափում, քանի որ Մագիստրոսի աշխարհայացքի համար այն էական չէ: Նա Խորենացուն ընդունում է որպես հայոց անցյալին վերաբերող հարցերում մի հեղինակություն: Բացի նշված երկու պատմական երկից, Մագիստրոսը դիմում է առասպելներին՝ որպես անցյալի ճանաչման կարևոր միջոցի: Այժմ անդրադառնանք Խորենացուն և առասպելներին, իսկ Ագաթանգեղոսին կանդրադառնանք մեկ այլ առիթով:

Մագիստրոսն իր թղթերում Մովսես Խորենացուն մի քանի անգամ է հիշատակում, ուստի հաստատ է, որ նրա Պատմությամբ ծանոթ է<sup>3</sup>: Ավելին, ինչպես կտեսնենք, նրա պատմության փիլիսոփայությունը շատ մոտ է Խորե-

<sup>1</sup> Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքի և ստեղծագործության մասին, տ. Langlois 1869, Կոստանեանց 1909, Leroy 1935, Խաչերեան 1987, Sanjian 1993, Մխիթարյան 2001, Terian 2012, Մուրադեան 2012, Մուրադյան 2014, van Lint 2010, 2012, և 2014:

<sup>2</sup> Կոստանեանց 1910, 318-324, Terian 2012, 57-58 (տողեր 922-966), 84-87 (ժամոթագրություններ) and 113 (բնագիր): Արձագանքներ կան նաև Կորինի Վարդ Մաշտոցի-ից, բայց Մագիստրոսի հաղորդած տեղեկությունները կարող են կաղած լինեն Ագաթանգեղոսի և Խորենացու երկերից:

<sup>3</sup> Մ21.44, էջ 272 և ծան. 2 (Կ2), Մ24.51, էջ 284 (Կ19); Մ27.27, էջ 296 և ծան. 2 (Կ18), Մ46.5, էջ 322 (Կ7)՝ Գետադարձի ախորի ժամանակ գրված մխիթարական նամակ է: Մ53.2, էջ 332 (Կ32).

նացու տեսակետներին: Օրինակները բերելու եմ Մուրադյանի նոր՝ Մառե-նագիրք Հայոց-ի տասնվեցերորդ հատորում լույս ընծայած հրատարակություն-նից<sup>4</sup>: Մուրադյանի հրատարակության կազմակերպչական սկզբունքները տար-բերվում են Կոստանյանցի կիրառածներին: Կոստանյանցի մոտ առաջին ինը նամակները ուղղված են Պետրոս Գետադարձ Կաթողիկոսին (1019-1058)<sup>5</sup>: Մուրադյանի քսանմեկերորդ նամակը (Կ2) այն նամակն է, որտեղ Մագիստրոսը խնդրում է, որ Գետադարձն իրեն ուղարկի Անանիա Շիրակացու Քննիկոս-ի ձեռագիրը, որը՝ չկարգացված և շուտամնասիրված, գտնվում է կաթողիկոսա-րանի գրադարանում: Այստեղ երեք հանգամանք են կարևոր համարում: Նախ, Մագիստրոսը կրկնում է Խորենացու Պատմության սկզբում արտահայտված այն դժգոհությունը, որ հայերը չեն սիրում ուսումը, ոչ էլ արժանի փաստեր գրավոր ձևով պահպանելը, և ընդհանրապես գրքեր չեն սիրում: Երկրորդն այն է, որ նա միևնույն ժամանակ կրկնում է Անանիա Շիրակացու ասածը, որը գտնվում ենք նրա ինքնակենսագրական արձակում: Երրորդ տարրը, որն էական է Մագիստրոսի դիրքորոշման նշանակությունը ընկալելու համար, այն փաստն է, որ Գրիգորը մի նախարար է, աշխարհական, մեծ տոհմի ժառան-գորդ, և նույն ժամանակ սիրում է ուսումը, որն ավելի շուտ նախատեսված էր կրոնականների համար: Մագիստրոսի տոհմը ծագում էր Արշակունիներից, Գրիգոր Լուսավորչի տոհմից և Մամիկոնեաններից<sup>6</sup>: Հետևաբար Գրիգորն իր մեջ միավորում է միջնադարյան Հայաստանում գոյություն ունեցած երկու տարբեր ասպարեզներ՝ եկեղեցականը և աշխարհականը:

Մեջբերում եմ բավական երկար մի հատված՝

«43. Եւ արդ քանզի սակս մատենին Անանիայի եղեւ յիշատակ իմաստա-սիրելոյս մեզ, բեր ոչինչ խրթին եւ անյայտարար. կամիմք զհայցուած մեր ծանուցանել մերոյ լուսավորչիդ: 44. Ի բազմաց անփոյթ եղելոյ այսպիսի գոր-ծառնութիւնք եւ հանդէսք, որ ոչ երբէք ի ստադին<sup>7</sup> վարժելոց գրամարտկոսաց և քերդողաց հնացեալ, ի մոռացումն այսպիսոյ մատենի ոչ միայն եղեւ ան-կանել, այլ եւ բազմաց, որպէս ի մերոյն Մովսիսէ ուսեալ, գտեալ գտաք, եւ յայդմ մատենի մակագրութեան վերծանեմք: 45. Քանզի Արամեան սերի հպար-տութիւն եւ անամոք բնութիւն եւ խստապարանոց բարս ոչ ստորակայի յայ-սոսիկ կրթութիւնս յարատեական հաւանեալ, կամ եթէ ոչ փոյթ, որք պետակա-

<sup>4</sup> Կոստանեանց 1910 զիբը երկար ժամանակ մեր հիմնական աղբյուրն է եղել Մագիստրոսի նամակների համար: Մեր հղումները երբեմն ներառում են Կոստանեանցի հրատարակությունը:

<sup>5</sup> Մուրադյանի հրատարակության հետևյալ թվեր են՝ Մ7, Մ21, Մ19, Մ20, Մ25, Մ70, Մ46, Մ58, Մ3:

<sup>6</sup> Teryan 2012, 11 և ծան. 24: Իր ծագումն անշուշտ կարևոր էր Մագիստրոսի համար, սակայն արդի գիտնականները միշտ չեն ընդունում նրա ծննդաբանությունը:

<sup>7</sup> Կ՝ ստագին:

նին հասին բախտի, մեծարու լինել եւ խուզել զխոհեմական արհեստս ի զարդ քարգոնոսական ապարանին, որպէս մեծ Փտլոմէոսն այն եւ որք այլք այդպիսիք: 46. Եւ զի բազում աշխատութեամբ խոնջեալ եւ տագնապեալ, մինչ տակաւին յիմում անտիականն ելով տիս, հազիւ հազ մակացու այսմ եղեալ, սուղ ինչ էակացն հասեալ, ըստ որումն են յարաբացուց եւ քաղդէացուց եւ յունաց, ոչ դանդաղեցայ քննութեամբ զփորձ առնուլ»<sup>8</sup>:

Գրիգոր Պահլաւունու քսանյոթերորդ նամակը (1042-1044 թթ-ի ժամանակաշրջանում), ուղղված է Սարգիս վարդապետին, գրված այն ժամանակ, երբ Գրիգորը Անիում հալածվում էր Գագիկ թագաւորի կողմից<sup>9</sup>: Գրիգորն իրեն համեմատում է Գրիգոր Լուսաւորչի հետ, երբ վերջինս հալածանքների էր ենթարկված Տրդատ թագաւորի կողմից: Գրիգորը բացատրում է, որ Աստուածաշնչից կարող էր բերել նաև ժողովողի և Երեմիայի օրինակները, սակայն նախընտրում է «մերոյն» Գրիգոր Լուսաւորչին հիշեցնել, և բոլոր այն մարդկանց ովքեր նման վիճակում էին եղել: Ամփոփելով հետևյալն է ասում Գրիգորը՝

«Եւ արդ բաւական են այսոքիկ: 27. Թէեւ ի վախճան ժամանակի հասեալ հանդիպեցաք, ըստ մարգարէութեանն Դանիէլի, եւ կամ ըստ մերոյն տեսլեանն Իսահակայ սրբոյ եւ քահանայապետի, կամ ըստ սրբազանին Մովսէսի յիւրում սքանչելի տախտակի մարգարէական տառի, զողբս ի վերայ Հայաստանեայցս առնելով, սակայն ըստ իմում կարի ոչ անտեղի տեսի սուղ ինչ ցանկակարկատ լինել, քանզի զայսոսիկ որ խրամատենն, քանզի «ոք քակէ զցանկ հայրենի, աւճ հարցէ զնա» ըստ աստուածայնոյն մարգարէութեան տեսողի»:<sup>10</sup>

Բագրատունյաց թագավորութեան ծայրահեղ վիճակը Գրիգորին հիշեցնում է աղետալի մարգարէությունները, դրանց մեջ նաև Սահակ Պարթևինը, որ գտնում ենք ներմուծված Դազար Փարպեցու Հայոց պատմության մեջ: Այն ավելի ուշ ժամանակի աշխատանք է, բայց պարզ է, որ հորինվել էր Գրիգորի օրերից առաջ: Մեջբերած հատվածը կարևոր է նաև նրանով, որ Գրիգորն իր ժամանակը «վախճան ժամանակ» է անվանում և համեմատում այն Մովսէս Խորենացու վերջին ողբի հետ, որպես պատշաճ մի համեմատություն:

Ողբագին եղանակով է գրված նաև քսանչորսերորդ նամակը, որը նույնպես ուղղված է Սարգիս վարդապետին<sup>11</sup>: Այստեղ գտնում ենք Գրիգորի ողբն իր ժողովողի կորսված մեծութեան մասին: Գրիգորը տալիս է Երվանդունի և Արշակունի թագավորների անունները, հավանաբար Գագիկ թագավորին նրանց հետ համեմատելու համար:

<sup>8</sup> Մ21.43-46, էջ 271-272; Կ2, էջ 9:

<sup>9</sup> Մ27, էջ 294-298; Կ18:

<sup>10</sup> Մ27.26-27, էջ 296-297; Կ18, էջ 55:

<sup>11</sup> Մ24, էջ 278-284; Կ19, էջ 57-64:

Բերենք մի քանի օրինակներ ողբի ոճով Գրիգորի գրած այդ նամակի մի հատվածից՝

«Մ'ւր թորգոմեան թեակոխութիւն, ո՛ւր հայկեան հանդէս եւ հիացուցանելի գործառնութիւն, ո՛ւր Արամեան արմատ եւ մեծութիւն...

ո՛ւր Արամ Արամեան նահապետն, ո՛ւր Արայն գեղեցիկ, Արարատեան կերտացօղ»<sup>12</sup> :

Գրիգոր Մագիստրոսը հաճախ պարսկական անուններ և ուրիշ տարրեր է մեջբերում առանց բացասական դիտողությունների: Այդ առումով նա տարբերվում է հորենացուց: Նրա հետ Գրիգորը համամիտ է հունական ուսման և առասպելների հանդեպ ունեցած սիրո հարցում:

Նրա պատմության փրիխտոփայտությունը մոտ է հորենացուն՝ Գրիգորի համար Քրիստոնեության ընդունումը ոչ այնքան որոշիչ պահ է եղել հայոց երկարատև պատմության մեջ, չնայած ինքը Հայոց եկեղեցու հավատարիմ մի զավակ է: Նրա համար շափազանց կարևոր է մեծամեծ տոհմերի շարունակականությունը, և դրանց ներկայացուցիչների ցուցաբերած արիությունը: Այդ մոտեցումը կիսում է նա նաև Թովմա Արծրունու հետ: Դրա մի օրինակը հետևյալն է՝

«Թէպէտև զկնի կցորդաբար ի մեզ տողանի սեր և նահապետութիւն և թէպէտև ոմանց անարի և անզօր գոլ, սակայն տիրապետեալ տանս Թորգոմեան, պահելով զաթոռն»<sup>13</sup> :

Բաց թողնելով այն սերունդները, որոնք ծառայության մեջ են ապրել, ինքը հիշատակում է իր տոհմը, Պարթև Արշակունիների մասին ասում է՝

«Մ'ւր մերն Տրդատ, Խոսրով, Տիրան և Տրգրան, Արշակ, Վարազդատ, Արշակ և վերջին Վաղարշակ»<sup>14</sup> :

Խորենացու նման նա հիշատակում է նաև Վահագնի ծնունդի հեթանոսական երգը, մեջբերելով այն որպես հին օրերի առավելություններից մեկը, ասելով՝

«ուր Վահագն որ և Երկնէր երկիր, և որ զկնի առասպելին առումն»<sup>15</sup> :

Հասնելով իր ժամանակին, նա չի թաքցնում իր դառնությունը՝

«Եւ մերոյս հաւ ի հիացման եկեալ հրացեալ խորհրդով հաւանիմ ինձ միայն հնարս զհարկաւորն հատուցանել զհարցն իմ սահման. զի թերևս զերծեալ ի ծորեալ և ի դառն կենցաղոյս, որ իբրու զանկենցաղս վարիմք: 35. Քանզի զի՞նչ աւգուտ մեզ երկարութիւն ամաց, եւ մեծագոյն բարկութիւնս եւ զտառապանս կրել եւ տեսանել եւ ի վերայ յոքունց առնուլ ողբս եւ զնոցայն ցաւակցել: 36. Վասն զի իմ է բոլորիցն բեկումն [...]»<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Մ24.29, էջ 280; Կ19, էջ 59-60:

<sup>13</sup> Մ24.32, էջ 282; Կ19, էջ 61:

<sup>14</sup> Մ24.31, էջ 282; Կ19, էջ 61:

<sup>15</sup> Մ24.28, էջ 280բ և ծան. 20; Կ19, էջ 61:

<sup>16</sup> Մ24.34-36 էջ 282; Կ19, էջ 61:

Կոստանյանցն ուշադրություն է դարձրել Մագիստրոսի օգտագործած հավանաբար ժողովրդական աղբյուրների վրա: Գրիգոր Պահլավունին որոշ տեղեկություններ ունի հիշատակած անձանց մասին, ովքեր բացակայում են Խորենացու մոտ<sup>17</sup>: Շատ հավանաբար Մագիստրոսը գրանք վերցրել է իր ժամանակին դեռ պատմվող առասպելներից: Ուշադրության արժանի է այդ առասպելների արժեքի մասին Մագիստրոսի նամակներում արտահայտված կարծիքները: Մագիստրոսը առասպելական նյութը խառնում է Խորենացուց իր վերցրած տեղեկություններին: Այդ տեղեկությունները Խորենացին իր հերթին հաճախ հին վիպասանություններից և առասպելներից էր վերցրել: Մագիստրոսն այդ երկու տիպի աղբյուրները կարծես նույն լրջությամբ է ընդունում որպես անցյալի մասին արժանի և վստահելի տեղեկություններ: Եթե դա հիշենք, առանձին հետաքրքրություն է ստանում Մագիստրոսի մեջբերած Արտաշեսի վիպասանության հատվածը, «գոր և ի գոեհիկա աւանդեալ գտաք»<sup>18</sup>: Մագիստրոսի համար պատմությունը ոչ միայն գրավոր ձևով է ավանդվել, այլև բերանացի, և ավանդվել է ոչ միայն կրթություն ստացած եկեղեցականների կողմից, այլ նաև ժողովրդի, ամենապարզ՝ «գոեհիկ» մարդկանց կողմից: Սա մի կարևոր հանգամանք է նաև հայ ժողովրդի պատմության մեր ընկալման համար:

Գրիգոր Մագիստրոսի գործերը իրենց ամբողջության մեջ ներկայացնում են ցարդ լիովին շճանաչված վիպություն տասնմեկերորդ դարի աշխարհիկ մի մարդու աշխարհայացքի, և այն դերի, որ նրանում խաղում են պատմագրությունը, առասպելներն, Աստուածաշունչը և դիցաբանությունը: Դրանք հազվագյուտ հնարավորություն են տալիս ուսումնասիրելու մի նախարարի բազմակողմանի մտքերն ու կարծիքները իր անձնական կյանքի, իր տոհմի, իր ազգի և այն դերի մասին, որ նրա համար ունեն բանավոր և գրավոր ավանդությունները:

Գրիգոր Մագիստրոսի գրվածքներում հայոց պատմության վաղ շրջանի արձագանքները նաև կարևոր լույս են սփռում հայ հնագույն պատմական հուշարձանների վրա:

### Գրականություն

**Langlois Victor**, 1869 ‘Mémoire sur la vie et les écrits de Prince Grégoire Magistros, duc de Mésopotamie, auteur arménien du Xie siècle’, *Journal asiatique*, 5-64.

**Leroy M.**, 1935 ‘Grigor Magistros et les traductions arméniennes d’auteurs grecs’, *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* 3 (1935), 263-294.

<sup>17</sup> Կոստանեանց 1910, 318-319:

<sup>18</sup> ՄՅԶ.8, էջ 332; Կ33, էջ 86-87; Արտաշեսի խոսքեր, էջ 86:

**Խաչերյան Լ. Գ.**, 1987 Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոս (985-1058). *Կյանքն ու գործունեությունը*, Los Angeles.

**Կոստանեանց Կ.**, 1910 Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը, Աղբասանդրապոլ  
**Մխիթարյան Սարգիս**, 2001 Գրիգոր Մագիստրոսի կյանքը և գեղարվեստական ժառանգությունը, Երևան.

**Մուրադեան Գոհար**, 2012 ‘Գրիգոր Մագիստրոս’, Պետրոս Հովհաննիսյան (խմբ.), *Մատենագիրք Հայոց, ԺԶ հատոր, ԺԱ դար*, Երևան.

**Մուրադյան Գոհար**, 2014 ‘Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը. կյանքը’, *Բանբեր Մատենադարանի* 20 (2014), 5-44.

**Sanjian Avedis K.**, 1993 ‘Gregory Magistros. An Armenian Hellenist’, J.S. Allen և ուրիշներ (խմբ.), *To Hellenikon. Studies in honor of Speros Vryonis, Jr.* 2 vols. New Rochelle NY, ii, 131-158 .

**Terian Abraham**, 2012 *Magnalia Dei. Biblical History in Epic Verse by Grigor Magistros. Critical Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Louvain.

**van Lint, Theo Maarten**, 2010 ‘Grigor Magistros’, ‘Letters to Amir Ibrahim’, ‘*Magnalia Dei*’, in David Thomas and Alex Mallet (eds), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Leiden – Boston, 703-713.

2012 “Grigor Magistros Pahlawuni: Die armenische Kultur aus der Sicht eines gelehrten Laien des 11. Jahrhunderts”, *Ostkirchliche Studien* 61, 66-83.

2014 ‘La cultura armena nella visione del mondo di Grigor Magistros Pahlawuni’, in Rosa Bianca Finazzi ed altri (eds.), *Atti del Terzo Dies Academicus, 12-14 novembre 2012* (Accademia Ambrosiana. Classe di Studi sul Vicino Oriente), Milano, 3-22.

### Theo van Lint

#### Early Historiography in the *Letters* of Grigor Magistros

Grigor Magistros Pahlawuni had a keen interest in the past of his people, which manifests itself among other things in his quotations from Movsēs Xorenac‘i’s *History of the Armenians* and from Agat‘angelos’ *History*, and no less through his interest in folk-lore, which represents a rich source for ancient, sometimes pre-Christian tradition.





## ՅԱԿՈՒՔ ԿԻՒՎԻՃԵԱՆ

### ԱՆԿԱՐԵԼԻ ԶՈՂՄԸ ՎԵՐԸՆԾԱՅԵԼՈՒ ՊԱՅՔԱՐԸ՝ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻԻ ԿՈԹՈՂԱԿԱՆ ՓՈՐՁԸ ԼԵԶՈՒԻ ԸՆԴՄԵՋԷՆ

Հակառակ անոր, որ Նարեկացիի գլուխ գործոցը՝ Ողբերգութեան Մատեանը ընդհանրապէս անգիտացուած է եւրոպական միջնադարեան խորհրդական գրականութեան ուսումնասիրութեանց մէջ, ան եզակի լուծումներ կ'առաջարկէ այն խնդիրներուն, որ դիմագրաւած են խորհրդագրած գրողներ: Այստեղ պիտի կեդրոնանամ այն հնարքներուն եւ լուծումներուն վրայ, զորս Գրիգոր կ'որդեգրէ դիմակայելու համար անճառութեան եւ լեզուի անկարելիութեան խնդիրը, տրուած ըլլալով, որ իր բացայայտ նպատակն է իր քերթողութիւնը վերածել «բանական զոհ»ի: Փոխանակ գրութիւնը գործածելու սովորականին պէս իբրեւ փորձ մը խորհրդական փորձառութիւնը փոխանցելու, եւ կամ առնուազն աստուածութեան կամ միաւորութեան փափաքը հաղորդելու<sup>1</sup>, բանաստեղծ-աստուածաբան-փիլիսոփան այդ փորձառութիւնը կը կազմէ իր գրութեան մէջ իսկ, բացայայտօրէն նոյնացնելով ինքզինք գիրքին հետ. աւելին՝ ան գիրքը կ'ընէ ոչ միայն Աստուծոյ հետ միաւորութեան միջնորդ, այլեւ զայն կը վերածէ այն վայրին ու գործողութեան, ուր եւ որով այդ միաւորութիւնը կ'իրագործուի:

Երբ կը խորանանք բացասականաստուածաբանութեան, աստուածային անուններուն եւ խորհրդագրածութեան յատուկանճառութեան սերտողութեան մէջ, մենք մեզ կը գտնենք զանոնք գրուած խօսքի թարգմանելու գեղագիտական եւ գրական խնդիրն առջեւ: Իրողութիւնը այն է, որ այստեղ գեղագիտական ու աստուածաբանական խնդիրները կը միախառնուին, դառնալով մէկ խնդիր (հոս «աստուածաբանութիւն» եզրը կը գործածուի Գիտնիսիոս Արիոպագացիի ըմբռնած ձեւով՝ այսինքն աստուածգիտութիւնն ու Աստուծոյ ճանաչումը): Մէկ կողմէ ասիկա հարցն է լեզուին ու գրականութեան որ կը դիմագրաւեն այն, որ չի կրնար ըսուիլ ու վերկայացուիլ (*represent*), իսկ միւս կողմէ հարցն է մատչելու ի խնդիր ուղեւոր դարձած խորհրդագրածին՝ որուն

<sup>1</sup> Գրիգոր Նարեկացիի ստեղծաբանութեան եւ լեզուի մասին մտածող որեւէ աշխատութիւն չի կրնար չմեկնիլ **Գրիգոր Պըլտեանի** լայնածաւալ երկերէն՝ գլխաւորաբար *Գրիգոր Նարեկացի լեզուի սահմաններուն մէջ*, Վենետիկ, 1985, *Ի գործ արկանել*, Մոնթրէալ, 2003, եւ *Երկ-խօսութիւն Նարեկացիի հետ*, Եր., 2008: Նոյն ձեւով, Գրիգոր եւ Ամանիա Նարեկացիներու խորհրդական մերձեցումներուն եւ նորադատական առնչութիւններուն անդրադառնալու համար հարկ է մեկնիլ **Հրաչեայ Թամրազեանի** այդ նիւթերուն նուիրուած բազմաթիւ աշխատութիւններէն, որոնցմէ գլխաւորը՝ *Գրիգոր Նարեկացիի եւ նորադատականութիւնը*, Եր., 2004:

բառերը չեն յաջողիր նկարագրել եւ վերկայացնել տեսութեան ու միաւորութեան իր անցեալ փորձառութիւնը, ոչ ալ պիտի բաւեն հաղորդակցելու համար Աստուծոյ հետ: Գրիգորի համար սակայն հարցը մէկ է, որովհետեւ իր առաջադրած գրական կամ գեղագիտական առարկան իսկ է Աստուծոյ հետ հաղորդակցութիւնը, ու ոչ միայն այն պատճառով, որ ինք որոշած է գեղարուեստական արտադրութեան մը մէջ ներքաշելայդ հաղորդակցութիւնը, այլ որովհետեւ այդ հաղորդակցութիւնը պէտք է որ ըլլայ գեղարուեստական, տրուած ըլլալով որ ան ոչ միայն նկարագրութիւն մը կամ վերկայացումներն է հեղինակի փորձառութեան, այլ նաեւ «բանական զոհ» մը, կամ խօսքի պատարագ, նուէր, զոհաբերում մատուցուած Ստեղծիչին<sup>2</sup>: Բացի փորձառութիւն մը վերկայացնելէ, վերկայացումը ինքնին փորձառութիւնն է:

Նարեկացի բացառիկ կերպով գիտակից է այն բանին, որ կոշուած է խորհրդական տնտեսութիւն. Աստուած կը գերազանցէ թէ՛ յղացականութիւնը (conceptuality) եւ թէ՛ տրամասութայնութիւնը (discursivity). Այնուհանդերձ գրողը իբր բանաստեղծ կը փորձէ հաստատել զԱյն որպէս սահմանելի եւ վերջին հաշուով ճանաչելի<sup>3</sup>: Բանաստեղծին նկարագրել ուզածը չի կրնար համեմատուիլ որեւէ այլ առարկայի հետ, այսինքն կը գտնուի անճառելի սահմաններէն ներս. իսկ Աստուած՝ բառերու մէջ ամփոփուելու անկարելի իր այլութեամբ, առարկան է այս պայքարին: Այս մեկնաբանութեան համաձայն, Նարեկը որոնումներն է Աստուծոյ. որոնումը սակայն կ'արտայայտուի բառերու փնտռութեամբ: Անգամ մը որ խօսքին տիրանայ՝ բանաստեղծը հասած պիտի ըլլայ Աստուծոյ:

Ասիկա մէկն է Նարեկի առանձնայատկութիւններէն, այսինքն որոնումը լեզուական աստուածաբանութեան մը որուն առարկան է իմանալ կամ ճանչնալ անճառելի գոյ մը<sup>4</sup>:

Նարեկացի կը փորձէ բռնել՝ ըմբռնել (*apprehend*) անսահմանը իր ձայնով: Այստեղ կ'ակնարկենք այն ձեւերէն մէկուն, որ Կանտ կ'առաջարկէ բնորոշելու համար վսեմը: Ծնունդ կ'առնէ *apprehensio* բառէն՝ բռնել, ընդ-բռնել կամ հաշուարկել շափելի եւ երեւակայութեան մէջ առանձին-առանձին բաւող միաւորներու անհունօրէն շարունակուող շարք մը<sup>5</sup>: Ասոնք յարաբերական մե-

<sup>2</sup> Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենան Ողբերգութեան*, Ա. (ա) 13, Բ. (բ) 56, Գ. (գ) 108, Դ. (դ) 104, Ե. (ե) 3-6, Զ. (զ) 26, Ը. (ը) 26-30, Ջ. (ա) 112, Ջ. (բ) 38, Ջ. (բ) 10, Դ. (դ) 10: Բոլոր յղումները եւ տողաթիւերը կը համապատասխանեն Պ. Խաչատրեանի եւ Ա. Ղազարեանի խմբագրած հրատարակութեան. Եր., ՀՍՍՀ ԳԱՀ, 1985, յետ այսու՝ *Մատենան*. փակագծի մէջ փոփոխուած բանի ներքին հատուածը:

<sup>3</sup> Հմմտ. Philip Leonard, "Divine Horizons: Levinas, Derrida, Transcendence", Leonard, Philip (ed.). *Trajectories of Mysticism in Theory and Literature*, New York: St. Martin's Press, 2000, էջ 226, ծնթ. 26:

<sup>4</sup> Նոյն, 226:

<sup>5</sup> Իմանուէլ Կանտի բացատրութիւնը տե՛ս Քննադատութեան Դատողութիւն, § 26:

ծուծիւններ (relative magnitude) են, մէկը միւսին հաւասար, բայց որոնք անկարելի է ըմբռնել երբ անոնք նկատի առնուին իրենց ամբողջականութեան կամ գումարին մէջ: Երկրորդ ձեւը կը վերաբերի comprehensio յղացքին, որ նախորդին հետ շշփոթելու համար այս վերլուծման մէջ առժամաբար պիտի թարգմանեմ համաբոնում, եւ ուր կը փորձենք ընկալել առանձին ու միակ մեծութիւն մը իր ամբողջութեան մէջ: Այս մեծութիւնը համարժէք է ինքն իրեն՝ հաւասար է ոչ այլ ինչի բացի ինք իրմէ (equivalent magnitude): Բացարձակապէս վիթխարին է: Քանի որ անոր բաղադրանքի առարկայ չկայ, նոյն ինքն սահմանումն է անճառութեան:

Այստեղ պիտի առժամապէս ընդլայնեմ Կանտի նկարագրութիւնը՝ առաջադրելով նուազագոյն մեծութիւն մը որուն յարաբերական մանրութիւնը անկարելի ըլլայ նկարագրել, որովհետեւ ոչ մէկ աստիճանաչափ կրնանք մտապատկերել՝ որ վսեմի հետ համեմատելով կարենայ արժորոշել անոր յարաբերական ծաւալը: Զայն կրնանք ժամանակաւորապէս կոչել մանրավսեմ: Նարեկի ընթերցողը կը զգայ, թէ երկու պարագաներն ալ կը տեսնէ միաժամանակ իրար հետ երկխօսութեան մէջ՝ մէկ կողմէ Բացարձակ վսեմը իր լայնարձակ անհունութեամբ, եւ միւս կողմէ «ամենայետինը»՝ հեղինակի խօսքերուն եւ անձին մէջ, որ դեռ, նոյնիսկ այս կացութեան մէջ՝ կը պահպանէ իր ազատութիւնն ու անհատականութիւնը: Գրիգոր շի ջնջեալ ինքզինք նոյնիսկ անվերջ ողբի մէջ, ու ձեւով մը կը յաշտողի ինքզինք ներմուծել վսեմի տրամասութեան (dialectic) մէջ՝ իր անհուն աննշանութեան անկիւնէն:

Կանտ վսեմի ընկալման երկու տարողութիւններու (ըմբռնում եւ համաբռնում) իբր օրինակ կը բերէ եգիպտական բուրգերը: Անոնց հսկայական ծաւալի վիթխարութիւնը փորձընկալելու համար մարդ պէտք չէ ո՛չ շատ մօտ, ոչ ալ շատ հեռու կենայ անոնցմէ: Իր կեցած տեղէն, ենթական փոխնիփոխ կը փորձէ հաշտեցնել ու ընկալել յարաբերական եւ համարժէք մեծութիւնները, ու անզօր մնալով վերստին կը փորձէ իր հայեացքը յարմարեցնել: Այս պատճառով է որ Գրիգոր եւս տեւաբար կը վերադառնայ սկզբնակէտին, կը մերձենայ ու կը հեռանայ՝ զայն իր հայեցադաշտին մէջ պահելու համար, եւ անվերջօրէն կը կշռէ հեռաւորութիւնը: Այս է պատճառը անվերջանալի այն ալիքներուն, որոնցմով շարադրուած է քերթուածը: Մշտական վերադարձ, անվերջ սկիզբ: Այս ձեւով է, որ Աստուած գրքի մէջ պիտի որակուի «անմատչելի հեռաւոր եւ անընդմիջելի մերձաւոր»<sup>6</sup>:

Գրիգոր կ'որդեգրէ՞ արդեօք ժխտողական ուղին՝ via negativa-ն: Նարեկացի կը ներկայացնէ համադրոյթ մը ապոֆատիկ, ժխտողական կամ խորհրդական աստուածաբանութեան՝ կատաֆատիկ, դրական, բանական կամ բնականցական աստուածաբանութեան հետ, գլխաւորաբար այն՝ որ կ'արտայայտէ այն Աստուածը որ է: Կատարելութիւն, սէր, լոյս եւ ճշմարտութիւն կը թարգ-

<sup>6</sup> Մատեան, ԻԳ (ա) 8:

մանուին մարդկային լեզուի եւ կը զգեստաւորուին մարդկային կերպարանքով, որ ինք կը խտացնէ ըսելով՝ «որ միայն մարմնացար վասն մեր ըստ մեզ»<sup>7</sup> :

Այդ պատճառով է, որ ինչպէս Զէքիեան կը նշէ Մատեան-ի մէջ լեզուի խնդիրը կը խուսափի, կամ աւելի ճիշդ՝ կը զանցէ միւս խորհրդագրածներու դժուարութիւններն ու տուամները այն մասին, թէ ինչպէ՞ս գիտնալ ու ինչպէ՞ս արտայայտել խաւարի Աստուած մը: Փոխանակ ատոր, Գրիգորի ճիգերն ու խոնջէնքը սկիզբ կ'առնեն ու կը գործադրուին այն շմորանքին ու սքանչախառն ապշահարութեան մէջ, որ ինք կը փորձընկալէ երբ կը կանգնի ըսելուիր անկարողութեան դիմաց. ու ոչ միայն Աստուած ըսելու՝ այլ նաեւ ըսելու իր սեփական անկումը: Զէքիեան ասիկա կը կոչէ կրկնակի աֆագիա՝ լեզու գործածելու անկարողութիւն կամ անխօսութիւն<sup>8</sup>: Թէեւ ինք աւելի չի մանրամասներ, հասկնալի է այն նուրբ սակայն կարեւոր տարբերութիւնը որ կայ այս յատկանշումին եւ խորհրդական ծանօթ անճառելիութեան միջեւ: Անճառելին, հակառակ անոր, որ կը մեկնի ենթակայէն՝ իրականութեան մէջ կը վերաբերի առարկայի մը: Կը նկարագրէ առարկայ մը, որ ի բնէ առարկայ մը չէ, եւ որ չի կրնար յատկանշուիլ կամ նկարագրուիլ. եթէ կարելի ըլլար ընել ատիկա, առարկան պիտի դադրէր Աստուած ու անճառելի ըլլալէ: Ասոր փոխարէն աֆագիան կամ անխօսութիւնը կը նշէ ենթակային անկարողութիւնը՝ անկախ առարկայէն: Ենթակայական հանգամանք մըն է ուր, աւելին՝ կրկնակի անխօսութեան երկու կողմերէն մէկուն մէջ ենթական անկար է նոյնիսկ ինք իր նկատմամբ, այսինքն՝ երբ կը դիմագրաւէ իր մեղքերու զանգուածը ըսելու դժուարութիւնը: Ենթական չի կրնար խօսիլ զԱստուած ու չի կրնար խօսիլ ինքզինք:

Վերոյիշեալ ապշահարութիւնը չի վերաբերիր ենթակայի մեղքերու քանակական թէ որակական աննկարագրելիութեան կամ անշափելիութեան, այլ այն զարմանքին, շուարումին եւ շփոթութեան, որ կը պատահի այն պահուն, երբ ան հասու կը դառնայ ատոր նշանակալիութեան: Զեւով մը ասիկա վերը նկարագրուած երկու վսեմներու աստուածաբանական երեսն է, այսինքն անոնց առերեսումը: Այն, ինչ որ ես փորձնականօրէն կոչեցի մանրավաւճա՝ կը փորձէ պարփակել ու մտաւորապէս կամ գրութենականօրէն հասնիլ աստուածային վսեմին: Աֆագիան կամ անխօսութիւնը այն է, երբ մանրակերպը կը դիտէ անհունօրէն մեծը, յաւիտենականը, անդրազանցականն ու անժամանակակ-

<sup>7</sup> Մատեան, ԺԹ (ա) 10-17. «Որ միայն մարմնացար վասն մեր ըստ մեզ / Զի արացես զմեզ վասն քո ըստ քեզ / Լոյս ամենայնի, յամենայնի ողորմած, հզար, երկնային: / Եւ այժմ զլուծեալ եւ զխորտակեալ հողանիւք անաբս / Աստուածաւրէն հրաշակերտութեամբ, աղաչեմ, գրած, նորոգ հաստատեալ, / Զփոյին պատկերս մեղամբ հնացեալս / Ի քայս հարցաց կայծակամբ բանիդ, / Պաղատիմ առ քեզ, վերստին ձուլեալ»:

<sup>8</sup> Boghos Levon Zekian, “L’esperienza mistica di S. Gregorio di Narek e il problema del linguaggio teologico”, *Saint Grégoire de Narek. Théologien et mystique*, Jean-Pierre Mahé et Boghos Levon Zekian, (խմբ.), Orientalia Christiana Analecta 275, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2006, էջ 298-99:

անը, եւ կը գիտակցի, բաղդատութեան վայրկեանին՝ Այլին դիմաց իր մանրութեան անհունութեան: Այնքան փոքր է ինք, որ բոլոր անհուններու նման իր փոքրութիւնը եւս դուրս կը մնայ իր իմացողութեան, երեւակայութեան, կամ յղացականացումի ու լեզուականացումի կարողութեան դաշտէն:

Այդ կէտը սակայն իր նայուածքի վերջակէտը չէ: Ընդմէջ երկու վիճերուն (այն, որ կը բռնանայ իր երեւակայութեան վրայ աստուածային անճառելիութեամբ, եւ միւսը՝ իր համեմատական աննշանութեան վիճը), իր աչքերը կը փորձեն բռնել, ըմբռնել երկուքին միջեւ եղող հեռաւորութիւնը: Բան մը, որ կը նշանակէ չափել անկումը: Այդ է որ պիտի ըլլար մեղքի անունը եթէ Նարեկացի կարենար անուանել զայն: Որովհետեւ այն մեղքը, զոր Նարեկացի կ'ողբայ՝ մեր հաւանաբար սակաւ ու հասարակ մեղքը չէ, այլ մեղանշած ըլլալու մեղքը՝ այսինքն անձի աստուածային հանգամանքն ու աստուածային վսեմը անարգելն ու այնքան անդնդայնորէն տխմար բանի ձեռնարկած ըլլալը:

Վիճ մը՝ երկու վիճերու միջեւ:

Կրկնակի աֆագիան իրականութեան մէջ մէկ է, երկու հակընդդէմ բեւեռներով, որոնք ի տարբերութիւն ելեկտրականութեան առաւել եւ նուազ նշաններուն, իրենց մէջ կը պարփակեն լուսաբուխ աստուածայնութեան եւ ողբերգական անկումի անհաւասարութիւնն ու հակադրութիւնը: Անոնք այդ անպարագիծ միջոցին մէջ ի մի կը կուտակեն այդ երկու բեւեռներու միջեւ շարժող ուժը: Ու նոյն այն ձեւով որ դիմեցինք յարաբերական մեծութիւնները իրարու վրայ գումարելու հնարքին՝ ըմբռնելու համար վիթխարին ու երեւակայելու համար բոլորի համակցութիւն մը, նոյնպէս ալ կը բաժնենք անոնցմէ իւրաքանչիւրը յարաբերականորէն աւելի փոքր մեծութիւններն՝ որպէսզի երեւակայենք մանրի աննշմարելի մանրութիւնը: Երեւակայութիւնը կը ճամբորդէ վեր ու վար՝ ուղեւորութիւն մը վերելքի ու վայրէջքի, համընթաց բազմապատկումի ու բաժանումի: Բանաստեղծի գործն է այս շարժումն ու շրջանառութիւնը հրահրել՝ իր «բանական գոհի» «ծուխ»-ով ուժանիւթ, Էներգիա արտադրելու համար: Ճիշդ ինչպէս համարժէք մեծութիւնները անկարելի է վերկայացնել, բայց որոնց անվերկայանալիութիւնը (unrepresentability) վերկայացնելով կրնանք զանոնք յղացականացնել ու քաշել դէպի գրութենականութիւն (textuality), նոյն ձեւով ալ զոհաբերուող խօսքի շրջաբերող ուժանիւթը եւս կը գրութենականացնէ, կը շինէ, կը կազմէ ու կը մարմնատրէ այն կամուրջը, որ երկու բեւեռները պիտի միացնէ: Խօսքն է կամուրջը. հետեւաբար, ան անհասին անհասապէս հասնիլն է կամ հասնելու խոստումը. այն բանն է, որ ուղեգնացին համար ուղի մը կը բանայ ու հնարաւոր կը դարձնէ միաւորութիւնը: Այն, որ խորհրդագրածներ կը կոչեն կատարելութեան հանգրուան՝ Նարեկացիի համար կը կատարելագործուի ուրեմն խօսքի մէջ:

Հայաստանի խորհրդական գրականութեան պատմութեան նուիրուած լիակատար աշխատութեան մը ծանօթ չեմ տակաւին: Միջնադարեան հայ հեղի-

նակներու հետ Նարեկացիի համեմատական ուսումնասիրութիւն մը բազմաթիւ պարագաներ կը յայտնաբերէ, ուր խորհրդականութիւնը պատահական չէ, այլ կեդրոնական երեւոյթ մը տուեալ հեղինակներու ստեղծագործութիւններուն եւ գաղափարախօսութեան: Նախնական դիտարկումներէ մեկնելով կարելի է աշխատանքային սկզբնական հետեւեալ վարկածը առաջադրել՝ Դիոնիսիոս եւ իր նորպղատոնական խորհրդականութիւնը նշանակալի կերպով ներկայ են Հայաստանի մէջ մինչեւ Նարեկացի ու անշուշտ անկէ ետք, բայց անոնք բացարձակօրէն տիրական չեն, այլ կը գոյակցին կապաղովկիացի Հայրերու եւ այլ խորհրդական մերձեցումներու հետ:

Դիոնիսիոսի դիրքերուն աւելի շեշտուած կերպով կը հանդիպինք Նարեկացիէ մէկ-երկու դար ետք, թերեւս հայկական միջավայրի մէջ ժամանակակից սուֆիներու յարաճուն ազդեցութեան որպէս հետեւանք: Հայ հայեցողները համադրութիւն մը կը զարգացնեն Նարեկացիի եւ զուտ դիոնիսեան կեցուածքներուն միջեւ:

Շարք մը զուգահեռներ զուգահիւսութենէ շատ աւելին կը մատնեն: Այսպէս, ԺԳ դարուն Յակոբ Կլայեցի միաժամանակ Դիոնիսիոսի գործերու մեկնիչ եւ Նարեկի առաջին մեկնութեան հեղինակն է<sup>9</sup>: ԺԴ դարուն Գրիգոր Տաթեւացի Նարեկացիի նմաներգ Երգոցի մեկնութեան, բայց նաեւ դիոնիսեան գործերու մեկնութեան հեղինակ է: Տաթեւացիի աշակերտ եւ քրորդի Առաքել Սիւնեցի կը հեղինակէ յատկապէս դիոնիսեան խորհրդական բառապաշարով յագեցած բանաստեղծութիւն, բայց միաժամանակ հեղինակն է Նարեկացիի ձօնուած քերթուածի մը, որ հնագոյն նարեկներուսկիզբը կը գտնենք:

Տաթեւացիի Կեղծ-Դիոնիսիոսի ուշագրաւ Մեկնութիւնը հիմնուած էր Դիոնիսիոսի Ը դարու թարգմանութեան վրայ, որու համահեղինակը, ինչպէս ծանօթ է, նոյնպէս Սիւնիքէն վարդապետ (եւ մետրոպոլիտ) մըն էր՝ Ստեփանոս Սիւնեցի: Դժուար է խորհիլ, թէ իր կազմաւորման տարիներուն Առաքել Սիւնեցի գերծ մնացած ըլլար այդքան մօտիկ ազդեցութիւններէ:

Իր քերթուածներէն մէկուն մէջ՝ «Տարփմամբ սիրոյ», Առաքել կը խօսի անանուն սիրահարի մը կողմէ արձակուած ճառագայթներու մասին. ճառագայթները նուազման զգայութիւն կը յառաջացնեն իր հոգւոյն մէջ, որ այդ լոյսին գերի կը դառնայ: Առաքել տակաւին կը խօսի իր զգայական կարողութիւններու հասարակ մասերու նահանջին մասին, ինչպէս նաեւ այրող ցանկութեան,

<sup>9</sup> Յակոբ Կլայեցի կաթողիկոս (1268-86). կայ ժամանակակից ձեռագիր՝ 1271-էն: Դաւիթ Կորայեցի եւ Յակոբ վարդապետ գրած են Դիոնիսիոսի մեկնութիւն (տե՛ս **Robert W. Thomson**, "The Armenian Version of Ps.-Dionysius Areopagita", *Acta Jutlandica* 27 (1982): 121). Խաչատրյան այս աշխատութիւնը կը վերագրէ «իմաստուն վարդապետներ» Դաւիթի, կոչեցեալ Խլմշաժ, եւ Յակոբ Կլայեցիի՝ ապա կաթողիկոս, այսինքն դար մը ուշ քան առաջին Դաւիթը. *Լուծմունք Դիոնիսիոսի ի Դաւթէ եւ Յակոբայ յիմաստուն վարդապետաց*, Մատենադարան MS 3275, ֆ. 71v, նշ. **Պողոս Խաչատրյան**, *Նարեկացին եւ Հայ Միջնադարը*, Էջմիածին, 1996, էջ 254, ծնթ. 24:

ատոր հետեւող մարմնական թմրութեան եւ սիրածի դէմքին տեսութեան կրկնութեան բռուն կերպով հետամուտ ըլլալուն՝ սիրային յափշտակութեան (էքստազ) փորձառութիւնը կրկնելու բաղձանքին<sup>10</sup>, մէկ խօսքով՝ բոլոր այն յատկանիշները, որ սովոր ենք տեսնելու սուֆի թէ արեւմտեան միստիքներու կողմէ խորհրդական փորձառութեան նկարագրութեան մէջ<sup>11</sup>, եւ որոնք նկատելիօրէն նուազ ներկայ են Նարեկացիի երկին մէջ:

Նարեկը աւելի մօտ է Գրիգոր Նիւսացիի. վերջնական կատարելութիւնն ու անշարժ հանդարտութիւնը խաւարին մէջ փնտռելէ աւելի՝ սիրուած ու տենչացուած Աստուծոյ մը հասնելու ուղին որոնելու գաղափարը կը շեշտուի: Նոյնիսկ երբ Նիւսացի բացասական աստուածգիտութեան աստուածաբան է, այնուհանդերձ ան այս հարցերուն կը սատարէ *epektasis*-ի յղացքով տեւական քայլերու յառաջատուութիւն մը, անհունին հետամտող անվերջ երթ մը: Անսահմանափակ Աստուծոյ մը տեսութեան ձգտող հոգիի տենչերուն կողմէ արտադրուած այս գործընթացի կորիզին մէջ է, ուր ան միաւորման կ'ուզէ հասնիլ դէպի վեր ու առաջ քայլերու անվերջ յաշորդականութեամբ: Ասիկա տարբեր է դիոնիսեան ճանապարհէն, որ կ'աւարտի անգիտութեան մէջին մէջ, անհունէն անդին գտնուող Աստուծով մը, ու հետեւաբար թերեւս Աստուծոյ անուններէն Անհունի արժեզրկմամբ<sup>12</sup>:

Գրութիւնը կատարողական (*performative*) պաշտօն ունի Գրիգորի համար: Ան կը մարմնացնէ ոչ միայն հեղինակի հաւատքն ու գայն կ'արտայայտէ տառերով, այլեւ կը նոյնանայ գայն արտադրողի հետ, դառնալով մէկ: Այս իմաստով, Գրիգորի գրութիւնը կը վերածուի ենթակայի մը որ կը բանի իբր կատարողական խօսք: Խօսքը կը դադրի ունենալէ բացառապէս այն հաստատողական (*constative*) եւ նկարագրական բնոյթը, զոր ողբերգական գրութիւն մը պիտի պահանջէր, եւ կը դառնայ փոխակերպիչ՝ իրականութեան եւ նոյնիսկ խօսողի նոյնինքն ինքնութեան<sup>13</sup>: Որպէս կատարողական գրութիւն Նարեկի յառաջացուցած արդիւնքներն ու ներգործութիւնը եւս մաս կը կազմեն գրութեան. այսինքն փոխակերպում, վերելք, հոսք ու յետահոսք՝ մակընթացութիւն ու տեղատուութիւն կը պատահին ոչ միայն իբր գրութեան հետեւանք, այլեւ գրութենէն ներս: Բացի գործակալական դեր (*role of agency*) ստանձնելէ, գրութիւնը նաեւ կը դառնայ իր սեփական արդիւնք:

<sup>10</sup> Տես **Զուպալ Գազանճեան** (խմբ. եւ թրգմ.), *Հատընտիր հայ հին բանաստեղծութեան*, Բ. հատոր, Վենետիկ, 1998, էջ 218 եւ 248-49:

<sup>11</sup> Ի դէպ, Առաքել Սիւնեցիի այս բանաստեղծութիւնը շեշտուած կերպով կը յիշեցնէ Հոմեր Սանթա Մարիա դելլա Վիթորիա եկեղեցայ մէջ Բերնինիի «Մրբուհի Թերեզայի յափշտակութիւնը» ֆանդակախումբը (պատրաստուած 1647-1651):

<sup>12</sup> Այս վիճարկման համար տես **Ysabel de Andia**, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln: E.J.Brill, 1996, էջ 13-20:

<sup>13</sup> Տես **Judith Butler**, *Excitable Speech: a Politics of the Performative*, New York: Routledge, 1997, էջ 145. **Jacques Derrida**, "Signature Événement Context", *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, էջ 365-393.



Իւրաքանչիւր գլուխ, խօսք կամ բան կը սկսի հետեւեալ բանաձեւով. «Վերստին յաւելուած կրկին հեծութեան նորին հսկողի առ նոյն աղեսու մաղթանաց բանի, ի խորոց սրտի խաւսք ընդ Աստուծոյ», ուր դիտաւորեալ կերպով հինգ անգամ կը շեշտուի կրկնութենական իմաստը: Գրութիւնը իրականութեան մէջ կրկնութիւն (repetition) չէ, այլ կրկնողութիւն (iteration), վերակրկնողութիւն (re-iteration): Յաւերժ սկզբնաւորութիւն: Անսահման կրկնութիւն եւ պտոյտ կրկնողութիւն իմաստի անհաշիւ կարողականութիւններուն մէջ. գրութեան ապակառուցում մը որ կը ձգտի հոգիի ապակառուցման: Խօսքի այս ամբարձումը միեւնոյն ատեն գրոհ մըն է կազմակերպ գրութեան եւ գրութենական պայմանադրոյթներու դէմ:

Իր խօսքին հետ խօսողի նոյնացումը չի մնար միայն թելադրանքի մարզին մէջ, ոչ ալ սոսկ կ'ապաւինի ընթերցողներու կողմէ ինքնաբոլոս եզրակացութիւններու: Նարեկացի բացայայտօրէն կը յայտարարէ. «Սոյն գիր իմովս ձայնիւ, իբր զիս, ընդ իմ աղաղակեսցէ»<sup>14</sup>:

Սկզբունքով գիրքը արգասիքն է հեղինակի մտաւոր ու հոգեկան ճիգերուն: Երկրորդ մակարդակի մը վրայ, ան կը վերածուի հաղորդակցութեան միջոցի մը՝ Աստուծոյ հետ խօսակցութեան համար. իսկ երրորդ մակարդակի վրայ կը զարգանայ ըլլալու համար զոհաբերման առարկայ: Ամեն բանէ անդին, սակայն, գիրքը կ'ըլլայ հեղինակին հետ մէկ ու կը զգեստաւորէ զինք: Խօսողը կը մարմնաւորուի գրքին մէջ՝ նմանողական ցոլացումով մը այն բանին, որ գլխաւոր Բանը կը կատարէ երբ կը զգեստաւորուի մարդկային զգեստով: Այսպէս է որ ձայնին տէրը պիտի վերածի զոհի ու ընծայի ինքն իսկ:

Աստուծոյ լեզուականացումի եւ մարդու միջեւ եռանկիւնը յարատեւօրէն կը բանի նարեկացիի դատողութեան մէջ. ատիկա կ'ընէ դիւրահոս կերպով եւ զոյգ ուղղութիւններով: Կ'ըսէ շրջաբերութեան վերջին նպատակը՝ Աստուած մարդկային մարմին կ'առնէ որպէսզի մարդ մասնակցի եւ խառնուի աստուածային էութեան<sup>15</sup>:

Գրիգոր տակաւին իր գրութեան դէպի Աստուած կամուրջ մը ըլլալու գաղափարը եւս պիտի գերազանցէ՝ Աստուծոյ տեսութիւնը գրութեան մէջ իսկ իրագործելու յղացքով: Աստուածութիւնը ինքզինք պէտք է յայտնէ գրութենէն ներս: Գրութեան եւ խօսքի այս ծիսական դերը հաստատ կերպով արտայայտուած է, օրինակ, Վարդան Արեւելցիի կողմէ յօրինուած շարականներէն՝ «Որք

<sup>14</sup> Մատեան, ԶԸ (գ) 44:

<sup>15</sup> Մատեան, ԾԳ (գ) 59-71. «Իսկ եթէ, ամենիցդ Աստուած անհնիւն, / Իմովս վասն իմ առ իմ փրկութիւն, ի դէմս իմ, / Իբր թէ ընդ քոյն էութեան եւ իցեմ / Մարմնով պարունակողիդ կցորդ միացեալ, / Եւ դու, բարեբաւ, յաղագս իմ ի յիմս կերպի, / Փոխանակեալ ընդ իմովս պարտեաց, / Եւ մահ ընկալեալ անպարտոյ / Զմահապարտիս վնասուց պատունաս, / Եւ ի յիմ անուն յանցատրապէս, / Որպէս թէ կամաւ ընդ քեզ եւ կրիցեմ, / Բազումս մեռեալ եւ մնաս կենդանի, / Ոչ ուրացողացն ձեռաւք, այլ դաւանողացն հաւատովք / Աստուածապէս նուիրեալ եւ իմասունս անհատս բաշխեալ»:

զարդարեցին»-ի մէջ, ուր թարգմանիչները անեղի իմաստը երկրի վրայ կը հաստատեն մարդեղութեան խորհուրդով այսինքն տառերը համարժէք են Բանի միջոցաւ Աստուծոյ մարմնաւորումին («զարդարեցին տնօրինաբար զիմաստս անեղին, հաստատելով յերկրի զգիր կենդանի»)։ Թարգմանիչները ձեռով մը աստուածայնութիւնը երկրայինի թարգմանողներն են այբուբենի միջոցաւ, յատկապէս եթէ ուշադրութեամբ կարդանք հետեւեալ տունը։

Որ խորհրդեամբ ճշմարիտ լուսոյ փառաց անեղին,  
Նկարագրեցաւ մեզ գիր կենդանի՝  
Յարգանդ մաքուր մեծին Մեսրոպայ։  
Անմատոյց լուսոյն երկրպագեսցուք։

Ուշագրաւ հաստատում՝ Մեսրոպի «մաքուր արգանդէն» մեզի համար կ'ուրուագծուի կենդանի գիրը, Անեղի լոյսի խորհուրդին միջոցաւ։ Յստակ զուգահեռ կայ Աստուածածնի արգանդէն մարդեղացող Բանին եւ Մեսրոպի արգանդով միջարկուած լոյսին միջեւ։ Հայ մատենագրութեան մէջ այս տիպի վկայութիւնները հիմնուած են այն գաղափարին վրայ, որ մարդ՝ անկարող ըլլալով կամրջելու Ստեղծիչին եւ իր միջեւ եղած էաբանական (ontological) ճեղքը, Աստուած ինքն է որ զայն կը կատարէ իջնելով ու մարդեղանալով իբր մարմնաւոր բան՝ խօսք։

Այս է նոյնպէս հիմնաւորումը իրենց սեփական գրութեան հանդէպ ակնածանքի այն բազմաթիւ դրսեւորումներուն, որ կը գտնենք ոչ միայն Նարեկացիի, այլեւ ուրիշ խորհրդագագածներու մօտ, յատկապէս սպանացի Խուան դէ լա Քրուզի (San Juan de la Cruz, 1542-1591) ստեղծագործութեանց մէջ։ Գրութիւնը իրենց կը տրուի ոչ միայն իբրեւ ներշնչում, այլեւ որպէս աստուածայինի թարգմանութիւն մը։ Դը Սերթօ (De Certeau), ուսումնասիրելով խօսքի ծնունդն ու ծագումը Ս. Թերեզայի, Դանթէի, Խուան դէ լա Քրուզի եւ այլոց մօտ, լուսարձակի տակ կ'առնէ անոնց համոզումը այն մասին, թէ խորհրդական բանաստեղծութիւնը ինքզինք է որ կը գրէ. Տրամասոյթը (discourse) պարզապէս աստուածայնութեան գործակալ մըն է<sup>16</sup>։ Այսինքն կարելի է ըսել՝ Գրիգորի բանաստեղծութիւնը ոչ այլ ինչ է եթէ ոչ աստուածային նշանները մարդկային տեսակին միաւորելու փափաքը։ Նարեկացի կ'ըսէ. «Միասցի՛ կնիքդ լուսոյ ի գեղ տեսակիս»<sup>17</sup>։ Աւելին՝ կարիքը ունի որ ատիկա պատահի որովհետեւ ինքզինք կը նկատէ միաժամանակ «բնակարան, ազգարան եւ ընդունարան Աստուծոյ բանին»<sup>18</sup>։

<sup>16</sup> Michel de Certeau, “Mystic Speech”, in *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000 [բնագիրը տես՝ “L’énonciation mystique”, *Recherches de science religieuse*, 64, 2 (1976): 183-215], էջ 97:

<sup>17</sup> Մատեն, ԿԵ (բ) 49:

<sup>18</sup> Մատեն, ԾԹ (բ) 40-41. «Ասէի զիս բնակարան, ազգարան եւ ընդունարան Աստուծոյ բանին»:

ՉԸ Բանի մէջ ստուարաթիւ ակնարկութիւններ կը գտնենք գրքի տեւականութեան՝ երբ հեղինակը կը խօսի զոհաբերումի թեմային մասին: Գիրքը «արձան յաւիտեան» է, որ պէտք է կանգնի «մշտնջենապէս» Աստուծոյ առջեւ, յիշատակուելով Անոր «հանապազ». պէտք է որ «նկարուի» մարդոց մտքերուն մէջ ու «տպաւորուի զգայութեանց սեմերուն». ոչ միայն պէտք է ըլլայ ապրող, «կենդանի» գրութիւն, այլ նաեւ պէտք է որ այնպէս կատարէ, որ «թէպէտ վախճանս ընդունիմ իբր մահկանացու, այնուամենայնիւ՝ այս գրքի յարակալութեամբ կենդանի նկատուիմ», ի վերջոյ խնդրելու համար, որ գրութիւնը տողայ, մնայ «անեղծ» վիճակի մէջ՝ այսինքն իբր անեղծանելի, անջնջելի ու անմոռաց առարկայ:

Նարեկացիի համաձայն, գիրքը կը դադրի ըլլալէ հեղինակինը, ու կը սկսի պատկանիլ գալիք, բայց նաեւ աշխարհէ անցած մարդերուն:

Գրելու այս ստեղծագործ աշխատանքը հետեւաբար կ'ընդգրկէ երեք երեսներ՝ հաղորդակցութիւն, խորհրդական փորձառութեան իբր էական գործիք գործիականացում, եւ ինքնագննութիւն, երբ գրութիւնը, կամ աւելի ճիշդ՝ գրումը կը դառնայ ինք իր վրայ եւ ինքզինք կը դիտէ որպէս գրելու գործողութիւն մը, որու պաշտօնն է մաքառումը ի դիմաց անճառելիութեան ու անասելիութեան եւ յայտնաբերումը իր վերանցական կարողականութիւններուն:

Սկզբնական պատկերը վերստանալու եւ Աստուծոյ հասնելու տենչանքը կը գումարուի սահմանին հասնելու բանաստեղծական ձգտումին հետ՝ ձեռով մը կամք առ ծայրագոյնը, ինչպէս պիտի բանաձեւէր անաստուած միստիք ժորժ Բաթայ տարբեր շրջարկի մէջ<sup>19</sup>: Երկու գուգահեռ նպատակներ, թէեւ տարաբնոյթ, պիտի միախառնուին: Մէկ կողմէ, բանաստեղծը կը պայքարի իր երկրաւոր ու աշխարհասէր կիրքերուն հետ ու դէմ կարենալ մատչելու համար սահմանի տեսութեան, որ աստուածային լոյսն է: Բանաստեղծը կը փորձէ ատիկա, այնուհանդերձ, մարդկային լեզուով: Ի տարբերութիւն խորհրդական փորձառութիւնը նկարագրող այլ գրութիւններու սակայն, Գրիգոր յարաբերաբար տարտամօրէն կը յիշատակէ տեսութիւնը, իր ճիգերը կեդրոնացնելով փոխանակ գայն վերադառնալուն՝ այդ փորձառութիւնը լեզուի մէջ արտադրելու վրայ: Այստեղ, լեզուն չի նշեւ փորձառութիւնը՝ ինքն է փորձառութիւնը: Կ'արտադրէ ինքզինք, քանի որ այս պարագային փորձառութիւնը կը գոյանայ միայն լեզուի միջոցաւ եւ լեզուի մէջ: Լեզուն, հետեւաբար, կը խօսի ինք իր մասին ու կը խօսի ինքզինք, կը խօսի լեզուն եւ այն ինչ որ կը պատահի իր մէջ ու իր միջոցաւ: Ինչ որ համարժէք է ըսելու թէ հեղինակը կը նոյնանայ, կ'ինքնանայ իր գրքին հետ եւ կը դառնայ մարմնաւորուած խօսք:

Միմեսիսի աւանդական մեկնաբանութեան շրջումով մը, բանաստեղծա-

<sup>19</sup> St'ou **George Bataille**, *Inner Experience*, transl. and intro. by **Leslie Anne Boldt**, from *L'Expérience Intérieure* (Paris: Gallimard, 1954 [1943]), Albany: State University of New York Press, 1988, էջ 50:

կան լեզուն այստեղ այլեւս չի վերկայացներ, ալ կ'արտադրէ, կամ, աւելի ճիշդ՝ է: Որքան ալ թէեւ ան ծաւալէ ու տարածէ ինքզինք դէպի ծայրագոյնը, լեզուն չի կրնար հասնիլ իր ձգտածին. սոսկ ելք մըն է, մեկնում, փախուստ, արտընթացութիւն մը (excursio) եւ ուխտագնացութիւն մը ինք իրմէ դուրս:

Բանաստեղծութիւնը չի կրնար հասնիլ ու վերածուիլ անկարելի ծայրագոյնին՝ նոյնիսկ եթէ ասիկա յաճախ կը թուի ըլլալ իր միտումը: Եթէ կարենար նուաճել զայն, ինքնին ըլլալով վերկայացում մը, տարբեր պիտի ըլլար անկէ ու, հետեւաբար, տարբեր՝ ինք իրմէ. այսինքն պիտի չըլլար բանաստեղծութիւն: Այլ խօսքով, եթէ հասնի այդ սահմանին, ատիկա կը նշանակէ թէ ուրիշ ձեւ չկայ ըսելու համար հասնումը<sup>20</sup>:

Ու հակառակն ալ ճշմարիտ է: Ծայրագոյնը անարտասանելին, անտեսանելին ու անպարփակելին է: Այսպէս, լեզուն կը ձգուի ու կը լարուի վերկայացնելու համար ծայրագոյնին անվերկայանալիութիւնը: Բանաստեղծութիւնը, ուրեմն, ծայրագոյնին անսահման ու անվերջ որոնումն է. այլ խօսքով՝ որոնումն է զոհաբերումը:

Այս աշխատութեան երկայնքին ներկայացուած գաղափարները կարելի է տեսնել բացառիկ կերպով բիւրեղացած՝ Մատեանի ԼԳ Բանի մէկ պարբերութեան մէջ, եթէ զայն կարդանք կեդրոնանալով ընդգծուած մասերուն վրայ.

Արդ, զայս գոչումն ծածուկ խորհրդոց՝ կերպատրեւոց յայսմ մատենի, ամենալուր ալանջաց մեծիդ Աստուծոյ ընծայեցուցի, սովիմբ սպառազինեալ՝ եւ ապա մաի ի հանդէսն: Այլ ոչ եթէ կարատեալ իմոյս ինչ ձայնի այսու մեծանաս, որ մինչ շե ստեղծեալ էր քո զամենայն՝ նախ քան զլինելն երկնի փառաբանչաբն ամմանից եւ երկրաստեղծս բանատրաւ, դու քեզն ի քումդ լրութեան փառատրեալ իսկ էիր, - այլ զի զմերժեալս՝ զիս յարգեցես, աննառ քաղցրութիւն, քաղցրեղ զքեզ բանիս քաղցրութեամբ: Իսկ զի՞նչ պարտ իցէ ըստ արքունական հրամանիդ՝ կենաց կանոնիդ ասել Ադոնայի տէր, եւ զհրամայեալ պատուէրդ ոչ առնել: Որ ինձն իսկ զիս՝ զսկեղէն տախտակս խաւառն, նովրեալ քումդ պատգամի, զգրեալս մատամբդ Աստուծոյ, եղծի, որ եւ խորտակելն է իրաւացի, եւ ես տխրատեսակ մըով զերկրորդն նմանութիւն առեալ հայթայթեմ: Այլ արդ, քանզի բազմամ պաղատեցայ դրուատաւ խանդաղատականաւ, որ ոչ է գրեալ ի յայս կարգ ձայնի, լուր, բարեգութ, ըստ սմին բանի այնմ ամենայնի: Եղիցի՛ եւ այս աղերս բարբառոյ հայցման աղափից յաղեալ ընդ նոսին, թերես ի մաքրոց եւ ի կամարարից այս նուէր հացի պանից բաղարշոց՝ իւրով զանգեղոց ի սեղան փառացդ քոց մատիցէ<sup>21</sup>:

Գրիգոր գրքի մէջ բանաձեւուած ծածուկ խորհուրդներու գոչումը կը ներկայացնէ Աստուծոյ ալանջներուն: Ատոնցմով սպառազինուած՝ կը մտնէ խօսքի՝ տրամասողի (discourse) մէջ, որ «հանդէս»ն է, ըստ Հայկազեան Բառգիրքի «հաւաքումն եւ առաջադրութիւն բանից» բացատրութեան, այսինքն արդի տրամասողի կամ տրամասողութիւն հասկացողութեան սահմանումն

<sup>20</sup> Նոյն: Բարայ այս եզրակացութեան կը հասնի Ռէմբոյի իր քննադատութեան առիթով:

<sup>21</sup> Մատեան, ԼԳ (ժ):

իսկ<sup>22</sup>: Նպատակն է, որ աննաոխարութիւնը տեղ տայ գրողին՝ որպէսզի վերջինս կարենայ զինք ճաշակել բանիս հաղորդութեամբ: Գրողը Աստուծոյ հետ կը հաղորդուի գրողի իսկ գրութեամբ եւ զԱյն կը ճաշակէ գրողի իսկ խօսքին ընդմէջէն: Ես իմն է որ խօսող ոսկեղէն տախտակս եղծեցի, այն՝ որ գրուած էր Աստուծոյ մատով: Եւ ուրեմն ես եմ որ պիտի օգտագործեմ Թաւառեսակ մուրը՝ այն որ յառաջացած է ինքնաքանդումէն, գծելու համար երկրորդ օրինակը պատկերին: Բազմանշանակ է արտայայտութիւնը. աստուածային իր պատկերին իր իսկ ձեռքով կործանման եւ իր ներկայ վիճակին քակման, քանդումին եւ ապակառուցման արտադրած մուրն է որ կ'օգտագործուի վերակազմելու նախկին պատկերը: Նմանութիւնը կամ օրինակը երկրորդն է, որովհետեւ բանաստեղծին կողմէ կը գծուի նմանակելով Բանը՝ նախատիպ Աստուծոյ մարդեղութեամբ զգեստաւորուած պատկերը. մարդը այստեղ ուրեմն պատկերին պատկերն է: Յետոյ պիտի ականարկէ յայս կարգ ձայնի կամ այս տրամասոյթի մէջ տեղ չգտած բազմաթիւ այլ պաղատանքներու եւս, որպէսզի Աստուած զանոնք ալ լսէ ըսուածներուն հետ: Պիտի աւարտէ խնդրելով, որ Աստուծոյ սեղանին վրայ մատուցուի այս զոհն ու նուէրը, ուշագրաւ կերպով սակայն խօսելով հայցման աղօթքներու աղերսի բարբառին յօդաւորման մասին՝ մատուցողը աղերսի լեզուն է, խօսելու ունակութիւնը, յօդաւորման աշխատանքը, language-ը, բարբառը՝ որ ստեղծած է տասնեակ հազար տողերու վրայ:

### Hagop Gulludjian

#### Struggling to Offer in Sacrifice the Impossible: Gregory of Narek's Monumental Attempt Inside Language

Although the 10<sup>th</sup> century Armenian poet St. Gregory of Narek's magnum opus, the *Book of Tragedy* or *Lamentations*, is somehow overlooked in the context of European medieval mystical literature, it offers unique solutions to many problems faced by most mystic writers. This paper focuses on the ways Gregory deals with the ineffability and with the impossibility of language, given that his declared purpose is to make his poetry a “rational sacrifice”. An extensive reading list from the great names of mysticism will only highlight the unusual approaches by the poet-theologian-philosopher. Instead of employing text as usual in an attempt to convey the mystical experience, or the desire for union, he culminates in shaping that experience within the text itself, explicitly identifying himself with the book. Performative language renders speech not only as a vehicle for union with God, but also as the place and the act where it happens.

<sup>22</sup> ՆԲՀԼ, ֆուն. Բ, 43:

## ԱԶԱՏ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ

### ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ ԵՐԿԻ ՄԻ ՔԱՆԻ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Մանուկ Աբեղյանը վկայում է. «(Խորենացու մատյանի մասին) բուն գրական ուսումնասիրություն չկա»<sup>1</sup>: Աբեղյանի մահվանից անցել է մի քանի տասնամյակ, բայց շատ բան չի փոխվել: Խորենացիագետների ջանքերի առյուծի բաժինը ուղղված է Խորենացու ժամանակին ու ժամանակագրությանը, զուտ բանասիրական և պատմագիտական խնդիրներին: Այս միակողմանիությունը պատմահոր գործի քննության մեջ անարդար է: Խորենացու երկը հայ խոսքի, մանավանդ պատմողական խոսքի հետաքրքրագույն հուշարձաններից է: Ներկա հոգվածում ես կանդորդառնամ Խորենացու «Պատմության» բուն գրական մի քանի խնդիրների, հատկապես նրա խոսքի առանձնահատկություններին:

Սկսեմ մի խնդրով, առանց որի ամբողջական և ճիշտ պատկերացում կազմել Խորենացու խոսքի մասին հնարավոր չէ: Արդյո՞ք Խորենացու աշխատությունը պատկանում է գեղարվեստական արձակի մարզին:

Գրականագիտության մեջ երբեմն լռելյայն, երբեմն բարձրաձայն, այս հարցին դրական պատասխան է տրվում<sup>2</sup>: Իմ կարծիքով, V դարի պատմագրությունը, ինչպես և ամբողջ հայ պատմագրությունը, գեղարվեստական արձակ չեն: Ներկա հոգվածում հնարավորություն չկա մանրամասնորեն խոսել մի քանի տեսական խնդիրների մասին՝ կապված արձակի գեղարվեստականությունից հետո: Դրանց ես անդրադարձել եմ այլ հոգվածում<sup>3</sup>: Այստեղ համառոտ և սխեմատիկ շարադրեմ հիմնական դրույթները: Ես ելնում եմ այն ըմբռնումից, որ գեղարվեստական արձակը ծնվում է հեղինակային հնարանքի հետ: Քանի

<sup>1</sup> Մանուկ Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք առաջին, Անթիլիաս – Լիբանան, 2004, էջ 263: Հետագա մեջբերումները՝ այս գրքից:

<sup>2</sup> Մայիս Ավդալբեգյանը իր *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը* աշխատության մեջ Խորենացու մատյանը չի ֆննում V դարի այն պատմագիրների գործերի շարքում, որոնք ինքը դիտարկում է իբրև հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորում: Բայց հետագայում *Հայ միջնադարյան գրականության ժանրերը* գրքում տպագրված հոդվածում նա Խորենացու երկն էլ է ֆննում իբրև գեղարվեստական արձակ: Երկու դեպքում էլ նրա հետ դժվար է համաձայնել՝ և այն դեպքում, երբ նա Խորենացուն հետացնում է V դարի իր գրչակիցներից (գրքում), և այն դեպքում, երբ նրան էլ, մյուսների պես համարում է գեղարվեստական արձակի ներկայացուցիչ:

<sup>3</sup> **Ազատ Եգիազարյան**, «Художественный вымысел», в сб. *Литература в меняющемся мире* (в печати).

դեռ հեղինակը չի գիտակցել իր իրավունքը ստեղծել, այսինքն, հնարել իր աշխարհը, մենք գործ ունենք արձակի այլ տեսակների, և ոչ թե գեղարվեստական արձակի հետ: Այն, ինչ ներկայացնում է *V* դարի պատմագիրը, մեր հայացքով ճշմարտություն չէ: Դա առասպել է, ճշգրիտ չէ և այլն, բայց դա՝ մեր հայացքով: Իրենք՝ հեղինակները, չունեին այդ գիտակցությունը:

Պատմագիրները համոզված էին, որ գրում են մաքուր ճշմարտությունը (այդ համոզմունքի արտահայտությունները հանդիպում են Ագաթանգեղոսի, Եղիշեի և ուրիշների գրքերում): Իհարկե, այդ «ճշմարտություն» մեջ խառնված էին իրական փաստերը, ավանդությունները, բանահյուսությունը, գրական կանոնը: Բայց պատմագիրները գիտակցաբար ոչինչ չէին հնարում: Նրանք ամենաշատը կարող էին ծաղկեցնել իրենց պատմածը զանազան պատկերներով, խոսքի երանգավորումներով, որոնք, պետք է հատուկ շեշտել, շատ բազմազան են *V* դարի պատմագրության մեջ: Անգամ Խորենացին, որի «Պատմությունը» ամենից մոտ է գիտականության մասին մեր պատկերացումներին, հաճույքով զարդարում է իր խոսքը տպավորիչ պատկերներով, համեմատություններով, մակդիրներով:

Բայց *V* դ. գրքերը նաև «մաքուր» պատմագրություն չեն, մաքուր գիտական աշխատություններ չեն: *V* դարում հայ մատենագրության մեջ այդպիսի բաժանում չկար ոչ տեսական մակարդակով, ոչ էլ գործնականում: Պատմագրության մեջ տարբեր հատկանիշներ կազմում են մի ամբողջություն, որը կարելի է անվանել հենց պատմագրական արձակ:

Խորենացու գրքում գիտականության հատկանիշները, *V* դ. մնացած բոլոր պատմագիրների համեմատությամբ, ամենից ավելի են աչքի ընկնում: Նրա առաջին հատկանիշը, որ նրան առանձնացնում է իր գրչակիցների գործերի ֆոնին, նրա խոսքի քննականությունն է: Դա իսկապես գիտականության միտող խոսք է, սթափ, ամեն տեսակի շափազանցություններից (իր ըմբռնումով) խուսափող: *V* դարի պատմիչներից ամենից շատ նա է ձգտում հարազատ մնալ պատմության փաստերին: Ընթերցողն անընդհատ հանդիպում է նրա դատողություններին այն մասին, որ ուրիշների հաղորդած այսինչ կամ այնինչ փաստը իրեն արժանահավատ չի թվում, կամ, ուրիշ դեպքերում, հավաստիացումներ այն մասին, որ ինքը փնտրել և գտել է իսկական ճշմարտությունը, արժանահավատ փաստերը: Ահա թե ինչու է նա այդքան շատ դիմում կողմնակի աղբյուրների օգնությանը: Նրա օգտագործած աղբյուրների քանակությունը իր ժամանակի, մանավանդ նոր սկսվող հայ պատմագրության համար աննախադեպ է: Գագիկ Սարգսյանը իր թարգմանության առաջաբանում տալիս է այդ աղբյուրների տպավորիչ պատկերը (առհասարակ այդ հոգվածը Խորենա-

ցու պատմագիտական սկզբունքների լավագույն վերլուծություններից է)<sup>4</sup>: Մեզ հետաքրքրում է, թե ինչպես են այդ սկզբունքները արտացոլվել նրա խոսքում՝ դառնալով ոճի հատկանիշ:

Կարելի է ձևակերպել այսպես՝ Խորենացին հենվում է ոչ թե հավատի, այլ տրամաբանության վրա, և սրանով նա շատ է տարբերվում V դարի մեր մյուս պատմիչներից: Սա, հարկավ, չի նշանակում, որ Խորենացին հավատացյալ քրիստոնյա չէր: Ինքն էլ է հենվում Աստվածաշնչի վրա, մեծ հարգանքով է խոսում Ս. Գրքի մասին: Բայց ես խոսում եմ նրա մտածելու եղանակի մասին, որում ամենակարևորը քննական մոտեցումն էր, տրամաբանությունը:

Նրա մտածողության այս կողմը լուսաբանելու համար ամենաշահեկան օրինակները, պատմական փաստերի քննությունից հետո, տալիս է նրա վերաբերմունքը Ս. Գրքի և կրոնական սյուժեների նկատմամբ:

Խորենացու քննող հայացքը տարածվում է մինչև կրոնական խնդիրները, առաջին հերթին՝ մինչև Աստվածաշուշ: Շատ հետաքրքրական է և բնորոշ նրա վերաբերմունքը քրիստոնեության հանդեպ: Երբ գործ ունենք Ագաթանգեղոսի և Եղիշեի հետ, այս դեպքում խնդիրն ավելի պարզ է. Ագաթանգեղոսը ոչ միայն հավատացյալ է, այլև աշխարհը տեսնում է մեկ լույսով՝ քրիստոնեական բարոյականության ու դոգմատի լույսով: Նրա աշխարհայացքը ձևավորված է այդ կաղապարով, մնացած տարրերը պատահական ու անկարևոր են: Եղիշեն հավատը կապում է ազգության հետ. բայց պատահական չէ, որ Ղևոնդը նրա մատչանում ավելի կարևոր դեմք է, քան Վարդանը (թեև մատչանը մեզ է հասել իբրև «Պատմություն Վարդանայ»): Եղիշեի աշխարհայացքի համար էլ կրոնականությունը շատ կարևոր է: Այնինչ Խորենացու դեպքում հավատի ազդեցությունը նրա մտածողության վրա նկատելիորեն ավելի քիչ է զգացվում: Զգայթակղվենք նրան քննադատական հայացք վերագրելով քրիստոնեության հանդեպ: Նա հավատացյալ է և քրիստոնեության շատագույն: Բայց նա Հայոց պատմության և դրա հետ կապված դեպքերի մասին խոսելիս հենվում է ոչ այնքան Սուրբ գրքի, որքան իր հետազոտությունների արդյունքների վրա: Հետաքրքրական է, որ մեր քրիստոնյա պատմագիրը քննական հայացք է նետում և Ս. Գրքին. «Եւ այս յայտնի է ամենեցուն, զի դժուարհաւաք և տաժանելի է որպէս գիւտ ժամանակացն ի սկզբանէ մինչև առ մեզ... Մանաւանդ զի աստուածայնոյն Գրոյ զիւրսն ի բաց հատեալ յինքն սեպհական ազգ՝ ելիք զայլոցն իբր զարհամարհելեացն և իւրոց անարժան կարգելոց բանից» (Գիրք առաջին, Ե, էջ 17)<sup>5</sup>: Ուշագիր լինենք իմ ընդգծած տողերին. հստակ լավում է Խորենացու անբավարարվածությունը, որ Սուրբ գիրքը ուշագրություն է դարձրել միայն իր

<sup>4</sup> Տե՛ս **Мовсес Хоренаци**, *История Армении*, перевод с древнеармянского языка, Введение и примечания **Гагика Саркисяна**, Ер., Айастан, 1990, сс. X-XVII:

<sup>5</sup> Պատմության էջերը նշվում են ըստ 1991 թ. երևանյան հրատարակության, որը կրկնում է Տփիսիսի (Թբիլիսիի) 1913 թ. ֆինական հրատարակությունը:



ազգին: Իսկ մնացածը ինքը՝ Խորենացին, գտել է տաժանելի աշխատանքով: Իսկ նախորդ գլխում Խորենացին տրամաբանության դիրքերից քննում է Ս. Գրքում ասվածը Ենովսի և Նոյի մասին և հանգում որոշակի եզրակացությունների: Նույն Ե գլխում Խորենացին հայտնում է, որ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ չի գտել նահապետների մի քանի անուններ և դրանք լրացրել է «մի ուշիմ և ընթերցասեր ասորացու» ասածից: Այսինքն, այս դեպքում Աստվածաշունչը նրա համար աղբյուր է ուրիշ աղբյուրների շարքում:

Այլ դեպքերում Խորենացին հանգիստ պատմում է հեթանոսական աստվածների հանդեպ հայոց և այլ թագավորների պաշտամունքի մասին, որևէ անհարգալից արտահայտություն չանելով այդ աստվածների մասին (օրինակ, Գիրք երկրորդ, ԺԴ): Այսինքն, նա հեթանոսությունը ընդունում է սոսկ իբրև պատմական փաստ: Իհարկե, երբ հասնում է Աբգար թագավորին, նրա նամակագրությանը, բաժանում է Աբգարի ջերմեռանդությունը: Երբ պատմում է քրիստոնեության ընդունման, իր ժամանակի իրադարձությունների մասին (երկրորդ գրքում), հանդես է բերում և կրոնական ջերմեռանդություն: Բայց չենք կարող չհիշել նրա ակնածանքը հունական առասպելների հանդեպ, առասպելներ, որոնք հագեցած էին հեթանոսությամբ: Հունաստանը «մայր կամ դայակ իմաստության» եղել է հենց հեթանոսության շրջանում: Մի այլ դեպքում Պատմահայրը հանդուրժողաբար է խոսում զրադաշտականության մասին (երբ պատմում է պարսից Արտաշիր թագավորի՝ Հայաստանում ծավալած գործունեության մասին (Գիրք երկրորդ, ՀԷ): Այսինքն, Խորենացու պատմության մեջ քրիստոնեությունը անանցանելի սահմաններ չի գծում նրա հայացքին: Իր քրիստոնյա լինելը էականորեն չի ազդում նրա պատմագիտական հիմնադրույթի (կոնցեպցիայի) վրա:

Չի ազդում և խոսքի վրա: Մեր հիշած բոլոր դեպքերում Խորենացու խոսքը հանգիստ է, հավասարակշռված, մեջբերումներ և հղումներ Աստվածաշնչին համարյա չկան, ի տարբերություն Ագաթանգեղոսի, Բուզանդի, Եղիշեի, Փարպեցու: Խոսում են ոչ թե կրոնական պաթոսն ու ջերմեռանդությունը, այլ քննությունն ու տրամաբանությունը:

Շատ կարևոր է, թե ինչպես է նա ներկայացնում իր հերոսների նահատակությունը: Մինչ V դարի (և հետագա դարերի) պատմիչները մանրամասն և ջերմեռանդորեն նկարագրում են վկաների մարտիրոսությունը, Խորենացին ընդամենը համառոտ տողերով ներկայացնում է փաստը: Նա խուսափում է սրբերի տառապանքն ու մահը և, ուրեմն, նրանց ցնծությունը գոհաբերության պահին նկարագրելուց: Սրան արժե ուշադրություն դարձնել, մանավանդ, որ նա բազմաթիվ անգամներ հիշում է Ագաթանգեղոսին, նկարագրում է նույն դեպքերը, ինչ Ագաթանգեղոսը, բայց խուսափելով տանջանքների ու մահվան նկարագրությունից: Ագաթանգեղոսը բազում էջեր է նվիրում Գրիգոր Լուսավորչի տանջանքներին ու այդ պահին նրա արտասանած խոսքերին: Խորենա-

ցին միայն մի անգամ է անցողակի հիշում Լուսավորչի ֆիզիկական շարժարանքները: Մյուս սրբերի մասին բավարարվում է միայն նրանց սպանվելն հիշելով և Ագաթանգեղոսին հղելով: Օրինակ, երկրորդ գրքում մի գլուխ կա «Յաղագս վկայութեան առաքելոցն մերոց» վերնագրով: Այստեղ Խորենացին կարճ և առանց զեղումների պատմում է Ադդեի մահվան մասին. «Եւ յղեաց առ Ադդէ, զի արասցե նմա խոյր բեհեզեայ անգուածով ոսկոյ, որպէս առաջագոյն առնէր հօրն նորա: Եւ պատասխանի ընկալաւ, թէ «ոչ արասցեն ձեռք իմ խոյր գագաթան անարժանի, որ ոչ երկրպագէ Քրիստոսի Աստուծոյ կենդանոյ»: Եւ իսկոյն հրամայեաց միում ի զինակրացն՝ կտրել զոտս նորա սրով: Որոյ երթեալ, և տեսեալ զնա, զի նստէր յաթոռ վարդապետութեանն՝ էած սուսերաւ և ի բաց կտրեաց զսրունս նոցա, և նոյն ժամայն աւանդեաց զհոգին» (Գիրք երկրորդ, ԼԳ, էջ 158):

Խորենացու ոճն ու մտածողությունը ուսումնասիրելիս չի կարող հարց շարժանալ՝ որտեղի՞ց են գալիս դրանց առանձնահատկությունները և, առաջին հերթին, քննականությունը: Ոչինչ դատարկ տեղում չի առաջանում: Իսկ V դ. առաջ հայ գրականություն չկար, և Խորենացին հայ հեղինակների վրա չէր կարող հենվել: Կար հայոց նախաքրիստոնեական հարուստ բանահյուսությունը: Որ Խորենացին գիտեր այդ բանահյուսությունը, երևում է իր իսկ գրքից, որի առաջին գլուխները հենվում են բանահյուսության վրա (բայց կարելի է արձանագրել, որ Խորենացու և բանահյուսության կապը լավ չի ուսումնասիրված):

Ինչ վերաբերում է նրա քննական-տրամաբանական ոճին, այստեղ նա կարող էր հենվել միայն անտիկ պատմագրության վրա:

Վաղուց արդեն ընդհանուր տեղի է դարձել հունական մշակույթի հանդեպ նրա վերաբերմունքը: Նրա հիացմունքն ու ակնածանքը հին հույների ստեղծածի նկատմամբ ընդգծվում է նրա գրքի բոլոր մասերում: Նրա հայտնի նախադասությունը՝ «Զբոլոր իսկ զՅոյնս ոչ դանդաղիմ մայր կամ դայակ ասել իմաստից» (Գիրք առաջին, Բ, էջ 9) նրա վերաբերմունքի ամենաճշգրիտ արտահայտություններից մեկն է: Բուն տեքստում բազմաթիվ վկայություններ կան այն մասին, որ Խորենացին առնվազն լավ ծանոթ է հունական դպրությանը: Նա հիշում է ոչ միայն Հոմերոսին, այլև հույն պատմիչներին՝ սկսած մ. թ. ա. V դարից՝ Հերոդոտոս և ուրիշներ: Պատահական չէ Խորենացու վերապահությունը, որ թեև իր տեղեկությունները սկզբնապես եղել են ասորական և այլ աղբյուրներում, ինքը գերադասել է դրանք բերել հունական աղբյուրներից: Ընդհանրապես, հունական հետքը Խորենացու գրքում արժանի է առանձին քննության: Հայ պատմիչներից ուրիշ ոչ ոք այսքան կապված չի եղել հունական մշակույթի հետ (չմոռանանք նաև նրա անվերապահ-մերժողական վերաբերմունքը պարսկական առասպելների և նույնքան անվերապահ հիացմունքը հունականների հանդեպ):

Պատմահոր այս ակնածանքը հունական դպրության հանդեպ իր խոր հետքն է թողել նաև նրա սեփական մտածողության մեջ: Հին հույների ռացիոնալիզմը, հավատը բանականության հանդեպ դարձել է հորենացու մտածողության գլխավոր կողմերից մեկը: Այն, ինչ քիչ առաջ հիշվեց իբրև հորենացու մտածողության առանձնահատկություններից մեկը (ոչ թե հավատ, այլ տրամաբանություն, սթափ քննություն), գալիս է, անկասկած, հունական մտածողությունից: Հույներն հավատում էին իրենց աստվածներին, բայց դա միանգամայն տարբեր էր իրենց աստու հանդեպ քրիստոնյաների վերաբերմունքից, որն արտացոլվեց նաև պատմագրության մեջ: Տրամաբանական կամ, որ այս դեպքում նույնն է, փիլիսոփայական մտածողությունը հին հույների հոգևոր կյանքի ամենաէական գծերից մեկն էր: Այնինչ քրիստոնեության ազդեցության ուղորտում գտնվող մտածողների համար գլխավորը անկասկածելի հավատն էր միակ Աստու և նրա նախանշած ուղու հանդեպ:

Այնինչ մենք տեսանք, որ հորենացու գրքում հավատը իբրև մտածողության սկզբունք շատ կարևոր տեղ չի գրավում: Այն, ինչ Հերոդոտոսը, Թուկիդիդեսը, Քսենոփոնը արել էին մ. թ. ա. V դարում, անում էր հայկական իրականության մեջ հորենացին նրանցից հազար տարի հետո: Այս կետում արժե ուշադրություն դարձնել հորենացու Պատմության և Թուկիդիդեսի գրքի միջև առկա մի ընդհանրություն: V դարի հայ պատմագիրներից հորենացին միակն է, որ տեսական դատողություններ է անում պատմագրության մասին: Նրա այս դատողությունները հիշեցնում են Թուկիդիդեսի պատմության սկիզբը: Թուկիդիդեսը այստեղ խոսում է Հունաստանի պատմության հին շրջանի, Հունաստանի աշխարհագրության, զանազան անցքերի մասին ստացած տեղեկությունների մասին: Թուկիդիդեսը հատուկ ուշադրություն է դարձնում իր պատմագրի գրածի և բանաստեղծների և արձակագիրների գրածների տարբերությանը, ակնհայտ քամահրանքով վերաբերվում դրանց: Նա հավաստիացնում է, որ ինքը կամ տեսել է, կամ տարբեր աղբյուրներից ստուգել է փաստերը: հորենացու գրքում, իհարկե, այսպիսի հակադրություն չէր կարող լինել: V և նախորդ դարերի Հայաստանում չկային բանաստեղծներ և արձակագիրներ, որոնց նա հակադրվեր: Բայց էականը քննականության միտումն էր, և այս տեսակետից Թուկիդիդեսի դիրքը շատ հոգեհարազատ է նրան: Նա էլ խիստ քննադատաբար է մոտենում իր աղբյուրներին, առաջին հերթին՝ բանահյուսությանը:

Այս զուգահեռը շատ թերի կլինի և թյուրիմացությունների առիթ կարող է տալ, եթե շտեմենք հորենացու մտածողության զուտ ազգային և անհատական գծերը, որոնք նրան տարբերում էին Հին Հունաստանի պատմագիրներից: Այսինքն նրանից, ինչ հորենացու մեջ ընդգծում էր նրա հայկականությունը: Այստեղ մենք բախվելու ենք նաև պատմական պայմանների, պատմության զարգացման տարբեր փուլերի հետ:

Մեր հիշած հույն պատմագիրները գործում էին հունական քաղաք-պետությունների մրցակցության մթնոլորտում: Նրանց բոլորի մեջ կա այն գիտակցությունը, որ նրանք հելլեններ են՝ հույներ: Բայց դա, զարմանալիորեն (մեզ՝ հայերիս համար) կապ չունեն ավագային հայրենասիրության հետ: Այս ավագայինին պետք է շատ ուշադիր լինել: Նրանց հերոսները՝ Պերիկլեսը և մյուսները իրենց քաղաք-պետությունների հայրենասերներն են: Պերիկլեսը ամեն ինչ անում է Աթենքի և աթենացիների հաղթանակի համար, և սպարտացիները կամ լակեդեմոնցիները, որոնք նույն հույներն են, ճիշտ այնպիսի թշնամիներ են կամ հակառակորդներ, ինչ պարսիկները և մյուս բարբարոսները: Հաղթում են մեկը մյուսին, ավերում միմյանց հողերը, սպանում գերիներին կամ ստրկության վաճառում: Ահա այստեղ Խորենացին սկզբունքորեն տարբեր է նրանցից: Հունական դասական պատմագրությունից հետո անցած հազար տարում փոխվել են աշխարհընկալումները: Փոխվել է հայրենասիրության բնույթը: Եվ Հայաստանի պատմությունն է շատ տարբեր հույների պատմությունից: Խորենացին ոչ թե քաղաքի, որևէ վայրի, այլ մի երկրի և ժողովրդի ներկայացուցիչ է: Ահա այստեղ նրա խոսքի քննականությունը էականորեն լրացվում է զգացմունքայնությամբ: Խորենացին շատ զգացմունքային է, երբ խոսում է հայոց պետության, հայ հերոսների մասին: Ահա Խորենացու զգացմունքայնության ամենատպավորիչ (և ամենահուզիչ) արտահայտություններից մեկը. «Արդ՝ այժմ անցից ի թիւ մերոց արանց, մանաւանդ թե թագաւորաց, մինչև ցտէրութիւն Պարթևաց: Քանզի ինձ այսոքիկ արք ի մերոց թագաւորաց են սիրելիք, որպես բնիկք և իմոյ արեան առուք և հաւաստի հարազատք: Եւ սիրելի էր ինձ՝ յայնժամ գալ Փրկչին և զիս գնել, և առ նոքօք յաշխարհ զմուտն իմ լինել, և նոցա տէրութեամբն խրախճանալ, և յարդեացս ապրել վտանգիցս» (Գիրք առաջին, ԻԲ, 66): Սա բոլորովին այլ վերաբերմունք է սեփական ժողովրդի և նրա հայրենիքի հանդեպ: Արյան մասին հիշողությունը այստեղ հուշում է Խորենացու հայրենասիրության բնույթը՝ այս պատմիչը իրեն զգում է իբրև որոշակի ժողովրդի (և ոչ քաղաք-պետության, մարզի և այլն) ներկայացուցիչ: Այսպիսի հատվածներ՝ ուժեղ կամ թույլ զգացմունքայնությամբ, սփռված են Խորենացու ողջ պատմության մեջ:

Այստեղից էլ՝ Խորենացու մատյանի վերնագիրը արտահայտում է նրա աշխատության բուն էությունը: Համեմատության համար կարելի է հիշել, որ հին հույների (և հռոմեացիների) գրքերը վերնագրված են առանց երկրի կամ ժողովրդի նշման: Օրինակ, Հերոդոտոսի պատմությունը կոչվում է «Պատմություն ինն գրքից», Թուկիդիդեսինը՝ «Պելոպոննեսյան պատերազմի պատմություն», Քսենոփոնինը՝ «Անաբասիս» և այլն: Նրանց հռոմեացի հետևորդի՝ Տակիտոսի գրքերը՝ «Աննալներ», «Պատմություն» և այլն: Հնարավոր է, որ Խորենացու (և V դարի մյուս հայ պատմիչների) գրքերի վերնագրերը փոխվել կամ խմբագրվել են: Բայց դրանց բովանդակությունը, մանավանդ Խորենացու

Պատմությունը, իսկապես հայոց պատմություններ են, գրված ոչ անկողմնակալ պատմիչի, այլ իր հայրենիքի ճակատագրով խորապես ապրող հայ մարդու ձեռքով: Առհասարակ, հայրենիքի գաղափարը (հայկական ըմբռնումով) էական չէ անտիկ պատմագրության համար, հատկանիշ, որը որևէ շափով չի պակասեցնում դրա արժեքը: Խոսքը միայն պատմագրության ազգային առանձնահատկությունների մասին է: Հերոդոտոսը իրեն կարող է թույլ տալ երկար և հանգամանորեն պատմել զանազան հերոսների ու գործիչների հետ կապված տարբեր դրվագներ, որոնք ինքնին շատ հետաքրքրական են, բայց ուղղակիորեն կապված չեն հույների պատմությունը, որովհետև նա իսկապես հույների պատմությունը չի գրում, այլ պատմությունը այն բոլոր երկրների ու ժողովուրդների, որոնց ինքը այս կամ այն կերպ ծանոթ է (այսպես և նրա պատմության մեջ տարբեր առիթներով հիշատակվում է և Արմենիան՝ Հայաստանը): Իսկ Խորենացին կենտրոնացած է հայոց պատմության ու ճակատագրի վրա, սկզբում հեռավոր էքսկուրսներ է անում հայոց մեծերի ծննդաբանությունը պարզելու համար, և հատուկ ուրախություն է ապրում, երբ հասնում է զուտ հայկական պատմության հանգրվանին (ինչպես վերը բերված հատվածում):

Հայ հերոսների մասին խոսելիս Խորենացին անթաքույց հիացող է, մանավանդ երբ հիշում է քաջ նախնիներին: Հիշենք, թե ինչպես է ներկայացնում Հայկին, նրա կոնիվը Բելի դեմ, հետո՝ Տրդատին և մյուսներին:

Եվ այսպես, Խորենացու անկեղծ, խորը հայրենասիրությունը կասկած չի հարուցում: Կարելի է պնդել, որ V դարի ուրիշ ոչ մի հեղինակի գրքում հայրենասիրությունը այդքան խորությամբ գիտակցված չէ, ինչքան Խորենացու պատմության մեջ: Բայց այդ խորությունը նաև նշանակում է, որ նրա հայրենասիրությունը հայրենիքի պարզ գովերգություն չէ: Դա նաև տրամաբանորեն ու դառնություն է իր ժողովրդի ոչ միայն ճակատագրի, այլև թերությունների և արատների համար: Հիշեմ Խորենացու գրքի հայտնի փաստերը և մի փաստ, որին գրեթե ուշադրություն չի դարձվել: Նախ, շատ հիշատակված փաստերը: Խորենացին, գնահատելու համար Սահակ Բագրատունու հանձնարարության արժեքը, նշում է, որ մեր հները հոգ չեն տարել հայոց պատմությունը շարադրելու մասին, մինչդեռ «թեև փոքր ածու ենք...» և այլն: Այստեղ արդեն խոր դժգոհություն կա նախնիներից: Խորենացու պատմությունն ավարտվում է հայոց թագավորության անկմամբ և Մաշտոցի ու Սահակի մահով: Այս առթիվ Խորենացին գրում է իր հուշակավոր Ողբը, որի մեջ հիշում է իր հայրենակիցների մեծամեծ թերությունները և արատները: Բայց նաև երկրորդ գիրքն է ավարտվում մի գլխով, որ իր բովանդակությամբ շատ է մոտենում Ողբին: Այս գլխի մասին է, որ գրեթե չի խոսվում: Ի՞նչ է ասում Խորենացին այդ գլխում: Նախ՝ վերնագիրը. «Յաղագս վախճանի Տրդատայ թագավորի, ընդ որում եւ ողբերգական մեղադրութիւն»: Ինչու՞ «ողբերգական մեղադրութիւն»: Հիշելով Տրդատի լավ գործերը, որ «յետ հաւատոցն որ ի Քրիստոս», դրանից անմիջա-

պես հետո գրում է. «Աստանօր ամաչեմ ասել զճշմարտութիւնն, մանավանդ թէ զանօրէնութիւն և զամբարշտութիւն ազգիս մերոյ, և զմեծի ողբոց և արտասուաց արժանի գսոցա գործս» (Գիրք երկրորդ, ՂԲ, էջ 246): Զայրույթը միանգամայն կոնկրետ առիթով է՝ Տրդատ թագավորին թունավորելը (այս առիթով Խորենացին հիշում է Սոկրատին թունավորելու, ինչպես նաև խաչված Քրիստոսին լեղախառն ըմպելիք տալու պատմութիւնները): Բայց դա առիթ է տալիս խոսելու ամբողջ ժողովրդի թերութիւնների մասին, նույն ոճով ու պաթոսով, ինչպես «Ողբում». «Արք Արամեանք, մինչև յէ՛րբ էք ծանրասիրտք, ընդէ՛ր սիրեք զնանրութիւն և զանաստվածութիւն» (նույնը, էջ 247):

Այսպիսով, Խորենացու «Պատմութեան» մեջ հստակ երևում է մի գիծ, որը կարելի է անվանել խորապես քննադատական հայացք իր իսկ ժողովրդի հանդեպ, որի մասին նա այլ առիթներով խոսում է անկեղծ հիացմունքով և սիրով: Ուրեմն, այս գլուխը, «Ողբի» և մյուս հատվածների կողքին, մեզ հիմք է տալիս ասելու, որ հայրենասիրութեան այս որակը՝ հպարտութիւնը իր ժողովրդի լավ գործերի և պատմութեան համար և ցավն ու զայրույթը նրա թերութիւնների համար, բնորոշ է Խորենացուն:

Փաւստոսի և Եղիշեի մատյաններում հայրենասիրութեան բնույթն այլ է: Փաւստոսն առհասարակ հայրենիքի մասին չի խոսում: Պարզապես իբրև հայ մարդ հպարտութեամբ նշում է հայ թագավորների ու զորավարների հաղթանակները և առանց տատանվելու քննադատում նրանց, այսինքն՝ անհատների թերութիւնները: Նրա միտքը չի ձգտում ընդհանրացումների, դրա կարիքն էլ չունի: Նրա ուժը հետաքրքրական, հյուսիսեղ, կենսական դրվագների մեջ է:

Եղիշեն գովերգում է հայոց պայքարը ընդդէմ պարսիկների հոգևոր բռնութեան. նրա շափանիշը մեկն է՝ ով հավատարիմ է Ղևոնդին, Վարդանին, հայոց եկեղեցուն՝ հերոս է ու սուրբ, ով հակառակ է դրանց կամ ձգտում է լեզու գտնել պարսիկների հետ՝ դավաճան է, ինչպես Վասակը: Նրա միտքը վերլուծական ուղղվածութիւն չունի, նրանը կրակոտ ոճն է ու հայրենասիրական պաթոսը: Նա միակողմանի է, ինչպես պահանջում է իր նպատակը՝ դաստիարակել սեր ու հավատարմութիւն հայրենիքի հանդեպ և արգահատանք դավաճանութեան հանդեպ:

Խորենացին այլ է, նա քննող է ու վերլուծող, և պաթոսը, թեև խորթ չէ նրան, երբ խոսում է, ասենք, Հայկի, Տրդատի և այլ հերոսների մասին, նրա բնորոշ գիծը չէ: Նրա միտքը ձգտում է ընդհանրացումների, նա ընդունակ է սերը և հիացմունքը համատեղել խիստ քննադատութեան հետ: Այսպիսի հայացք տրված է միայն մեծ և ուժեղ մարդկանց, որոնք ընդունակ են խորապես սիրելու: Մերժումը գալու է ահա այդպիսի հայրենասիրութիւնից:

Այսպիսի ուժգին ցավ հայրենիքի ճակատագրի համար կարող են ունենալ մեծ անհատները, որոնք հստակ տեսնում են նաև իրենց ժողովրդի թերութիւն-

ները: Նոր ժամանակներում այդպես էին սիրում հայրենիքը Հովհաննես Թումանյանը և Եղիշե Չարենցը:

Բայց կա ավելի էականը: Խորենացին առաջին հայ գրողն է ու մտածողը, որն իրեն զգում է ոչ թե պարզապես հայ, այլ հայ ժողովրդի, ազգային ամբողջության մասն ու ներկայացուցիչը, որը խորհում է ոչ թե թագավորների ու զորավարների ճակատագրի ու քաջագործությունների, ոչ թե կրոնների հերթափոխության, այլ իր ժողովրդի ու հայրենիքի մասին, և խոսելիս ու պատմելիս միշտ ելնում է ահա այդ ամբողջության գոյությունից, իր հերոսների գործերին նայում է հայ ժողովրդի տեսակետից:

Ահա այս տեսակետից Խորենացին (ինչպես և V դ. մյուս պատմիչները) զանազանվում է ոչ միայն հին հույն պատմիչներից, այլև ժամանակով իրեն ավելի մոտ պատմիչներից: Եվսերիոս Կեսարացին գրել է քրիստոնեական եկեղեցու պատմությունը բավական մանրամասն, և այդ պատմության մեջ հերոսների ազգային պատկանելությունը որևէ նշանակություն չունի: VI դ. պատմիչ Պրոկոպիոս Կեսարացին գրում է Հուստինիանոսի պատմությունը, բայց նա այնքան է տարված կայսեր ու նրա կնոջ արատների մերկացմամբ, որ հայրենիքի գաղափարը նրան որևէ չափով չի զբաղեցնում: Իսկ Խորենացու համար, այսօրվա տերմինով, հենց էթնիկական ազգության գաղափարը չափազանց կարևոր է:

Եվ ևս մի կարևոր խնդիր՝ Խորենացուն իբրև պատմողի կամ խոսողի անհատականության խնդիրը: Առհասարակ միջնադարյան գրականության մեջ անհատականության խնդիրը բավական բարդ է: Ուշ միջնադարում այն ընդհանրապես անցնում է երկրորդ պլան, տեքստը անանուն է: Բայց հինգերորդ դարի հայ պատմագրությունը այս տեսակետից էլ շատ հետաքրքրական պատկեր է ներկայացնում: Գոնե Խորենացու դեպքում մենք գործ ունենք պատմողի ընդգծված անհատականության հետ: Մեր այս պատմիչը ոչ միայն իրեն զգում է իբրև անհատականություն, այլև «իրավունքներ է բանեցնում»: Եվ դա տեսնվում է նրա մատյանի հենց առաջին էջից, որտեղ նա դիմում է իր պատվիրատու Սահակ Բագրատունուն: Այն, որ նա շատ գոհ է իշխանից, հասկանալի է: Բայց այդ գոհությունը հայտնելու եղանակը հուշում է գրողի տարիքի և իմաստության մասին: Մենք հասկանում ենք, որ սա սովորական շողոքորթություն չէ իշխանից ինչ-որ շնորհներ ստանալու համար, նա խոսում է անկեղծ և սրտանց. «Առ որով տեսանեմ և զայս, զի եթե որք յառաջ քան զմեզ և կամ առ մեօք եղեն հարուստք և իշխանք աշխարհիս Հայոց, ոչ ընդ ձեռամբ անկելոց իւրեանց արդեօք գտելոց իմաստնոց զայսպիսեացս հրամայեցին կարգել զյիշատակս բանից, և ոչ արտաբուստ ուստեք այսոցիկ ի ներքս ածել խորհեցան օժանդակութիւնս իմաստից, և զքեզ այժմ այսպիսի եղեալ ծանեաք, - ապա ուրեմն յայտ է, թե ամենեցուն քան զքեզ նախագունիցն ճանաչիս վեհագոյն, և

բարձրագույնիցն արժանաւոր գովութեանց, և յայսպիսի պատկանաւոր դնիլ յարձանագրութիւնս բանից» (Գիրք առաջին, Ա, էջ 6): Սա իսկապես ավագի, իրեն նահապետ զգացող մարդու խոսք է կրտսերին, դաս՝ բառիս լավագույն իմաստով: Խորենացին Սահակին համեմատում է հայ իշխանների հետ, որոնք ապրել են անցյալում և ապրում են իրենց կողքին: Եվ նրանցից ոչ մեկը հրաման չի արձակել գիտուններին պատմություն գրել: Մենք գիտենք, որ այս մտտիվը՝ քննադատական հայացքը նախնիների «անիմաստասեր բարքի» նկատմամբ հետո (1, Գ) ավելի ուժգին է հնչում Խորենացու խոսքերում, այսինքն՝ Սահակ Բագրատունու և մյուսների հակադրության մտտիվը պարզ հաճոյախոսություն չէ պատվիրատուին, այլ նրա արածի ճշգրիտ գնահատություն: Այս գնահատականի արժեքը ավելի ևս մեծանում է Խորենացու հայտնի խոսքերի ֆոնին, խոսքեր, որոնցով նա հանդիմանում է Սահակին պարսկական առասպելների հանդեպ անհարկի հետաքրքրության համար: «Այլ տացուք զայսոսիկ՝ մանկական քոյոց տիոց և անհասութեան խակութեանդ լեալ տարփանք» (Գիրք առաջին, Յաւելուած Բ, էջ 90): Միայն տարիքով զգալիորեն ավագը կարող էր այսպես խոսել իշխանի հետ՝ հիշելով նրա «մանկական» (երիտասարդ) տարիքը և «տհասության խակությունը»: Այս խոսքերը կարևոր են և Խորենացու տարիքը գիրքը գրելու պահին որոշելու համար: Բայց սրանք նաև «կերպարաստեղծ» արժեք ունեն: Խորենացու խոսքերի շնորհիվ մենք բավական լավ պատկերացում ենք կազմում իր իսկ՝ հեղինակի ինքնատիպ և վառ անհատականության մասին:

Այս նույն տեսանկյունից հետաքրքրական են Խորենացու դիմումները Սահակին գրքի տարբեր էջերում: Այդ բոլոր դիմումները շեշտում են Խորենացու անհատականությունը: Նա ոչ մի ցանկություն չունի թաքնվել դեպքերի, իրադարձությունների ետևում, ընթերցողը միշտ զգում է ավագի, նահապետի ներկայությունը նրա Պատմության մեջ: Երբեմն այնպիսի տպավորություն է, որ ավագը կրտսերին բանավոր պատմություն է պատմում, ինչպես եղել է ժողովրդական կենցաղում դարերով, և ըստ երևույթին, այդպես եղել է և հինգերորդ դարում: Օրինակ. «Սկիզբն արասցուք պատմել քեզ ի հինգերորդ գրոցն Ափրիկանոսի ժամանակագրի...», կամ. «Եւ վկայ քեզ ի մօտոյ երաշխաւորեսցէ եկլէսիաստէ գիրք եւսեբի Կեսարացոյ...» (Գիրք երկրորդ, Ժ, էջ 120): Այսինքն, այստեղ մենք ունենք Խորենացու պատումի առանձնահատկություններից մեկը՝ գիտական-քննական վերաբերմունքը և ոճը ներդաշնակորեն զուգակցվում են կենդանի զրույցի՝ ժողովրդական խոսքից եկած գծերի հետ՝ ընդգծելով պատմողի անհատականությունը:

Մանուկ Աբեղյանը, խոսելով Խորենացու և Սահակ Բագրատունու հարաբերությունների մասին, շատ դիպուկ նկատողություն է արել Խորենացու անհատականության մասին. «Մեր այս պատմիչը այնպիսի գրողներից է, որ ամեն մի հարմար ըրպէի հայտնում է իր կարծիքները: Ուստի և մենք նրա Հայոց



Պատմությունից լավ ճանաչում ենք նրա բնավորության շատ կողմերը, և մեր ոչ մի պատմագրի հայացքի, համոզումների ու գրական ճաշակի մասին այնքան ստույգ ծանոթություն չունենք, որքան Մ. Խորենացու»<sup>6</sup>:

Ես չեմ խոսում Խորենացու ժամանակի մասին: Դա իմ թեման չէ, մանավանդ, այդ խնդրին նվիրված են բազում գրքեր ու հոդվածներ XVIII դարից մինչև այսօր: Բայց ներկա հոդվածի թեման ստիպում է առնվազն մի դիտողություն անել՝ կապված Խորենացու խոսքի առանձնահատկությունների հետ: Այն պատմաբաններն ու բանասերները, որոնք տարված են Խորենացու գրքի սխալներն ու «կեղծիքը» մերկացնելով, միշտ աչքաթող են անում կամ, ավելի լավ է ասել, չեն տեսնում այս գրքի ամբողջությունը, ոճական միասնությունը, ինչի մասին ես խոսեցի: Եվ ահա այն առանձնահատկությունները, որոնք, հուսով եմ, միայն ես չեմ նկատել, մի բան են վկայում. այս գրքի հեղինակը մեկն է, որն անկեղծ է իր մտքերով ու մտայնումներով: Այսինքն, նա չէր կարող ամբողջ մեծ գրքի էջերում, ամեն քայլափոխի, մտածել V դարի մարդ ներկայանալու մասին: Նա միայն կարող էր լինել: Փաստարկ, որ կարող է շատ թույլ թվալ բանասիրական և պատմական քննությունների արդյունքների կողքին. բայց, ըստ էության, դա ամենագլխավոր փաստարկներից մեկն է, երբ խոսում ենք գրողի ու նրա ստեղծագործության մասին:

Խորենացու նորօրյա քննադատների մեջ վերջին տասնամյակներում առանձնանում է պրոֆեսոր Ռոբերտ Թոմսոնը, մի մարդ, որն իսկապես մեծ ծառայություններ ունի հայ միջնադարյան գրականության երկերը անգլերեն թարգմանելու գործում: Բայց Թոմսոնը այն հայագետների թվում է, որոնք Խորենացու գիրքը համարում են IX դարի գործ, հետևաբար՝ կեղծիք: Հայ և այլազգի պատմաբաններից ու բանասերներից շատերն են գրել այս խնդրի մասին. հիշեմ հայագիտության դասականներից Մանուկ Աբեղյանի և Ստեփանոս Մալխասյանցի, նրանց հետևորդների՝ Գագիկ Սարգսյանի, Բաբկեն Հարությունյանի, Ալբերտ Մուշեղյանի աշխատությունները, որոնցում նրանք բանասիրական և պատմագիտական քննությամբ հաստատում են Խորենացու V դարի հեղինակ լինելը: Թոմսոնի ներածական հոդվածը Խորենացու գրքի իր իսկ թարգմանությունը ինձ հետաքրքրական է իմ թեմայի տեսակետից՝ ինչպե՞ս է պրոֆ. Թոմսոնը ընկալում Խորենացու խոսքի առանձնահատկությունները: Պատասխանը տարօրինակ կարող է թվալ, բայց իսկապես Թոմսոնը բացարձակապես անուշադիր է դրանց: Առհասարակ նրա հոդվածը ավելի քրեական մեղադրանքի փաստաթուղթ է հիշեցնում, քան գիտական անաչառ վերլուծություն: Նա իրապես ոչ թե գիտական ճշմարտությունն է փնտրում, այլ Խորենացու «մեղավորության» ապացույցներ, և այդ ճանապարհին բոլորովին մոռանում

<sup>6</sup> Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Անթ., Լիբանան, էջ 269:

է, որ Խորենացին գրող է, իսկ գրողի կեղծ ու անկեղծ լինելը նաև (և գուցե առաջին հերթին) նրա խոսքի բնույթի մեջ է երևում:

Վերևում ես խոսեցի Խորենացու հայրենասիրության մասին, իր ազգի ներկայացուցչի նրա արժանապատվության և նույն պահին իր ժողովրդի հանդեպ նրա ամենախիստ քննադատության մասին: Պրոֆ. Թոմսոնը Խորենացու այս վերաբերմունքը «մաքրում» է հակասություններից, Խորենացուն ներկայացնելով իբրև մեկին, որն ամեն գնով ուզում է փառաբանել իր ժողովրդին ու նրա ներկայացուցիչներին: Բերեմ երկու օրինակ նրա ներածական հոդվածի 27 էջից: Առաջինը. «Այս միստիֆիկացիաների լույսի ներքո զարմանալի չէ, որ Մովսեսը հաճախակի օգտագործում է Հովսեպոսին առանց դա գիտակցելու: Առաջին հերթին մենք պետք է նկատենք աղապտացիաների մի քանի օրինակներ, որոնք արված են գրական էֆեկտի համար, և ապա ավելի հետաքրքրական օրինակներ, որոնց նպատակն է Հայաստանը կեղծիքով մտցնել համաշխարհային թատերաբեմ»<sup>7</sup>: Երկրորդը. «Այստեղ Մովսեսը երկու գլխավոր նպատակ ունի՝ բարձրացնել Հայաստանի թագավորներ Տիգրանի և Արտավազդի միջազգային նշանակությունը Հռոմի և Պարթևների պատերազմներում և ներկայացնել հրեական համայնքները Հայաստանում և Բագրատունիների ընտանիքի հրեական ծագումը...»<sup>8</sup>: Ուշադրություն դարձրեք իմ կողմից ընդգծված բառերին: Պրոֆ. Թոմսոնը այնպես է ներկայացնում իր հերթական մեղադրանքը, որ Խորենացու հայրենասիրությունը վերածվում է մանր խորամանկության: Մյուս կողմից, իր հոդվածում նա ոչ մի անգամ, գոնե հարևանցի չի հիշատակում Խորենացու ասածները «փոքր ածու» լինելու մասին, նրա Ողբը գրքի վերջում և զայրույթը իր հայրենակիցների հասցեին, որոնք ես արդեն հիշատակել եմ: Այսինքն, եթե Մովսես Խորենացին պատրաստ էր անգամ կեղծիքների գնալ Հայաստանը և նրա թագավորներին բարձրացնելու համար, էլ ինչու՞ նա պետք է այդքան խիստ խոսեր իր հայրենակիցների թերությունների մասին, գրեր այդքան ազդեցիկ իր ողբը: Զարմանալի է, որ խոսքի հետ գործ ունեցող փորձված մասնագետը այդքան անուշադիր է գրողի խոսքի կարևորագույն առանձնահատկությունների հանդեպ: Այս ձևով պրոֆ. Թոմսոնը Խորենացու միանգամայն սթափ և անկեղծ հայրենասիրությունը վերածում է մակերեսային պարզ խորամանկության (երևի պատահական չէ, որ նա բոլորովին չի անդրադարձել Մ. Աբեղյանի և Ստ. Մալխասյանցի դիտողություններին):

<sup>7</sup> Moses Khorenats' I, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on Literary Sources by Robert W. Thomson, Ann Arbor: Caravan Books, 2006, p. 26.

<sup>8</sup> Անդ:

\*\*\*

*Մովսես Խորենացու «Պատմության» գրական առանձնահատկությունները պահանջում են խոր և համակողմանի քննություն: Դա անհրաժեշտ է ոչ միայն հայոց գրականության և խոսքի, այլև հայկական մտավոր մշակույթի ամբողջական պատմության ստեղծման համար:*

**Azat Eghiazaryan**  
**Literary Peculiarities of “History of the Armenians” by Movses Khorenatsi**

The “History of the Armenians” by Movses Khorenatsi is one of the most important monuments of Armenian historiography. Yet its literary peculiarities are not studied sufficiently. I am based on the conviction that it is not a fiction, but not a scientific work either. It has its specific features, which I try to find out in my paper. The most essential characteristic is the style of his narrative, which I have focused on.

## ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

### ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՎԻՊԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայոց ինքնության ամենաէական հատկանիշներից է մեր մշակույթի, այսպես ասած, պատմական ուղղվածությունը՝ ամեն ինչի խորը ներթափանցվածությունը պատմությամբ: Անցյալի հեղինակները, երբ գրիչ են վերցրել իրենց ձեռքը, կարծես ինքնաբերաբար սկզբից գրել են վերնագիրը՝ «Հայոց պատմություն»: Հաճախ այդ գրվածքը չի համապատասխանել իր ընդգրկուն վերնագրին, այլ վերաբերվել է միայն մի կարճ դարաշրջանի, հաճախ էլ այդ վերնագիրը դրվել է հետագայում, ինչը նորից շեշտում է նույն՝ ամեն մի գրվածք որպես պատմություն ընկալելու միտումը: Հայոց նոր գրականությունն էլ, որոշ չափազանցությամբ, կարելի է ասել, որ պատմավեպերի՝ այսինքն, «հայոց պատմությունների» մի շարան է: Եվ հայոց հայացքը, զարմանալիորեն, ուղղված է ոչ թե դեպի առաջ, այլ՝ հետ:

Հայկական վիպական բանահյուսությունը ևս պատմական է: Բացառությամբ ազգածին ավանդության և «Սասնա ծռերի», էպոսների գործող անձինք հիմնականում պատմական կերպարներ են՝ Արտաշիսյան և Արշակունի արքայատոհմերի արքաներ, Մամիկոնյան տոհմի իշխաններ և այլն: Երբ դեռ չկա գիրը և գրավոր պատմությունը, ժողովուրդն իր պատմությունը գրանցում է այսպես ասած, էպիկական կողավորման միջոցով: Այդպիսիք են «ազգածին ավանդությունը» և «Վիպասանքը»: Բայց դպրության ի հայտ գալուց հետո էլ ժողովուրդը շարունակել է ստեղծել էպոսներ, որոնցով ներկայացվել են պատմական դարաշրջանները: Եվ հայկական միտքը փորձել է կողավորել երկրի ողջ պատմությունը իրար հաջորդող էպոսների և էպիկական շարքերի միջոցով:

Հայկական վիպական բանահյուսությունը վերին աստիճանի հարուստ է, բազմազան մի շարք խոշոր էպոսներից և բազում փոքր ստեղծագործություններից<sup>1</sup>: Սրանց պետք է գումարել նաև հայոց քրիստոնեական դարձի մասին

<sup>1</sup> Հայ վիպական բանահյուսության համակարգման վերաբերյալ տե՛ս Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, Հ. Ա, Եր., 1966; A. Y. Petrosyan, “The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic”, *Journal of Indo-European Studies Monograph* № 42. Washington DC, 2002; A. E. Петросян, *Армянский эпос и мифология*, Ер., 2002: Հին էպոսների տեքստերի բնագրերը տե՛ս հղված միջնադարյան հեղինակների երկերում, դրանց կապակցված շարադրանքը՝ Ս. Հարությունյան, *Հին հայոց վիպաշխարհը*, Եր., 1987, Սասունի էպոսի բնագրերը՝ «Սասնա ծռեր», հհ. I-IV, Եր., 1948-1999: Քրոնոլոգիական ամենամաքողական տարբերակը տե՛ս Քյոռ-Օղլի, ժողովրդական վիպասանություն. Եր., 1941, հայրուկի երգերը՝ Ա. Ղազիյան, *Հայ ժողովրդական ոսգմի և զինվորի երգեր*, Եր.,



վանդույթում անձնավորում է Ուրարտու պետությունը (նրան են վերագրվում Ուրարտուի նշանակալի կառույցների, այդ թվում՝ մայրաքաղաք Վանի, Մենուա արքայի ջրանցքի կառուցումը, ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները և այլն): Ուրարտուի տիրապետությունը՝ մ. թ. ա. IX-VII դդ., այսպիսով, համարվում է ասորեստանյան գերիշխանության դարաշրջան: «Վիպասանքը» հետուրարտական դարաշրջանի էպոս է՝ նրա առաջին նշանակալի հերոսը՝ Տիգրան Երվանդյանը թվագրվում է մ. թ. ա. VI, իսկ վերջինները՝ Արտաշեսը և Արտավազը՝ մ.թ.ա. II-I դարերով: «Պարսից պատերազմը» պատմում է Արշակունիների դարաշրջանի (I-V դդ.) հատկապես վերջին շրջանի, իսկ «Տարոնի պատերազմը»՝ հետարշակունյաց դարաշրջանի Տարոն նահանգի տերերի՝ հիմնականում Մամիկոնյան իշխանների՝ պարսիկների դեմ ունեցած պատերազմների մասին: «Սասնա ծռերը» ընդգրկում է արաբական տիրապետության և հետագա ժամանակահատվածը (VII-XIII դդ.): Այդ էպոսների հերոսներից շատերը, ինչպես ասվեց, պատմական դեմքեր են (օրինակ, Տիգրանը, Արտաշեսը, Արտավազը, Տիրանը, Արշակը հին և միջնադարյան Հայաստանի թագավորներ են): Չնայած ակնհայտ պատմականացմանը, հատկապես թշնամիների կերպարներում պարզորոշ լսվում են հին առասպելների արձագանքներ (Այսպես, Հայկի հակառակորդ Բելը Բաբելոնի մեծ աստված Բել-Մարդուկն է, Արամի հակառակորդ Բարշամը՝ սիրիական Բաալշամին աստվածը, Տիգրանի հակառակորդ Աժդահակը՝ իրանական առասպելական օձ-վիշապ Աժի Դահական):

Այս ստեղծագործությունների սյուժեները քիչ ընդհանրություններ ունեն (նրանք արտացոլում են տարբեր դարաշրջանների պատմական իրականությունը): Սակայն, համեմատությունը բացահայտում է նրանց բոլորին բնորոշ մի սխեմա, որը կարող է պարզեցվել որպես որոշակի կերպարների հաջորդականություն.

1) Աստվածություն կամ նրա սիմվոլը,

2) նրա որդիները՝ երկվորյակներ, որոնցից առաջինը ներկայացնում է ամպրոպի աստծու էպիկական տարբերակը,

3) «մեռնող (և հարություն առնող)» կերպար:

Հնդեվրոպական համատեքստում այդ սխեման կարելի է դիտարկել որպես երկու առասպելների համադրություն՝ 1) աստվածային երկվորյակների՝ երկնային աստծու որդիների առասպելությունը և 2) ամպրոպի աստծու և նրա «պատժվող / զոհվող» որդու առասպելությունը: Ակնհայտ է, որ այս վիպական սխեման ծագում է աստվածային պարադիգմից՝ դիցաձևությունից (թեոգոնիա): Դիցաբանական վերակազմության մեջ նախնական սխեման պատկերանում է որպես պարզ ծննդաբանական շարք.

1) Երկնային աստված,

2) նրա որդիները, երկվորյակներ, որոնցից մեկն ամպրոպի աստվածն է, վիշապամարտիկ,

3) ամպրոպի աստծու որդին, «զոհվող» աստվածություն<sup>3</sup>:

Այս սխեման օգտագործվել է առասպելական արքեաթիպային կերպարների միջոցով Հայաստանի պատմական դարաշրջանների կողավորման և մոդելավորման համար: Պետք է նշել, որ հայկական, ինչպես և որոշ այլ ավանդույթներում, ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար (դրա վառ օրինակն է, Սանասարը, Սասունի հերոսների հիմնական զենքի՝ «թուր-կեծակի» առաջին տերը)<sup>4</sup>: Էպիկական տոհմաբանություններում այդ սխեման հաճախ բարդացվում է՝ հանդիպում տոհմագծեր երկու սերունդների երկվորյակներով, հայտնվում է նոր հերոս՝ ամպրոպի աստծու երկրորդ մարմնավորումը, որին է հաջորդում «մեռնող և հառնող» կերպարը:

Տոհմի հիմնադիրը՝ երկվորյակների հայրը, որը հնդեվրոպական վերակազմության մեջ հանդես է գալիս որպես երկնքի (արևի) աստված՝ \*dyēus ph₂ter-, շարքում կարող է փոխարինվել իր սիմվոլով («Վիպասանքում» երկվորյակային հերոսների հայրը ցուլն է, իսկ «Սասնա ծռերի» մի տարբերակում՝ ըստ երևույթին՝ ձին<sup>5</sup>): Նա, ի դեպ, երբեմն ոչ մի դեր չի խաղում, և տոհմը, ըստ էության, սկսվում է երկվորյակներից: Նրանցից ավելի նշանակալի եղբոր՝ ամպրոպի աստծու կերպարը կրկնվում է շարքի հիմնական հերոսի՝ տոհմի նախավերջին անդամի կերպարում («Սասնա ծռերում»՝ Գավիթ) և, յայսպիսով, նախնական սխեման բարդանում է:

Շարքն ավարտվում է վերջին հերոսի վերջով/մահվամբ (հարույթյան հույսով), որից հետո դարաշրջանն ավարտվում է (տեղի են ունենում աղետներ, փոխվում է արքայատոհմը, Հայաստանը կորցնում է անկախությունը և այլն):

Ազգածին նահապետների տոհմաբանությունը կարող է ներկայացվել որպես երկու նմանատիպ շարքերի հաջորդականություն, քանի որ այստեղ կարելի է տեսնել երկվորյակների երկու սերունդների հետքեր (իրար նման անուններով հերոսները՝ Արամանյակ և Արամայիս, Հարմա և Արամ, կարող են

<sup>3</sup> Երկվորյակների հնդեվրոպական առասպելների վերաբերյալ տե՛ս օրինակ **D. Ward**, *The Divine Twins: An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley-Los Angeles; **J. P. Mallory, D. Q. Adams**, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London-Chicago, p. 161 ff.; **M. L. West**, *Indo-European Poetry and Myth*, New York, 2007, p. 186 ff.; հնդեվրոպական ամպրոպի աստծու վերաբերյալ՝ **В. В. Иванов, В. Н. Топоров**, *Исследования в области славянских древностей*, М.

<sup>4</sup> Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպականացած կերպարի վերաբերյալ տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր*, Հ. Ա, էջ 414 հտմ., Երվանդի վերաբերյալ՝ **Ս. Հարությունյան**, *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ, 2000, էջ 103 հտմ.: Ի դեպ, ամպրոպի աստվածը հանդես է գալիս որպես երկվորյակային կերպար նաև որոշ այլ ավանդույթներում՝ այդպիսիք են հին հնդկական Ինդրան, և խոտիական Քեշուրը և շումերական Իշկուրը (տե՛ս **A. Y. Petrosyan**, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, 14 f., 20 ff.; **А. Е. Петросян**, “Армяно-индийские эпические параллели”, *Армянский эпос и мировое эпическое наследие*, Ер., 2007, с. 38-46.

<sup>5</sup> **Ս. Հարությունյան**, *Հայ առասպելաբանություն*, էջ 349-350:

հանգեցվել նախնական երկվորյակներին): Սակայն, այս երկու շարքերը կարող են պարզեցվել մեկի՝ 1) Հայկ՝ դիցաբանական կերպար, որը սպանում է Բաբելոնի բռնակալ Բելին և հիմնադրում Հայաստանը, 2) Արամանյակ և Արամայիս, որոնցից երկրորդը կառուցում է Արմավիրը՝ Հայաստանի առաջին մայրաքաղաքը, [...] 3) Արամ, գլխավոր հերոս, ռազմիկ, 4) Արա Գեղեցիկ, որը սպանվում է ճակատամարտում, բայց հավատում էին, որ նա վերակենդանացել է առասպելական արալեզների՝ շան նման արարածների միջոցով: Կարելի է ասել, որ սա հին հայկական դիցաբանության առավել մոտ վիպական տարբերակն է, որտեղ որոշ կերպարներ պահպանել են աստվածային հատկանիշներ (Հայկի անունով է կոչվում Օրիոն համաստեղությունը, Արայի անունով մի աստղ կամ մոլորակ):

Հայ հնագույն թագավորների ծննդաբանությունը «Վիպասանքում» կարող է ներկայացվել որպես երկու նմանատիպ հաջորդական շարք: Ստորև ներկայացվում է դրանցից միայն երկրորդը. 1) արքայական տոհմի մի կին և ցուլ, աստծու սիմվոլը, 2) երվանդ արքա (երվանդաշատ մայրաքաղաքի հիմնադիր) և նրա եղբայր, գլխավոր քուրմ երվազ<sup>6</sup>, 3) Արտաշես, մեծ արքա, 5) Արտավազդ արքա, որը շղթայված է Մասիս լեռան քարանձավում և ձգտում է դուրս գալ այնտեղից:

«Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը» գրական ստեղծագործություններ են, որոնցում նշված ծննդաբանական շարքը բացահայտ չի դրսևորվում: Բայց, այնուամենայնիվ, պարզորոշ նկատվում են հին վիպական ավանդույթի և կերպարների հետքերը: Այսպես, «Պարսից պատերազմում» Մուշեղ սպարապետի դիակը դնում են մի բարձր տեղ, որպեսզի առասպելական արալեզները նրան լիզելով վերակենդանացնեն, ինչպես Արային (Փավստոս V, 36): «Տարոնի պատերազմում» Գիսանե և Գեմետր եղբայրները՝ Տարոնի էպոնիմների նախնիները, աստվածային երկվորյակների ակնհայտ վիպական տարբերակներն են: Նրանք հիմնում են Վիշապ քաղաքը Տարոնում (Մուշի շրջանում), վիշապաքաղ Վահագնի պաշտամունքի կենտրոնում: Գիսանեն ինքը նույնացվում է այդ աստծու և նրա քրիստոնեական հաջորդի՝ սուրբ Կարապետի հետ (Հովհաննես Մկրտիչ): Հատկանշական է, որ վերջինիս երկրպագում էին սուրբ Աթանազիոսի հետ և պատկերացնում որպես «այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ», այսինքն, նա էլ կարող է համարվել երկվորյակային կերպար, ընդ որում, ինչպես և մյուս հայկական ավանդույթի «ավագ» երկվորյակները, ծագած ամպրոպի աստծուց<sup>7</sup>:

«Մասնա ծռերում» ծննդաբանական շարքը ներկայացված է այսպես. 1)

<sup>6</sup> Երվանդի և Երվազի՝ որպես երկվորյակների մասին տե՛ս Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 103 հուն.:

<sup>7</sup> Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, էջ 124 հուն.:



Ծովինար՝ ամպրոպի դիցուհի, որի անունը հենց նշանակում է «կայծակ, փայլակ», 2) Սանասար (ամպրոպի աստծու կերպարը) և Բաղդասար, Սասուն քաղաքի հիմնադիրներ, 3) Մեծ Մհեր, 4) Դավիթ, էպոսի հիմնական հերոսը, ամպրոպի աստծու երկրորդ մարմնավորումը, 5) Փոքր Մհեր, երկրորդ մարմնավորումն իր պապ Մեծ Մհերի, «մեռնող և հառնող» կերպար, որը մտնում է ժայռի մեջ և դուրս կգա այն ժամանակ, երբ աշխարհը կդառնա առատ և արդար: Շարքն ունի այդ տեսքը էպոսի ստանդարտ տարբերակներում, բայց գրանցված են երկվորյակների երկու սերունդներով, մեկ Մհերով, առանց Դավիթի կամ երկու Դավիթներով տարբերակներ:

Այս էպոսներում աստվածայինը և մարդկայինը հանդես են գալիս տարբեր համամասնություններով՝ ինչքան արխաիկ է էպոսը, այնքան շատ է աստվածայինը: Ազգածին լեգենդների Հայկը և Արան, ինչպես ասվեց, հնագույն աստվածների անուններ կամ մականուններ են, Արամը՝ նույնպես<sup>8</sup>: Տիգրանի որդի Վահագնը նախաքրիստոնեական աստված է (< պարթևական \*Varhragna, հմմտ. ավեստ. Vərəθraγna), իսկ «Սասնա ծռերում» Մհերը նախաքրիստոնեական Միհր աստծու անվան մի տարբերակն է:

Այս սխեմայի հետքեր կարելի է գտնել թագավորների և մեծ իշխանների լեգենդար տոհմաբանությունների մեջ («տոհմական վեպ»), որտեղ տոհմի հիմնադիրները հաճախ հանդես են գալիս որպես համահունչ անուններով եղբայրներ կամ երկվորյակներ: Այսպես, Արծրունի և Գնունի տոհմերը ծագեցվում են Սանասարից և նրա եղբորից, Բագրատունիները՝ Հայկի սերունդ Բագամ և Բագարատ եղբայրներից, հայ Արշակունիները՝ պարթևների Արշակ արքայի Վաղարշակ եղբորից (առասպելական անձ), Մամիկոնյանները՝ չինական թագաժառանգներ Մամիկ և Կոնակ առասպելական եղբայրներից:

Այժմ ավելի ուշ շրջանի ստեղծագործությունների մասին: «Քյոռողլիում» («Կույրի որդի», XVI-XVII դարերի սահմանի պատմական անձ, ջալալիների ապստամբության առաջնորդներից), չկա տարբեր սերունդների հերոսների հերթագայություն: Սա թյուրքական էպոս է, բայց նրա գործողությունները տեղի են ունենում Հայկական լեռնաշխարհում և այն ներառել է իր մեջ հայկական մոտիվներ: «Կույրի որդի» սյուժեն ծագում է «Պարսից պատերազմից», ըստ որի, Տիրան թագավորին՝ Արշակ թագավորի հորը, կուրացնում է Վարագ-Շապուհը (Փավստոս III, 20-21): «Քյոռողլին» ներառում է Արշակի լեգենդի առանցքային տարրերը՝ հորը կուրացնելը, պայմանավորված ձիու հետ կապված մի թյուրիմացությունը և հերոսի վրեժը<sup>9</sup>: Կան բազմաթիվ համապատասխանություններ «Քյոռողլու» և «Սասնա ծռերի», միջև՝ օրինակ, Քյոռողլու թու-

<sup>8</sup> A. Y. Petrosyan, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, p. 43 ff.

<sup>9</sup> Կ. Մելիք-Օհանջանյան, «Տիրան-Տրդատի վեպը ըստ Փավստոս Բուզանդի», *Տեղեկագիր*, 1947, № 7, էջ 59-77.

րը պատրաստվում է կայծակից (հմմտ. Սասունի հերոսների Թուր-կեծակին), նրա կախարդական ձին, ինչպես և Սասունի հերոսների ձին, ծովային ծագում ունի, Քյոռոզլու ընկերները կոչվում են «գալի»՝ «խենթ», ինչպես «Սասնա ծռերի» հերոսները և այլն: Որոշ տարբերակներում, կյանքի ավարտին Քյոռոզլին մտնում է քարանձավ, հմմտ. Փոքր Մհերի և Արտավազդի վերջը: Արշակ թագավորը ևս շղթայվում և նետվում է Անհուշ բերդը, որտեղ և ավարտվում է նրա կյանքը: Այսպիսով, Քյոռոզլին, կարելի է ասել, շարունակում է Հայաստանի էպիկական ավանդույթը<sup>10</sup>:

Եվ զարմանալի չէ, որ եթե արևելահայերի մեջ Քյոռոզլին հանդես է գալիս որպես թյուրքական հերոս, ապա Արևմտյան Հայաստանի հարավային շրջաններում նա ներկայացվում է որպես հայ, Արշամ (և ոչ Ռովշան) անունով, ծագումով Վանի շրջանի Անկշտան գյուղից (ինչպես որ պարսիկների մեջ Քյոռոզլին պարսիկ է, քրդերի մեջ՝ քուրդ, օսմանցիների մեջ՝ օսմանցի): Այս տարբերակները հագեցած են հայկական բանահյուսությամբ և կենցաղով և այնքան են հեռացած թյուրքականներից, որ իրենցից ներկայացնում են «Սասնա ծռերը» հիշեցնող մի նոր հայկական էպոս<sup>11</sup>:

Հայդուկի երգերում ևս չկա հերոսների սերունդների հաջորդականություն: Հայդուկները կոչվում էին մուսուլմանական-արաբական ֆիդայի տերմինով (նաև՝ ֆիդա, ֆեդա, ֆեդային «զոհ»)՝ նրանք երգվում էին զոհվել հայրենիքի համար): Երգերում հայդուկի մահվան օրը կոչվում է տոն, զատիկ՝ Քրիստոսի հարուժյան տոնի անունով, և նա պետք է հարուժյուն առնի և հասնի անմահության՝ «երկնային փառքի», «փառքի պսակի»: Գերեզմանից ելնելու, հարուժյուն առնելու կոչը երգերի ամենահաճախ հանդիպող մոտիվներից է: Հայդուկների մշտական կոչումը՝ «առյուծ» և շամուսնանալու երգումը հիշեցնում են էպոսի Մհերներին (հմմտ. Մեծ Մհերի «առյուծ» կոչումը և անգամակ Փոքր Մհերի կերպարը): Արևմտյան Հայաստանի ազատագրման ողբերգական պատերազմը ճակատագրական կերպով կենտրոնացված էր Սասունում և հարակից շրջաններում, որտեղ մեծ հայդուկ Անդրանիկի մասին պատմել են «Սասնա ծռերի» գրվագները հիշեցնող պատմություններ (նա, իբր, մարմնի վրա խաչ է ունեցել, ամեն կովից հետո լողացել և նոր ուժեր է ստացել և այլն): Այսպիսով, հայդուկի երգերը շարունակում են էպոսի վերջին հերոսի՝ մեռնող և հառնող կերպարի ավանդույթը<sup>12</sup>:

<sup>10</sup> «Քյոռոզլու» հայկական տարբերակների և հայկական կապերի վերաբերյալ տե՛ս Խ. Սամվելյան, «Նախաբան», Քյոռ-Օղլի, ժողովրդական էպոս, էջ 5-23, Ռ. Աթայան, «Քյոռոզլի», Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 12, էջ 465, Ա. Կ. Petrosyan, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, p. 157-158, Ս. Ռամազյան, «Քյոռոզլի», Իրան-նամե, 1998, № 1-2-3, էջ 72-85.

<sup>11</sup> Խ. Սամվելյան, «Նախաբան», Քյոռ-Օղլի, ժողովրդական էպոս, էջ 18-20:

<sup>12</sup> Ա. Պետրոսյան, «Ֆիդայու կերպարը հայ բանահյուսության մեջ», Ավանդականը և արդիականը հայ մշակույթում, Հայ ժողովրդական մշակույթ XV, Եր., 2010, էջ 447-453:

Խորհրդային Հայաստանի առաջին տասնամյակներին հասարակ մարդկանց, ժողովրդական երգիչների և պրոֆեսիոնալ բանաստեղծների կողմից ստեղծվել են բազմաթիվ էպիկական ստեղծագործություններ՝ երգեր, բանաստեղծություններ և պոեմներ խորհրդային ղեկավարների, մասնավորապես Լենինի և Ստալինի մասին: Այդ ժողովրդական (կամ «կեղծ ժողովրդական») ստեղծագործություններն այն ժամանակվա գիտություն մեջ համարվում էին մեր էպոսի «հինգերորդ ճյուղը», այսինքն՝ «Սասնա ծռերի» շարունակությունը Փոքր Մհերի ճյուղից հետո<sup>13</sup>: Դրանցում Լենինն ու Ստալինը հաճախ են հանդես գալիս որպես հիմնադիր-երկվորյակներ:

Բայց երևում է նաև նշված սխեմային ավելի մոտ հերոսների շարքի ակնարկը՝ Մարքս-Լենին, որպես երկվորյակ հիմնադիրներ, Լենին, գլխավոր հերոս, որը սպանում է վիշապին՝ ցարին, և Ստալին՝ վերջին հերոս: Իրոք, Մարքսը և Լենինը նախախորհրդային դարաշրջանը խորհրդանշող համաժամանակյա կերպարներ են, մարքսիզմի հիմնադիրներ և ապագայի նախակարապետներ, Լենինը՝ ԽՍՀՄ առաջին ղեկավար, իսկ Ստալինը՝ նրա հաջորդը և գործի շարունակողը<sup>14</sup>: Խորհրդային հերալդիկ շարքի պրոֆիլները՝ Մարքս-Լենին-Ստալին (որտեղ ավագությունը որոշվում է մորուքի խտությունը և երկարությունը) և խորհրդային առաջնորդների հուղարկավորությունները դամբարանում ամրապնդվում էին այս առնչությունները (Լենինն ու Ստալինը կարող են դիտվել որպես Փոքր Մհերի տիպի ժայռում «քնած հերոսներ», իսկ Ստալինի մարմնի դուրս բերումը դամբարանից համեմատելի է Մհերի՝ ժայռից ելնելու հետ)<sup>15</sup>: Ասվածը միատիկական կապերի բացահայտման միտում չունի:

<sup>13</sup> Այդ մասին տե՛ս Հ. Մելիքյան, *Լենինը և Ստալինը հայկական ֆոլկլորում*, Եր., 1941, Մ. Մուրադյան, «Լենինի և Ստալինի կերպարներ սովետական հայկական երաժշտական ստեղծագործություններում», *Տեղեկագիր*, 1949. № 10, էջ 111-128, Ա. Պետրոսյան, «Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ», *Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Հանրապետական գիտական նստաշրջան, 1984-1985 թթ. ազգաբանական և բանագիտական դաշտային հետազոտությունների արդյունքները, Զեկուցումների հիմնադրույթներ*, Եր., 1990, էջ 47-50:

<sup>14</sup> Միայն մեկ օրինակ՝ Նաիրի Զարյանի «Ստալին» բանաստեղծության մեջ Մարքսին և Լենինին միասին հատկացված է մեկ տող, իսկ Լենինին և Ստալինին՝ հաջորդ առանձին տողերը: Մարքսը և Լենինը ներկայացված են է մեկական, Լենինը՝ երկու, Ստալինը՝ երեք մակդիրով: Այս անձինք միավորվում են որպես «հանճարի արեգնափայլ չորրորդությունը տիտան»:

<sup>15</sup> Փոքր Մհերի և Եվրոպական «քնած հերոսների» կապի վերաբերյալ տե՛ս **А. Е. Петросян**, «Влияние армянского Мгера на европейских героев», *Вестник Матенадарапана*, т. 20 (2014), с. 169-174, Լենինի վերաբերյալ՝ **Сергей Королев**, «Бессмертие властителя. Ленин как сказочный персонаж», [http://sergeikorolev.sitecity.ru/ltext\\_1602035726.phtml?p\\_ident=ltext\\_1602035726.p\\_1106163203](http://sergeikorolev.sitecity.ru/ltext_1602035726.phtml?p_ident=ltext_1602035726.p_1106163203): Լենինի և Ստալինի մասին խորհրդային Միության տարբեր ժողովուրդների կողմից հսկայական քանակությամբ բանահյուսական և մեծաքանակությամբ ստեղծագործություններ են ստեղծվել: Խորհրդային պաշտոնական գաղափարախոսությունն ինքը ուներ վերին աստիճանի արխաիկ հատկանիշներ, համադրելի հնագույն առասպելների հետ: Այսպես, Ստալինի սովոր-

Հասկանալի է, որ այս տիպի համընկնումները պատահական բնույթ են կրում, բայց և այնպես, դրանք կարող էին ռեզոնանսի մեջ մտնել հին, արքետիպային սխեմայի հետ:

Սակայն Ստալինի «անձի պաշտամունքի» դատապարտումը և խորհրդային իրականության զարգացումները թույլ չտվեցին ձևավորվելու այդ վերջին «էպոսը»: Խրուշչովի դարաշրջանը դարձավ խորհրդային հերոսական էպիկայի ավարտը՝ հրատապ դարձավ բանահյուսության մեկ այլ ժանր՝ անեկդոտը: Դրանց հիմնական թիրախը ԽՍՀՄ ընթացիկ ղեկավարներն էին, բայց Լենինը և Ստալինը շարունակում էին մնալ կարևոր կերպարներ (կա, օրինակ, Լենինի մասին ուշ հայկական անեկդոտների շարք): Հազվագեպ հանդես էին գալիս նաև Մարքսը և Էնգելսը:

Այսպիսով, հայ ժողովուրդը էպոսներով կողավորել է հայոց պատմությունը սկսած ժողովրդի ծագումից մինչև XX դարի կեսը: «Սասնա ծռերից» հետո ողջ ծննդաբանական շարքը պարունակող նոր լիարժեք էպոսներ, կարելի է ասել, չստեղծվեցին՝ և՛ դարաշրջանն էր ուրիշ, և՛ պատմական հանգամանքները թույլ չտվեցին: «Քյոռուղլին», ամեն դեպքում, փոխառյալ էպոս է, թեև նշանակալի հայկական տարրերով, հայդուկների ազատագրական պայքարի երգերը կասեցվեցին ցեղասպանությամբ և նրանց արգելքով ԽՍՀՄ-ում, իսկ ԽՍՀՄ առաջնորդների մասին էպիկական ստեղծագործությունները՝ Ստալինի պաշտամունքի դատապարտմամբ: Բայց եղած նյութը թույլ է տալիս ասելու, որ բոլոր ստեղծագործություններում, որտեղ հնարավոր է եղել, էպիկական պատմությունը փորձ է արվել կերտելու ըստ միևնույն արքետիպային սխեմայի՝ հերոսների ծննդաբանական շարքի:

Ստորև ներկայացվում է այդ շարքի մի պարզեցված աղյուսակ չորս էպոսների համար:

էպոս	Երկվորյակային տիպի հերոսներ	Մեծ հերոս	Վերջին՝ զոհվող և վերածնվող, կամ փակված հերոս
Ազգածին ավանդություն	Արամանյակ և Արամայիս	Արամ	Արա Գեղեցիկ
«Վիպասանի»	Երվանդ և Երվազ	Արտաշես	Արավազդ
«Սասնա ծռեր»	Սանասար և Բաղդասար	Դավիթ	Մհեր
Մարտիգովի հիմնադիրներ և ԽՍՀՄ առաջնորդներ	Մարտի և Էնգելս	Լենին	Ստալին

րական մակդիրները՝ «արև» և «հայր», հիշեցնում են հնդեվրոպական արևային երկնի աստծուն՝ \*dyēus ph₂ter- («լուսավոր երկինի-հայր»), իսկ մյուս մշտական մակդիրը՝ «ընկեր» համընկնում է Միտրա աստծու անվան հնդկական իմաստավորմանը: Այդ նույն աստվածն Իրանում դարձել էր Միթրա և Միհր, արևի աստված, տե՛ս Ա. Պետրոսյան, Առասպելաբանական մի սխեմայի արտացոլումը հասարակական գիտակցության մեջ:

\*\*\*

Հայկական էպոսի ծննդաբանական սխեման, ինչպես տեսանք, լավագույնս մեկնաբանվում է հնդեվրոպական առասպելաբանության տվյալներով: Այս համատեքստում հայկական շարքերի ամենամոտ զուգահեռը Հռոմի լեգենդար արքաների շարքն է (Ժորժ Դյումեզիլի մեկնաբանությամբ). 1) Մարս աստված (հմմտ. Հայկ, աստվածային կերպար). 2) երկվորյակներ Ռեմոս և Ռոմուլոս, Հռոմի հիմնադիրը (հմմտ. Արամանյակ և Արամայիս՝ հիմնադիրը Արմավիրի, Սանասար և Բաղդասար, հիմնադիրները Սասունի), 3) Նումա՝ «միտրայական» արքա (հմմտ. Մեծ Մհեր, որի անունը ծագում է Միթրա-Միհրից), 4) Տուլլոս, ռազմիկ արքա (հմմտ. Արամ և Դավիթ) 5) Անկոս, «միտրայական» Նումայի ժառանգ, «երրորդ գործառույթի» ներկայացուցիչ (ինչպիսիք են նաև հայկական շարքերի վերջին հերոսները՝ Արան և Փոքր Մհերը)<sup>16</sup>:

«Վիպասանքում» էական է իրանական ազդեցությունը: Երվանդի, Երվազի և Արտավազդի առասպելները հիշեցնում են Ֆիրդուսու «Շահնամի» պատմությունները Լուհրասպի, Գուշտասպի և Իսֆանդիյարի մասին: Ինչպես Երվանդը և Երվազը, Լուհրասպը և Գուշտասպը ծագում են աստվածային երկվորյակներից<sup>17</sup> (ընդ որում Լուհրասպի հին անունը՝ Արվատասպա «Արագածի», համապատասխանում է հայ. Երվանդին՝ «Արագ», իրանական նույն արմատից)<sup>18</sup>, իսկ Իսֆանդիյարը, Գուշտասպի որդին, շղթայվում է ինչպես Արտավազդը: Կարելի է ասել, որ «Վիպասանքը» Հայաստանի պատմության իրական դեպքերի և հայկական ու իրանական առասպելների միահյուսման մի հետաքրքիր օրինակ է:

Օսական նարթական էպոսը և «Վիպասանքը» միավորվում են նույն հերոսուհու կերպարով՝ օսական Սաթանան, նարթերի մեծ հերոսուհին, համապատասխանում է «Վիպասանքի» Սաթենիկին, որը ներկայացվում է որպես ալանների (օսերի նախնիների) արքայի քույր: Օսական էպոսում հերոսների ծննդաբանությունը ներկայացված է այսպես՝ 1) Ուարխագ «Փայլ», երկվորյակների հայրը (հմմտ. Ռեմոսին և Ռոմուլոսին կերակրող հռոմեական էգ գայլի կերպար-

<sup>16</sup> Հռոմեական հին արձանների շարքի վերաբերյալ տե՛ս **G. Dumézil**, 1974. *Mythe et épopée. T. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (2e éd.). Paris, Gallimard. C. 271-284; հայկական հերոսների «ֆունկցիոնալ» բնութագրերը՝ **S. Ahyan**, 1982. *Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes*; հռոմեական և հայկական երկվորյակների առասպելների առանձնահատուկ համապատասխանությունների վերաբերյալ՝ **G. Dumézil**, 1994. *Le roman des jumeaux*. Paris: C. Gallimard, 133-134 :

<sup>17</sup> Լուհրասպի և Գուշտասպի՝ երկվորյակներից ծագելու վերաբերյալ, տե՛ս **S. Wikander**, « Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, » *La nouvelle Clío: Revue mensuelle de la découverte historique* 1949, № 1-2: 317 seq.

<sup>18</sup> Երվանդ անվան ստուգաբանությունը տե՛ս **Հ. Աճառյան**, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. 2, Եր., Պետական համալսարանի հրատարակչություն, 1944, էջ 145:

րը), 2) երկու սերունդների երկվորյակներ՝ Ախսար և Ախսարթագ, Ուրըզմագ և Խամրց, 3) Ուրըզմագ, երկվորյակներից ավելի արժանավորը և նարթերի առաջնորդը, որը, որպես Սաթանայի ամուսին, համապատասխանում է Արտաշեսին, Սաթենիկի ամուսնուն, 4) Սոսլան, քարից ծնված հերոս, Արտավազդի կրկնակը, որը լավագույնս համապատասխանում է և «Սասնա ծռերի» Փոքր Մհերին<sup>19</sup>:

«Վիպասանքի» և օսական էպոսի վրա ակնհայտ է տեղական՝ փոքրասիական-կովկասյան ազդեցությունը: Այսպես, ազգածին ավանդության՝ արալեզների կողմից վերածնվող Արա Գեղեցիկի փոխարեն հաջորդ էպոսներում վերածնվող հերոսը փակվում է ժայռի մեջ, այդպիսով, նույնանալով ժայռից կամ քարից ծնվող կամ վերածնվող խուռա-ուրարտական և կովկասյան կերպարներին (խուռիական Ուլլիկումմի, ուրարտական Խալդի, կովկասյան Սոսրուկո, Սոսլան): Եվ Սոսլանի ազդեցական կրկնակը՝ Սոսրուկոն թաղված է հողում և ամեն գարուն փորձում է դուրս գալ այնտեղից, ինչպես Արտավազդը (ընդ որում, նրա ազատումը, ինչպես և Արտավազդի դեպքում է, կհանգեցնի աշխարհի վերջին)<sup>20</sup>:

«Շահնամեի» հիշյալ շարքը դիտվել է որպես այսպես կոչված «երկնային արքայության թեմայի» հնդեվրոպական արտահայտություններից մեկը: Ըստ այդ թեմայի, աստվածների ներկա սերնդին նախորդել է գերբնական էակների երկու կամ երեք սերունդ: Մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ հայկական էպոսներում պահպանվել են նաև այդ թեմայի դրսևորումները (այսպես, Սանասարը խուռիական ամպրոպի աստծուն՝ Թեշուբի մի կրկնակն է, «Վիպասանքում» հանդես է գալիս Աժդահակը՝ «Շահնամեի» Զոհակի իրանական նախատիպը և այլն)<sup>21</sup>:

Այսպիսով, այն սխեման, որով հայկական էպոսներում կողմորվել են Հայաստանի պատմության դարաշրջանները, հնդեվրոպական ծագում է են-

<sup>19</sup> Օսական և հուրմեական երկվորյակների առասպելների համեմատությունը տե՛ս **В. И. Абаев**, *Скитско-европейские изоглоссы*, Москва, 1965, с. 86 слл.:

<sup>20</sup> Մհերի և Արտավազդի խուռիական, ուրարտական և կովկասյան կապերի վերաբերյալ՝ **А. Y. Petrosyan**, “Haldi and Mithra/Mher”, *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 2006, 1, p. 222-238; **Ա. Պետրոսյան**, «Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը», *Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*, Եր., 2012, էջ 8-51:

<sup>21</sup> Այս թեմայի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ **S. C. Littleton**, *The ‘Kingship in Heaven Theme’. Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles, 1970, p. 83-122; **Idem**, “Is the ‘Kingship in Heaven’ Theme Indo-European?” *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, 1970, p. 383-404; նրա հայկական արտածումները՝ **А. Y. Petrosyan**, *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, p. 119-121.

*Թագրում իսկ էպոսներում ի հայտ են գալիս բնիկ հնդեվրոպական, իրանական և հին տեղական՝ խուռա-ուրարտական տարրեր:*

### **Armen Petrosyan Armenian History and Epic Folklore**

When there is no writing and written history, people record their history through epic compositions. But after the emergence of writing, the Armenian mind continued developing epics presenting historical eras. It might be said that the whole history of Armenia was codified through successive epics. In this article the following epic compositions are considered: 1) Ethnogenic legends; 2) “Vipasank”; 3) “War of Persia”; 4) “War of Taron”; 5) “Daredevils of Sasun”; 6) Kyoroghli; 7) Haiduk songs, and 8) Poems about the Soviet leaders.

Almost all of them were created according to the uniform scheme – a genealogical line of archetypal heroes: 1) a divine image or its symbol; 2) divine twins, and 3) “dying (and rising) hero”. The historic kings and heroes of the epics were superposed on these mythological archetypes. The scheme is of native Indo-European origin, which later incorporated some local non-Indo-European and Iranian elements.

## ԼԻԼԻԹ ՓԱՐԵՄՈՒԶՅԱՆ

### ՀԱՄԸՆԳՆՈՒՐ ՅԱՆՑԱՅԻՆ ԼԵԶՈՒ

ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Ինֆորմատիկայի և ավտոմատացման պրոբլեմների ինստիտուտի, Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտի, Երևանի պետական համալսարանի գիտնականների կողմից զգալի աշխատանքներ են կատարվել լեզվաբանության և ինֆորմատիկայի կիրառական ուղղությունների ձեռքբերումները հայագիտության մեջ կիրառելու նպատակով: Խոսքերը ակտիվորեն մասնակցել է UNL համակարգի (Համընդհանուր ցանցային լեզու)<sup>1</sup> հայկական մոդուլի ստեղծմանը: Աշխատանքներ են կատարվել հայերենի ձևային նկարագրության, տեքստի ավտոմատ մշակման, ավտոմատ բառարանների և համակարգչային տվյալների հենքերի ստեղծման ուղղությամբ:

Նախապես մշակված ու ներդրված լինելով դոկտոր Հ. Ուշիդայի և գործընկերների կողմից (1996 թ.), UNL -ն իր շարունակական զարգացումն ապրեց մի քանի գիտական ինստիտուտների, շահագրգիռ կազմակերպությունների կողմից՝ Տոկիոյի (Ճապոնիա) Միավորված ազգերի կազմակերպության համալսարանի Հեռանկարային հետազոտությունների ինստիտուտի նախաձեռնությամբ:

2001 թ. հունվարին ՄԱԿ-ի համալսարանը ստեղծեց առանձին կազմակերպություն՝ UNDL հիմնադրամը<sup>2</sup>, որը պատասխանատու է UNL ծրագրի զարգացման և կառավարման համար:

UNL-ն իբրև համակարգչային համընդհանուր, արհեստական ցանցային լեզու, նպատակաուղղված է համաշխարհային սարդոստայնի ինֆորմացիայի նկարագրմանը, պահպանմանն ու տարածմանը՝ որևէ բնական լեզվից՝ համակարգչային միջավայրից անկախ տեսքով (տե՛ս ներդիր, նկ. 6): Ի տարբերություն մեքենական թարգմանության համակարգերի, որոնք նախատեսված են մի բնական լեզվից մյուսը տեքստերի թարգմանության համար, UNL համակարգը նախատեսվում է ավտոմատացված եղանակով, նաև՝ մարդու միջամտությամբ, բնական լեզվով ներկայացված տեքստը UNL -ի փոխարկելու, այնուհետև նրանից պահանջվող տեքստը բնական լեզվով սինթեզելու համար: Պարզ է, որ համակարգը կարող է սպասարկել տվյալ բնական լեզուն, եթե ներկայացվի հատուկ ծրագրային և լեզվաբանական միջավայր:

<sup>1</sup> [www.unlweb.znet](http://www.unlweb.znet).

<sup>2</sup> <http://www.undlfoundation.org>.



Այսպիսի միջավայր է ստեղծվել ՄԱԿ-ի հիմնական լեզուների՝ արաբերենի, չինարենի, անգլերենի, ֆրանսերենի, ռուսերենի ու իսպաներենի համար: Բացի վերոնշյալ լեզուներից, ստեղծվում են միջավայրեր նաև հինգրիի, ինդոնեզերենի, իտալերենի, պորտուգալերենի, թայերենի, հայերենի համար:

Հայերենը ներգրավվեց UNL ծրագրի աշխատանքներին 2001թ.: Մինչև 2014թ. Հայ մասնագետների կողմից ստեղծվեց UNL-ի աշխատունակ տարբերակ, որը ներառում էր UNL-հայերենբառարան (մոտ 37 000 բառ ու բառային միավոր)՝ հայերեն- UNL և UNL-հայերեն անցման կանոններով, UNL հայկական սերվերով, UNL-ի տեքստային գրաֆի կառուցիչով և այլն: UNL լեզուն նախատեսված է մուտքային բնական լեզվի բառերի, բառակապակցությունների և նախադասությունների կամ ամբողջ տեքստերի իմաստների ներկայացման համար:

Գիտական հոդվածներ են ներկայացվել 2003, 2005, 2007, 2009, 2011, 2013 թթ. CSIT (International Conference on Computer Science and Information Technologies) և այլ միջազգային գիտաժողովներում: 2005 թ. Թունիսում կայացած ինֆորմացիոն և կոմունիկացիոն տեխնոլոգիաների համաշխարհային գագաթնաժողովին՝ ՄԱԿ-ի տաղավարում ներկայացվել են կատարված աշխատանքները: 2006 թ. հայկական խմբի ձեռքբերումները ներկայացվեցին UNL ծրագրի ղեկավարների հետ Հայաստանում տեղի ունեցած աշխատանքային հաշվետու հանդիպման ժամանակ:

UNL լեզվի հիմնական բաղադրիչը բառարանն է, որն ամփոփում է հայերենի բառերը, դրանց UNL համարժեքները, վերջիններիս համապատասխանեցված համընդհանուր բառերը (UW), որոնք կոնցեպտուալ տարրեր կամ հասկացություններ են և յուրաքանչյուր բառի ձևաբանական ու շարահյուսական բնութագրերը: UW բառերը պարունակում են իմաստային և կառուցվածքային սահմանափակումներ, որոնք հնարավորություն են ընձեռում որոշ շափով վերացնել բնական լեզուներին բնորոշ բազմիմաստությունը: Բառարանում ներկայացվում են բառերի ձևաբանական բնութագրերը: Մյուս կարևոր բաղադրիչներն են՝ գիտելիքների հենքը (KB), որում թվարկվում են տարբեր իմաստների հնարավոր հարաբերությունները, UW բառերի իմաստը նկարագրող հատուկ բնութագրերը (բնութագրեր՝ օբյեկտ, գործողության ազենտ, ժամանակ, տեղ և այլն) և իմաստաշարահյուսական երկանդամ հարաբերությունները: KB-ն մշտապես համալրվում է հասկացությունների ավելացմանը զուգընթաց: Հետևաբար, UNL լեզվի տեքստը UW բառերի՝ ատրիբուտներով օժտված և իմաստաշարահյուսական հարաբերություններով փոխկապակցված ներկայացում է (տե՛ս ներդիր, նկ. 7):

UNL համակարգի կարևոր մոդուլներն են EUGENE (dEep-to-sUrface

natural language GENERator)<sup>3</sup> և IAN (Interactive ANalyser)<sup>4</sup> փոխարկման (էնկոնվերտոր) և վերլուծման (դեկոնվերտոր) ծրագրային կիրառական մոդուլները: Առաջինը իրականացնում է բնական լեզվով տրված տեքստի ձևափոխում (վերլուծություն և փոխարկում) UNL գրաֆի, երկրորդը՝ UNL գրաֆից համապատասխան բնական լեզվի տեքստի սինթեզ:

Այս մոդուլների համար կարևոր մաս են կազմում անալիզի և սինթեզի կանոնները, որոնք և հիմնականում որոշում են տրված բնական լեզվի ներկայացման որակը UNL համակարգում: Հայերեն մոդուլի համար կազմվել է մոդուլի լեզվաբանական ապահովում: Էնկոնվերտոր և դեկոնվերտոր ծրագրերը համընդհանուր են բոլոր լեզուների համար, և սա է բոլոր բնական լեզուներին մատչելի լինելու գլխավոր գրավականը: Հայկական մոդուլի ստեղծման համար համաձայնագրի միջոցով UNDL հիմնադրամից խումբը ստացել է UNL համակարգի անհրաժեշտ ծրագրային մոդուլները, ինչն էլ ունեցավ իր անգնահատելի դերը հայերեն մոդուլի մշակման գործում: Լեզվաբանական ապահովումից բացի, հայ մասնագետները մշակել են նաև ծրագրային ապահովում, որի օգնությամբ իրականացվել են հայերենի հետ կապված բոլոր բառարանները, կանոնները, դրանց վերլուծությունը և ստուգումը:

UNL -հայերեն հայկական մոդուլն այժմ ունի հետևյալ կառուցվածքը.

- UNL-հայերեն բառարան՝ 37 000 բառ ու բառային միավոր
- Հայերեն էնկոնվերտոր
- Հայերեն դեկոնվերտոր
- UNL-հայերեն սերվեր ([www.unl.am](http://www.unl.am))
- UNL տեքստերի գրաֆի կառուցիչ
- Ձևաբանական վերլուծիչ և համադրիչ
- Գիտական հաշվետվություններ և հոդվածներ

Հայկական մոդուլի աշխատանքները խթանելու համար 2007 թ. ստեղծվեց UNL-հայկական կենտրոնը: Հայկական խումբը ներգրավվեց UNL-ի EOLSS և LIS ծրագրերի աշխատանքներում, 2009-2014 թթ.՝ LPP, MIR A-1, 1, 2, AESPO-1, BRUNO-1, NADIA-A1, UGO-A1 ծրագրերին (*Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.*):

Աշխատանքների կատարման տարբեր փուլերում խումբը ստացել է ֆինանսական օժանդակություն ՀՀ Կառավարությունից («ՀՀ պետական գիտական հաշվողական համակարգի ստեղծում» նպատակային ծրագիր, 2003-2006 թթ.), դրամաշնորհ «Գալուստ Գյուլբենկյան» հիմնարկությունից («UNL-ի հայերենի մոդուլի մշակում» նախագիծ, 2003-2006 թթ.), UNDP Հայաստանի գրասենյակից («Ինֆորմացիոն հասարակություն և դեմոկրատական կառավարում» նախագծի շրջանակներում, 2001-2003 թթ.) և UNDL հիմնադրամից LPP և MIR A-1, 1, 2, AESPO-1, BRUNO-1, NADIA-A1, UGO-A1 ծրա-

<sup>3</sup> <http://dev.undlfdoundation.org/generation/index.jsp>.

<sup>4</sup> <http://dev.undlfdoundation.org/analysis/index.jsp>.

գրերի բառարանները (NL-հայերեն և հայերեն-NL) կազմելու համար (2009-2011 թթ.):

Այժմ խումբն աշխատում է ՀՀ Սփյուռքի նախարարության և ՀՀ ԳԱԱ Ինֆորմատիկայի և ավտոմատացման պրոբլեմների ինստիտուտի միջև կնքված պայմանագրի համաձայն «Համընդհանուր ցանցային լեզվի օգտագործմամբ հայերենի բառապաշարային տվյալների հենքի մշակում» թեմայով նախագծի իրականացման ուղղությամբ: Նախագծի նպատակն է մշակել էլեկտրոնային բառարան հայերենի (և՛ արևելահայերեն, և՛ արևմտահայերեն) համար՝ օգտագործելով UNL միջավայրը՝ ՀՀ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Ինֆորմատիկայի և ավտոմատացման պրոբլեմների ու Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտների կողմից արդեն իսկ ստեղծված ծրագրային միջոցներով ու տվյալների հենքով:

Առաջարկվում է UNL-NL բառարանի տարածական տարբերակների և NL բառարանի քերականական բնութագրերի դաշտում ներգրավել արևմտահայերենը՝ քերականական բնութագրով:

Նախագծի իրականացման արդյունքում կստեղծվի UNL-հայերեն երկլեզու բառարան, որի իմաստները նկարագրված կլինեն UNL-ով ու կմշակվի բառապաշարային տվյալների հենք՝ WordNet-ի օրինակով: Բառարանը կարող է ընդգրկվել բազմալեզու բառարանային համակարգում, ինչպիսին է MUHIT համակարգը<sup>5</sup> սրանով իսկ փորձելով ամրագրել մեր լեզվի անշափ կարևոր ու կենսական տարբերակը՝ արևմտահայերենը պահել-պահպանելու պահանջը՝ հայ ազգի վերապրումն ապահովելու նպատակով:

### **Lilit Paremuzyan** **Universal Networking Language**

UNL- is a computational universal artificial network language which aims at description, preservation and dissemination of global information, from any natural language, regardless of the form of the computer environment. The works of the Armenian module began in 2001. There have been done works on a creation of the formal description of Armenian language, the automatic processing of text, the creation of automatic dictionaries and computer data bases.

Now the group is working on the implementation of a joint project with the Ministry of Diaspora. The result of the project will be the creation of the UNL- Armenian bilingual dictionary, the meanings of which will be described in UNL and the development of vocabulary data basis on the example of WordNet. The dictionary can be included in the multilingual dictionary system, such as the MUHIT system is.

<sup>5</sup> <http://www.unlweb.net/muhit/>.

## ՎԱՀԱՆ ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ

### ԵՐՋՆԿԱՅԻ<sup>1</sup> 1230 Թ. ՃԱԿԱՏԱՄԱՐՏԸ ԵՎ ԿԻԼԻԿԵՑԻՆԵՐԻ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ

1230 թվականին Երզնկայի (կամ Յասի Չիմենի) ճակատամարտում փոքրասիական սելջուկների ու Այյուբյանների միացյալ զինուժը վերջնականապես ջախջախեց շուրջ վեց տարի տարածաշրջանը սարսափի մեջ պահող Ջալալ ալ-Դինի խորեզմյան բանակը: Վերջինիս հաղթանակի դեպքում նվաճման վտանգի առաջ էին կանգնելու Այյուբյանների տիրույթները Ջազիրայում (Վերին Միջագետք) Մոսուլ կենտրոնով և Վանա լճի ավազանում՝ Խլաթ կենտրոնով:

Այյուբյան պետությունը փաստորեն մի շարք պետությունների «համադաշնություն» էր, որի մեջ հատկապես խոշոր միավորներ էին 3-4-ը, իսկ սրանց մեջ գերագահ էր համարվում Եգիպտոսի սուլթանը, թեև դա էլ երբեմն ձևական բնույթ էր կրում: Դամասկոսը, Հալեպը, Համան, Հոմսը, Մոսուլը կամ Խլաթը ուղիղ ձևով Կահիրեին չէին ենթարկվում, թեև այս բոլոր քաղաքներում իշխում էին Այյուբյան տոհմի ներկայացուցիչները: Նշենք նաև որ քննարկվող ժամանակաշրջանում Հալեպը և Հյուսիսային Սիրիան գտնվում էին Մոսուլի ալ-Աշրաֆի հովանավորության տակ:

1225-ին, երբ Ջալալ ալ-Դինը հայտնվեց տարածաշրջանի սահմանագլխին Այյուբյան եղբայրները գրեթե ինչպես միշտ գտնվում էին ներքին պայքարների մեջ: Այս հակասություններից փորձեց օգտվել խորեզմի թագաժառանգը: Ջալալ ալ-Դինի և Դամասկոսի տեր ալ-Մուազզամի միջև կնքվեց դաշինք ընդդեմ Ջազիրայի և Վանա լճի ավազանի տեր ալ-Աշրաֆի: Այս դաշինքին մասնակցող Իրբիլի տեր Արտուխյան Գյոքբորնին, ըստ նախատեսված պլանի պիտի հարձակվեր Մոսուլի վրա, ալ-Մուազզամը՝ Հոմսի ու Համայի, իսկ Ջալալ ալ-Դինը՝ Խլաթի ու Վանա լճի ողջ ավազանի վրա<sup>2</sup>:

Ջալալ ալ-Դինն ու իր դաշնակիցները իրենց նվաճողական պլանների իրագործմանն անցան շուրջ մեկուկես տարի անց միայն, քանի որ 1225-1226 թվականներին Ջալալ ալ-Դինը ամբողջովին զբաղված էր Վրացական պետու-

<sup>1</sup> Այս նակատամարտը առավել հայտնի է Յասի Չիմենի նակատամարտ անունով, որը մի գյուղ է Երզնկայի մոտակայքում: Մենք հետևել ենք ֆրանսիացի նշանավոր արևելագետ Ռընե Գրոսսեին, որն այն կոչել է «Երզնկայի նակատամարտ», տե՛ս René Grousset, *Histoire des Croisades et royaume franc de Jerusalem*, v.III, 2006 (1936,1991),pp.382-383 (այսուհետև R. Grousset).

<sup>2</sup> Stephen Hemphreys, *From Saladin to the Mongols, The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, New York, 1977, p.176-178 (այսուհետև Stephen Hemphreys).

թյան դեմ արշավանքներով ու ասպատակություններով: Այդ ընթացքում նա Գառնիի (1225) բախտորոշ ճակատամարտում հաղթանակ տարավ և 1226-ի սկզբին գրավեց մայրաքաղաք Թբիլիսին, այդ ընթացքում նաև ավարառության ենթարկելով Վրաստանի և Հյուսիսային Հայաստանի բազմաթիվ բնակավայրեր<sup>3</sup>:

1226 թ. նոյեմբերին Ջալալ ալ-Դինը անսպասելի հայտնվեց հլաթի մոտ: Խորեզմցիները հասան որոշակի հաջողություն, բայց ի վերջո սաստիկ ցուրտն ու Ատրպատականից ստացած տագնապալի լուրերը ստիպեցին նրանց հեռանալ հլաթից<sup>4</sup>:

Դրանից հետո շուրջ երկու տարի (1226-ի վերջից մինչև 1228-ի երկրորդ կեսը) Ջալալ ալ-Դինը գտնվում էր Իրանում և Իրաքում: Այդ ընթացքում Դամասկոսի տեր Այյուբյան ալ-Մուազզամը հիվանդացավ ու մահացավ 47 տարեկան հասակում: Դրանով իսկ Ջալալ ալ-Դինը կորցրեց իր գլխավոր դաշնակցին տարածաշրջանում:

Իսֆահանում մոնղոլների դեմ տարած իր հաղթանակից հետո Ջալալ ալ-Դինը կրկին հայտնվեց Փոքր Ասիայում և 1229 թ. խորեզմցիները դարձան Այյուբյանների գլխավոր մտահոգությունը արտաքին հարաբերություններում<sup>5</sup>:

Թեև ժամանակակիցներն ու պատմագիրները Ջալալ ալ-Դինին համարում են մի բախտախնդիր<sup>6</sup>, իսկ նրա բոլոր արշավանքները բնորոշում որպես կողոպուտչական, սակայն հանուն ճշմարտության պետք է նշել, որ 1225-1230 թվականներին գրեթե ողջ Իրանն ու Վրացական թագավորությունը (Հյուսիսային Հայաստանի հետ միասին) գտնվում էին Ջալալ ալ-Դինի տիրապետության տակ: Նույն ճակատագիրն էր սպասում նաև Հարավ-արևմտյան Հայաստանին, Ջազիրային, Ասորիքին (Այյուբյան տիրույթներ), Փոքր Ասիային (Իկոնիայի սելջուկյան սուլթանություն), ինչպես նաև Կիլիկիայի հայկական թագավորությունն ու խաչակրաց տիրույթներին:

1229թ. օգոստոսի վերջին Ջալալ ալ-Դինը անսպասելի հայտնվեց հլաթի պարիսպների տակ իր հետ բերելով պաշարողական մեքենաներ: Խլաթի գրավումը այս անգամ ևս շատ դժվար խնդիր դարձավ նրա համար: Քաղաքը

<sup>3</sup> Հ. Մարգարյան, «Ջալալ ալ-Դինի Հայաստան և Վրաստան կատարած արշավանքի պատմության շուրջ». - Պատմաբանասիրական հանդես, եր., 1981, 4, էջ 125-139:

<sup>4</sup> Նույն տեղում:

<sup>5</sup> Ռընե Գրուսեմ վկայակոչելով լատին պատմիչների տեղեկությունները եզրակացնում է որ Ջալալ ալ-Դինի հրոսակների ներխուժման վտանգը այնքան մեծ էր, որ երկու Այյուբյան եղբայրները՝ ալ-Քամիլը և ալ-Աշրաֆը դիմեցին անգամ Ֆրիդրիխ II կայսրի օգնությանը: (Տե՛ս R. Grousset, p. 382).

<sup>6</sup> Առաջին հերթին այն պատճառով, որ նա թեև ուներ շատ մարտունակ մի բանակ, բայց կորցրել էր իր երկիրն ու պետությունը, հետևաբար ավելի նման էր թափառական ավազակի, քան մի մեծ պետության ղեկավարի, որը նվաճումներով ընդարձակում է իր տիրապետությունը (Վ. Տ.-Ղ.):

դիմացավ գրեթե 10 ամիս, բայց ի վերջո 1230 թ. ապրիլի 14-ին խորեզմցիները գրոհեցին պարիսպների վրա և մի աշտարակից կարողացան ներխուժել քաղաք: Խլաթի անկումը ծանր հարված էր Այյուբյանների համար:

Փաստորեն 1230 թվականի գարնանը արդեն Զալալ ալ-Դինը ի վիճակի էր կատարելու նոր լայնածավալ նվաճումներ: Իրավիճակը ստիպեց տարածաշրջանի պետություններին սթափվելու և կտրուկ քայլերի դիմելու մի կողմ դնելով նախկինում եղած հակասությունները: Խլաթի անկումը Այյուբյաններից ոչ պակաս անհանգստացրել էր Իկոնիայի սուլթան Քայ Կուբադին, որը որոշեց հարթել իր բոլոր հակասությունները Այյուբյանների հետ: Նա անմիջապես բանագնացներ ուղարկեց Եգիպտոսի ալ-Քամիլի և Զազիրայի ալ-Աշրաֆի մոտ, որի արդյունքում մի դաշինք գոյացավ սելջուկների և Այյուբյանների միջև: Ալ-Քամիլը Ալ-Աշրաֆին նշանակեց բոլոր այյուբյան զորքերի հրամանատար<sup>7</sup>:

Ալ-Աշրաֆը սկզբում իր հետ ուներ ընդամենը 700 զինվոր որ բերել էր Դամասկոսից: Նրան միացան Հալեպի, Հոմսի, Համաչի, Դիյար Մուգարի, Մոսուլի և այլ ուժեր: Ի վերջո զորքը հասավ 5000-ի: Խառանի մոտ բանակ կազմելով ալ-Աշրաֆը Եփրատի հովտով գնաց դեպի Սեբաստիա որտեղ միացավ Քայ Կուբադի 20000 —անոց հեծելազորին<sup>8</sup>:

Երբ Զալալ ալ-Դինը լսեց իր դեմ ստեղծված զինակցության մասին նա փորձեց հարվածել սելջուկներին նախքան նրանց միանալը ալ-Աշրաֆի հետ: Բայց Խարբերդի մոտ նա անսպասելի հիվանդացավ ու թեև մի քանի օրից ստիպեց իրեն շարունակել առաջխաղացումը, բայց արդեն պահը կորցրել էր: 1230 թ. օգոստոս 7 -ին Խարբերդից Երզնկա ուղղվելով Զալալ ալ-Դինը դեմ հանդիման դուրս եկավ սելջուկների 6000-անոց<sup>9</sup> մի զորաբանակի: Վերջիններս հանկարծակիի գալով այդ օրը շախշախիչ պարտություն կրեցին: Բայց սա ընդամենը նախերգանքն էր:

1230 թ. օգոստոս 9 —ին, Երզնկայի մոտ գտնվող Յասի-Չիմեն գյուղի մոտ Զալալ ալ-Դինը հանդիպեց դաշնակիցների հիմնական ուժերին: Եթե հավաստի է Բար Հեբրեոսի հիշատակած թիվը ապա Զալալ ալ-Դինը ուներ թվական գերազանցություն՝ 40 հազարն<sup>10</sup> ընդդեմ 25 հազարի: Նրա առաջապահները ուժեղ հարձակման ենթարկվեցին սելջուկ-այյուբյան բանակի կազմում կռվող բեղունների կողմից: Հաջորդ օրը խորեզմցիները քիչ էր մնում գրավեին այն բլուրը, որի վրա դաշնակիցները տեղավորել էին իրենց ուժերը, բայց հանկարծ ինչ որ մի քամի մեծ փոշի առաջացրեց, որի հետևանքով նրանք միմյանց

<sup>7</sup> Stephen Hemphreys, p.217-218

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

<sup>9</sup> Ըստ Բար Հեբրեոսի սելջուկների թիվը 4000 էր: (*The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj Bar Hebraeus*, eng. tr. *Ernert A. Wallis Budge*, Amsterdam, 1976, p.395, այսուհետև Bar Hebraeus).

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

տեսադաշտից անհետացան: Ըստ երևույթին Ջալալ ալ-Դինի հիվանդ լինելը ևս ինչ որ դեր խաղաց: Ի վերջո խորեզմցիներն սկսեցին նահանջել: Ապա նահանջը վերածվեց փախուստի և Այյուբյանների ու սելջուկների հեծելազորը նետվեց խորեզմցիների հետևից վերջնականապես ջախջախելով նրանց: Ջալալ ալ-Դինը մի կերպ փրկվեց փախչելով Խլաթ, ապա հասնելով մինչև Խոյ<sup>11</sup>:

Երզնկայի ճակատամարտի մասին հիշատակող արաբական<sup>12</sup> և ասորական<sup>13</sup> աղբյուրներից և ոչ մեկը չի հիշատակում հայերի և ֆրանկների մասնակցությունը մասին: Ուստի բացառիկ են 13-րդ դարի երկու հայ հեղինակների տեղեկությունները:

Եզակի է Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունը, Հայոց Պատմության այն գլխում որ կոչվում է «Վասն կորստեան սուլտանին Ջալալադնի եւ բառնալոյ նորա յերկէ»: Համաձայն այդ հաղորդման Երզնկայի ճակատամարտին բացի սելջուկներից ու Այյուբյաններից մասնակցել են նաև հայերն ու խաչակիրները: Նկարագրելով Խլաթի պաշարումն ու գրավումը խորեզմցիների կողմից, պատմիչը հիշատակում է երեք սուլթանների՝ Քամիլ և Աշրաֆ Այյուբյանների և Իկոնիայի Քաչ Կուբադի զինակցությունն ընդդեմ Ջալալ ալ-Դինի, ապա ավելացնում է. «Կոչեցին իւրեանց օգնական և ի զօրացն հայոց, որ յաշխարհին Կրիկեցուց, և ի ֆրանկացն ծովեզերեացց, և եկին տալ պատերազմ ընդ խորագմեցուցն Ջալալադնի»<sup>14</sup>: Ապա նկարագրում է Երզնկայի ճակատամարտը հետևյալ կերպ. «Եւ իբրեւ եկին մօտ առ միմեանս, զանգիտեցին երկոքին կողմանքն և ոչ իշխէին խառնիլ ընդ իրեարս: Ապա քրիստոնեայքն, որ ի հայոց և ֆրանկաց, խրախուսեալք յԱստուած, դիմեցին ի վերայ նոցա: Եւ էին թուով սակաւք, պակաս քան զհազար մի, և զօրութեամբն Քրիստոսի հարին զզօրսն և ի փախուստ դարձուցին: Եւ զայն տեսեալ զօրացն տաճկաց՝ յարձակեցան և նոքա. և հարին կոտորեցին զբազումս մինչ ի մուսս արևուն: Ապա հրաման ետուն սուլտանքն ոչ պնդել զհետ փախստէիցն, իբր այն թէ հաւատակիցք նոցա իցեն: Եւ դադարեցին ի պնդելոյ զհետ նոցա: Իսկ սուլտանքն զի արք բարեպաշտք էին, ոչ ապերախտ լինէին առ զօրն քրիստոնէից, զի գիտացին, թէ ի ձեռն նոցա ետ տէր զյաղթութիւնն»<sup>15</sup>:

Բացի Կիրակոս Գանձակեցուց նման տեղեկություն գտնում ենք նաև նրան

<sup>11</sup> Stephen Hemphreys, p.219.

<sup>12</sup> Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*, пер. с арабск. З. М. Буниятова, Баку, 1973, стр.256-257, Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi l-Tarikh*, t. X, Beirut, 2003, pp.486-487, տե՛ս նաև *Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին*, Իբն ալ-Ասիր, Եր., 1981, էջ 339-340 (այսուհետև՝ Իբն ալ-Ասիր):

<sup>13</sup> Bar Hebraeus, p. 395.

<sup>14</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 228-229:

<sup>15</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 229-230:

ժամանակակից Անանուն Սեբաստացու տարեգրության (XIII դ.) մեջ<sup>16</sup>, ընդ որում երկու տարբերակով<sup>17</sup>:

Կիլիկիայի պատմության վաստակաշատ ուսումնասիրող Գրիգոր Միքայելյանը իր աշխատության մեջ անդրադառնալով այդ ճակատամարտին ամբողջովին հենվում է Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկության վրա<sup>18</sup>: Միքայելյանը չի փորձում այլ աղբյուրներով հաստատել հայերի ու ֆրանկների մասնակցության հավաստիությունը, ինչպես նաև կռաւիցիայի մեջ մտնելու դրդապատճառները, զինվորների թիվը, ուժքեր էին նրանց հրամանատարներն ու վերջապես ինչ ենք հասկանում ասելով «ծովեզրյա ֆրանկներ»:

Մի այլ վաստակաշատ կիլիկիագետ Քլոդ Մուլթաֆյանը նույնպես անդրադառնում է այս ճակատամարտին, ընդ որում նա բացի Կիրակոս Գանձակեցուց հղում է նաև Անանուն Սեբաստացու ժամանակագրությունը<sup>19</sup>:

Հույն պատմաբան Ալեքսիս Սավվիդիսը, նույն ճակատամարտը նկարագրում է հետևյալ կերպ «Անատոլիայի հյուսիս-արևելքի բախտը որոշող ճակատամարտը մղվեց ... Երզնկայից արևմուտք, Յասիչիմենի կանաչ դաշտում: Քայկուբատ I-ը դիվանագիտական հաղթանակ տարավ ընդունելով ալ-Քամիլի և ալ-Աշրաֆի օգնության առաջարկը, քանի որ հաղթանակի դեպքում նա կկարողանար իր պայմանները թելադրել Փոքր Ասիայի ապագա ստատուս քվոյի հարցերում: Կիլիկյան թագավոր Հեթում Ա-ը նույնպես ստիպված էր Կոնիային մատակարարել ֆրանկոհայկական մի զորամիավորում»<sup>20</sup>:

Փորձենք պարզել թե Երզնկայի ճակատամարտին կիլիկեցիների մասնակցությունը որքանով էր հավանական և որքանով էր թելադրված հայոց թագավորության մինչ այդ վարած արտաքին քաղաքականությունը:

Հայտնի է որ Կիլիկյան Հայաստանը Իկոնիայի սելջուկյան սուլթանության հանդեպ 1216-ից հետո ուներ որոշակի վասալական պարտավորություններ: Դա տեղի ունեցավ այն բանից հետո, երբ մինչ այդ մշտապես հաղթական Լևոն Ա թագավորը իր սիրելի սպարապետ Կոստանդինին սելջուկյան գերությունից ազատելու համար թե տարածքային զիջումներ կատարեց և թե ընդունեց Իկոնիայի սուլթանի գերակայությունը, որն ըստ երևույթին ենթադրում էր նաև ռազմական ուժ տրամադրելու պարտավորություն:

<sup>16</sup> Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. II, կազմեց Վազգեն Հակոբյան, Եր., 1956, էջ118-172:

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 138:

<sup>18</sup> Г. Микаэлян, *История Киликийского армянского государства*, Ер., 1952, с. 296: Մոտավորապես նույն միտքը կրկնվում է նաև Հայ ժողովրդի պատմության /ՀՀ ԳԱ բազմա-հատորյակ / 3-րդ հատորի/, Եր., 1976/ 605 էջում / հեղ. Լ. Բաբայան/:

<sup>19</sup> С. Moutafian, *L'Armenie du Levant*, t. I, Paris, 2012, p.127-128.

<sup>20</sup> Alexis G. C. Savvides, *Byzantium in the Near East: Its relations with the Seljuk sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols A. D. c.1192-1237*, Thesalonics, 1981, p.181 (այսմիտևն՝ Alexis G. C. Savvides).



Երեք տարի անց՝ 1219-ին նման առիթ ներկայացավ, ըստ Միքայել Ասորու ժամանակագրության հայերեն տարբերակի շարունակողի: Երբ սուլթան Քեյ-քաուսը արշավանքի դուրս եկավ ընդդեմ Հալեպի Այյուբյանների նա օգնական ուժեր ստացավ Հայոց թագավորից: Սելջուկները մի շարք բնակավայրեր գրավեցին Այյուբյաններից և արդեն սպառնում էին մայրաքաղաք Հալեպին: Հենց այդ ժամանակ Հալեպի աթաբեկ Շիհաբ ալ-Դին Տուղրիլը օգնություն ստանալու համար նամակով դիմում է Ղևոն թագավորին: Վերջինս հարևան պետությունն օգնելու նպատակով դիմում է խորամանկության: Նա իր հերթին մի այլ նամակ է ուղարկում Իկոնիայի սուլթանին հաղորդելով, որ իբրև թե տվյալներ ունի Սուլթանության ներսում ձևավորված դավադրության մասին: Այս լուրն առնելով սելջուկները վերադառնում են Իկոնիա՝ թողնելով նախապես գրավված բնակավայրերը: Դրանով իսկ ոչ միայն Հալեպն է փրկվում սելջուկյան հարձակումից, այլև ալ-Աշրաֆը ետ է խլում մինչ այդ կորցրած բնակավայրերը<sup>21</sup>:

Եթե մինչև 1216 թ. Հայոց թագավորության և Հալեպի Այյուբյանների միջև կային բավական լարված հարաբերություններ (գագաթնակետը 1203-1206 թթ. պատերազմն էր), ապա 1216-ից հետո բոլորովին այլ իրավիճակ է ստեղծվում: Այդ տարիներին Իկոնիայի սուլթանության աննախադեպ հզորացումը և Անտիոք-Տրիպոլիսի կոմսության հարձակողական պահվածքը հարևանների հանդեպ, Սահն ու Հալեպին դարձնում էին բնական դաշնակիցներ:

Միս-Հալեպ գինակցության մի նոր փաստ արձանագրվեց 1226-ին<sup>22</sup>: Այն բանից հետո երբ Զաբելի հետ ամուսնանալով Հայոց թագավոր հռչակված Ֆիլիպին (1222-1224) Կիլիկիայի վերնախավը մեկուսացրեց ու բանտարկեց, ռազմական բախում տեղի ունեցավ Հայոց թագավորության և Անտիոք-Տրիպոլիսի կոմսության միջև: Ֆիլիպի հայրը՝ Բոհեմունդ IV-ը իր նպատակին չհասնելով փորձեց հակակիլիկյան մի դաշինք ստեղծել, հայոց դեմ գրգռելով Իկոնիայի սուլթանությանը: Վերջիններս 1225-1226-ի ձմռանը ներխուժեցին Կիլիկիա, գրավեցին չորս ամրոց, բայց ձյան ու ցրտի պատճառով վերադարձան իրենց երկիրը:

Ահա այստեղ է որ կրկին գործեց Միս-Հալեպ գինակցությունը, որի մասին պերճախոս կերպով վկայում է նույն Իբն ալ-Ասիրը: Կիլիկիայի փաստացի կառավարող Կոստանդին Պալլը նամակ ուղարկելով Հալեպ հուշեց, որ Բոհեմունդ IV-ի ուժեղացումը ձեռնառու չէ նաև Հալեպի Այյուբյանների համար: Ըստ արաբ պատմիչի «Հայերը լուր ուղարկեցին Հալեպի աթաբեկ Շիհաբ ալ-Դինին՝

<sup>21</sup> Տե՛սն Միխայելի պատրիարքի ասորոց ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1870, էջ 520-522: Տե՛ս նաև Վահան Տեր-Ղևոնդյան, «Կիլիկիայի հայկական թագավորությունն ու Հալեպի սուլթանությունը՝ դաշնակիցներ», Հայոց պատմության հարցեր, 11, Եր., 2010, էջ 45-55:

<sup>22</sup> Տե՛ս Իբն ալ-Ասիր, էջ 333, Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Կիլիկյան Հայաստանը և Մերձավոր Արևելքի արաբական երկրները 1145-1226 թթ., Եր., 1994, էջ 131-133:

օգնության կանչելով և զգուշացնելով, որ վատ կլինի, եթե բրինսը գրավի իրենց երկիրը, քանի որ Հալեպի գավառներին դրացի է»<sup>23</sup> : Աթաբեկը անմիջապես «գործ ու զենք» ուղարկեց հարևան երկիր: Դրանից հետո թեև Բոհեմոնդը անձամբ արշավեց Կիլիկիայի վրա, բայց ձախողվեց ու նահանջեց: Փաստորեն Հալեպի օգնությունը վճռական նշանակություն ունեցավ խաչակիրներին ետ մղելու և շրջափակումից դուրս գալու գործում<sup>24</sup> :

Ըստ երևույթին Իկոնիայի սելջուկներին օգնական զորք տրամադրելու պարտավորությունը գործել է ընդամենը մեկ անգամ 1219-ին Լևոն Ա թագավորի գահակալության վերջին ամիսներին, այն էլ փաստորեն ինչպես տեսանք՝ ոչ լիարժեք: Ավելին, ինչպես տեսանք, վերջում այն ստացավ հակասելջուկյան բնույթ, Հայոց թագավորը պաշտպանեց Այյուբյաններին: Այդ պարտավորության նշաններ այլևս չեն երևում ոչ 1226-ին, ոչ էլ դրանից հետո մինչև 1230-ը: Ուստի որևէ հիմք չկա Երզնկայի ճակատամարտին հայերի մասնակցությունը բացատրել Իկոնիայի սելջուկների հանդեպ վասալական պարտավորությամբ: Իսկ եթե կրիկեցիները արձագանքել են երկու հիմնական ուժերից որևէ մեկի կողմն՝ («կոչեցին իւրեանց օգնական») կամ առաջարկին, ապա դա մեծ հավանականությամբ Հալեպի Այյուբյաններն էին:

Իբն ալ-Ասիրը Երզնկայի ճակատամարտում հաղթանակի գործում կարևոր դեր է վերապահում Այյուբյանների զինուժին թեև այն քառակի զիջում էր սելջուկներին<sup>25</sup> : Այն որ անկախ իրենց թվից հենց Այյուբյաններն էին խորեզմյանների դեմ հիմնական կռիվները հաստատում է նաև ասորի պատմիչ Բար Հեբրեոսը ճակատամարտի նկարագրությունից հետո նշելով, որ «... և Մալիք Աշրաֆը հաղթական էր»<sup>26</sup> :

Միաժամանակ Կիրակոս Գանձակեցին խոսելով հայերի ու ֆրանկների թվի մասին գրում է «Եւ էին թուով սակաւք, պակաս քան զհազար մի»: Սա ենթադրել է տալիս որ նրանց թիվը միասնաբար հավանաբար հասնում էր մոտ 800-900-ի: Հավանական է որ 25000-անոց բանակի մեջ այդքան զինվորը կարող էր նկատի չառնվել ժամանակի պատմագիրների կողմից, մանավանդ եթե որևէ միապետ, կամ նշանավոր իշխան նրանց չէր առաջնորդում:

Կրիկեցիների հնարավոր մասնակցությունը քննելիս ավելորդ չէ նկատել, որ Երզնկայի ճակատամարտի ժամանակ, թեև Կիլիկիայի թագավորն էր Հեթում Ա-ը, սակայն իրականում երկրի ղեկավարն էր նրա հայրը՝ Կոստանդին Պալլը<sup>27</sup> :

Միաժամանակ, թեև խորեզմյանների դեմ պայքարը Այյուբյանների կողմից

<sup>23</sup> Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi l-Tarikh*, t. X, Beirut, 2003, pp. 469-470, Իբն ալ-Ասիր, էջ 333:

<sup>24</sup> Նոյն տեղում, pp. 470:

<sup>25</sup> Իբն ալ-Ասիր, էջ 340:

<sup>26</sup> Bar Hebraeus, p. 395:

<sup>27</sup> Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները եւ հայերը*, հ. Բ, Եր., 2007, էջ 286:

ղեկավարում էր Ջազիրայի տեր ալ-Աշրաֆը, սակայն նրա հովանավորության տակ գտնվող Հալեպում (և ողջ Հյուսիսային Սիրիայում) մինչև 1231-ը փաստացի ղեկավարն էր աթաբեկ Շիհաբ ալ-Դին Տուղրիլը՝ Լևոնի Մեծագործի հետ համագործակցողը 1219-ին և Կոստանդին Պալլի դաշնակիցը 1226-ին, որը 1230-ին ևս կարող էր որոշակի դեր խաղալ Ջալալ ալ-Դինի դեմ կոալիցիայի մեջ կիլիկեցիներին ներգրավելու հարցում:

Այսպիսով 1216-ից հետո Սիս-Հալեպ հարաբերություններում տիրապետող է դառնում համագործակցությունն ու զինակցությունը: Վերջինիս վկայությունն են պատմիչների հաղորդումները 1219-ի և 1226-ի իրադարձությունների մասին: Այս շարքին կարելի է ավելացնել նաև 1230-ի Երզնկայի (Յասի Ջիմենի) ճակատամարտը:

Այսպիսով ուրվագծվում է հետևյալ պատկերը: Թեև Երզնկայի ճակատամարտում թվական մեծ գերազանցություն ունեին Ռումի սելջուկները սակայն բուն ռազմական գործողություններում վճռական դեր են ունեցել Այյուբյանները: Ըստ երևույթին, քրիստոնյաները մաս են կազմել հենց Այյուբյան միացյալ զորաբանակի:

Արաբ պատմիչ Իբն ալ-Ասիրը թեև չի հիշատակում քրիստոնյաների մասնակցության մասին, սակայն եթե մեր վերոհիշյալ ենթադրությունը (որ քրիստոնյաները ներառված էին Հալեպի Այյուբյանների զորաբանակում) ճիշտ է, Իբն ալ-Ասիրի հաղորդումը չի հակասում Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունը: XIII դարի արաբ պատմիչը նկարագրելով Երզնկայի ճակատամարտը գրում է «Ճակատամարտն սկսեց Իզզ ալ-Դին Օմար իբն Ալին՝ Հալեբի զորքի գլուխն անցած: Ջալալ ալ-Դինը չկարողացավ դիմադրել կամ դիմանալ, այլ փախուստի դիմեցին ինքը և իր զորքը»<sup>28</sup>:

Լուսաբանման կարիք ունի նաև Ֆրանկների մասին հիշատակությունը, որոնք թե Կիրակոս Գանձակեցու և թե Անանուն Սեբաստացու մոտ հիշատակվում են հայերի հետ միասնաբար<sup>29</sup>, որը նաև հուշում է որ սրանք մեկ միասնական զորամիավոր են եղել և չեն շեշտում թե դրա հատկապես որ մասն էին կազմում հայերը և որ մասը խաչակիրները: Մնում է պարզել թե հատկապես որ խաչակիրների մասին է խոսքը: Հույն պատմաբան Ալեքսիս Սավվիդիսի<sup>30</sup> արտահայտությունը այն տպավորությունն է ստեղծում որ «Ֆրանկ» զինվորներին ոչ թե ինչ որ մի խաչակիր պետություն էր տրամադրել, այլ դրանք արդեն իսկ Կիլիկյան Հայաստանի տարածքում հաստատված խաչակիր ռազմիկներ են: Եթե դա ճիշտ է ապա մեծ հավանականությամբ դա կարող էին լինել

<sup>28</sup> Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi l-Tarikh*, t. X, Beirut, 2003, pp. 487, տե՛ս նաև Իբն ալ-Ասիր, էջ 340:

<sup>29</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմություն Հայոց*, էջ 229-230:

<sup>30</sup> Alexis G. C. Savvides, p. 181.

հոգևոր-ասպետական միաբանությունների անդամներ, օրինակ Հիվանդախնամներ կամ Տևտոններ (ավելի քիչ հավանական է այդ ժամանակ Տաճարականների մասնակցությունը)<sup>31</sup>:

Հայտնի է որ XIII դարի առաջին չորս տասնամյակները համարվում են Իկոնիայի սելջուկյան սուլթանության հզորագույն շրջանը: Սակայն այդ քառասնամյակի մեջ պետք է առանձնացնել վերջին տասներեք տարին (1230-1243): Այդ ժամանակ սուլթանությունը հասավ հզորության գագաթնակետին իր ազդեցությունը տարածելով Փոքր Ասիայից էլ դուրս, դեպի Ասորիք, Վերին Միջագետք, Մեծ Հայքի հարավ-արևմուտք և Վրաստանի որոշ շրջաններ: Սա պայմանավորված էր հենց Երզնկայի հաղթանակով:

Ֆրանսիացի պատմաբան Կլոդ Կայենը գտնում է, որ խորեզմցիների արշավանքներից ու Յասի Չիմենի ճակատամարտից հետո Իկոնիայի սելջուկների գերիշխանությունը Փոքր Ասիայում առավել ակնհայտ դարձավ: Նրանց բացահայտ հավակնությունները նաև Հարավ-արևմտյան Հայաստանի և Ջազիրայի հանդեպ ստիպեցին Այլուբջաններին կրկին միավորվել այս անգամ արդեն ոչ վաղ անցյալի դաշնակիցներին՝ փոքրասիական սելջուկների դեմ<sup>32</sup>:

Ակնհայտ է որ 1230-ին Երզնկայի ճակատամարտը դրական նշանակություն ուներ նաև Կիլիկիայի համար, քանի որ Ջալալ ալ-Դինի հրոսակների ներխուժումը Հայոց թագավորությունից ներս մի իսկական աղետ կլիներ իր ծաղկուն շրջանը ապրող Կիլիկիայի համար: Մյուս կողմից պարզ էր որ խորեզմցիների ահարկու բանակի ջախջախումից հետո շունենալով լուրջ մրցակից Իկոնիայի սելջուկյան սուլթանությունը փորձելու էր իր գերիշխանությունը տարածել հարևան երկրներում: Ստեղծված իրավիճակում Հեթում Ա-ը 13-րդ դ. 30-ական թթ. և 40-ականների սկզբին չէր կարող բացահայտ առճակատման գնալ և պետք է ողջամիտ համարել նրա կողմից Իկոնիայի գերիշխանության ժամանակավոր ընդունումը (որի արտահայտությունն էր միացյալ դրամների հատումը): Միաժամանակ ակնհայտ է, որ առաջին իսկ հարմար առիթի դեպքում կիլիկեցիները փորձելու էին թոթափել այդ կախվածությունը Իկոնիայից, մի բան որ մեծապես պայմանավորեց Հայոց թագավորության դիրքորոշումը մոնղոլների և սելջուկների հանդեպ Քյոսեդաղի (Չմանկատուկի) 1243-ի բախտորոշ ճակատամարտում և դրան հաջորդած եռանդուն դիվանագիտական քայլերը հայ-մոնղոլական դաշինք հաստատելու ուղղությամբ:

<sup>31</sup> **Մարի-Աննա Շելվալիե**, Կիլիկյան Հայաստանի և հոգևորասպետական միաբանությունների փոխհարաբերությունների պատմությունից, Եր., 2007, էջ 66-67:

<sup>32</sup> **Claude Cahen**, *La Syrie du Nord a l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1940, p. 645.

**Vahan Ter-Ghevondian**  
**About the Participation of Cilician Armenians in the Yerzinka Battle of 1230**

The creation and development of the Armenian state in Cilicia approximately coincides with the epoch of Seldjuk and Mongol domination in the Middle East (XI-XIV cc.). During that period a number of decisive battles took place each of them defining the fate of local states for some decades.

The Yerzinka (or Yasi Chimen ) battle of 1230 can be considered as one of those decisive fights, where the united forces of the local states defeated the Khorezm army of Djalal al-Din. The latter was keeping in terror the whole region for about six years.

There were two leading forces in the battle of Yerzinka: the Seldjuk sultanate of Iconium and the united forces (Damascus, Aleppo, Homs, Hama, Diyar Mudar, Banyas, Mayyafarikin) of the Ayyubid “confederation”.

The Arab and Syriac historians (Ibn al-Athir, al-Nasawi, Bar Hebraeus et c.) reporting about this battle provide information only on Seldjucs and the Ayyubids as members of the coalition. In that sense the reports of Armenian historians of 13<sup>th</sup> c. Kirakos Gandzakeci (History of Armenia) and Anonimus of Sebaste (Chronicle) are exceptional. They inform about participation of Armenians and Franks together with the Muslim contingents in the coalition. Though they precise that the number of Armenians and Franks was less than 1000 (in an army of 25.000 soldiers), all the same the fact of participation is important to reveal the nuances of the foreign policy of the Kingdom of Cilicia, especially in a period of time when there are few reports.

We haven't yet found additional evidences confirming the statements of above-mentioned Armenian authors. At the same time a thorough research of the foreign policy of the Armenian kingdom and the analysis of the power balance in the region in 1216-1230 demonstrates the credibility of their reports.

Following the death of sultan Salah al-Din (1193) his empire was divided among his sons and his brother. Northern Syria, with a center in Aleppo, became the possession of his son al-Malik al-Dhahir. He governed as a sovereign ruler and sometimes was called “sultan”. During his governance the relations with Cilician Armenia were tense and even hostile for some years (the war of 1203-1206). But the conditions were completely changed in 1216. After al-Malik al-Dhahir passed away, his infant son came to power under the tutelage of a regent (atabek) – Shihab

al-Din Tughril. Meanwhile the Aleppo emirate itself came under the patronage of Ayyubide rulers of Mosul. In the same period, through the last years of Levon I (1216-1219) certain weakening became apparent in Cilicia, which coincided with an unprecedented strengthening of the sultanate of Iconium and an aggressive behavior of the County of Antiochia-Tripoli. All these changes that took place in the region eventually made Sis and Aleppo natural allies.

One can find at least two eloquent evidences of mutual assistance (with soldiers, weapons or diplomacy) between the Armenian kingdom and the Aleppo emirate. In 1219 Armenians helped the Ayyubids of Aleppo and Mosul confronting the sultanate of Iconium (source: Continuer of Michael the Syrian) while in 1226 it was the turn of Aleppo to help the Armenian kingdom in its struggle against the County of Antiochia-Tripoli and the sultanate of Iconium (source: Ibn al-Athir).

Most probably the battle against the army of Djalal al-Din was another occasion to continue the established cooperation between the two countries. The comparison of the reports of historical sources makes us to think that the Christian soldiers participated in the Yerzinka battle together with the contingents of the Ayyubid army. The latter was four times smaller than the Seldjuks', however it played a decisive role in defeating the huge army of Khorezm. Personal relationship also could contribute to the involvement of the Cilician Armenians in the coalition: in 1230 the *de facto* rulers of both Northern Syria and Cilicia were the regents – Shihab al-Din Tughril and Constantin Bayl, who had already played a role in the establishment of previous alliances and had preserved personal contacts.

Obviously the result of Yerzinka battle in 1230 had a positive impact on Cilicia, as the invasion of the hordes of Djalal al-Din into the flourishing kingdom of Cilicia could be a disaster. On the other hand after the defeat of the Khorezmian army the sultanate of Iconium got rid of serious adversaries and started to extend its influence towards east and south. Under the new circumstances Armenian king Hethum I had to avoid the direct confrontation with the powerful sultanate in the 30s and early 40s of 13<sup>th</sup> c. and temporarily recognize the supremacy of the sultans of Iconium. At the same time the Cilician Armenians were ready to use any opportunity to get rid of dependency on the northern neighbor. To a large extent it explains the position of the Armenian kingdom towards the battle of Köse-Dagh (Chimankatuk) in 1243 and the subsequent dynamic efforts of the Armenian political elite for the sake of establishing a durable alliance with the Mongols.







ձերը, (կրակի. – Ա. Շ.) տաճարները, վանքերը, ծիսակատարություններն ու կրոնը»<sup>1</sup>:

Ճիշտ է, առաջին փաստաթղթի տեքստում կա հետևյալ վերապահումը. «... մենք պարտավոր ենք հավատարիմ մնալ այս ուխտին, ինչքան ժամանակ, որ դուք էլ հավատարիմ կլինե՞ք՝ վճարելով ջիզյան ու խարաջը», այսինքն՝ գլխահարկն ու հողահարկը: Նմանատիպ վերապահում կա նաև հաճորդ համաձայնագրի տեքստում. «... Հաբիբ իբն Մալամայի... պայմանն է, որ դուք գիտակցե՞ք ձեր նվաստ վիճակը և թե ում վճարել ջիզյանը»<sup>2</sup>: «Ապա թե ոչ, – կարդում ենք հրովարտակում, որը 655 թ-ի գարնանը նույն գորավարը հասցեագրել էր Ջուրզանի, այսինքն՝ Վրաց իշխանության, բնակչությանը, – պատերազմ կհայտարարվի ձեզ հանուն Ալլահի ու նրա մարգարեի: Թող խաղաղություն լինի նրանց, ովքեր որ ճշմարտության ուղիով են ընթանում»<sup>3</sup>:

Մահմեդական արաբները այդ վաղ ժամանաշրջանում ընդհանրապես չէին էլ փորձում բռնի կերպով իրենց միաստվածյան կրոնը տարածել Հայկական լեռնաշխարհի և Հարավային Կովկասի քրիստոնյա բնակչության կամ զրադաշտական համայնքի շրջանում: Այդ թեզի օգտին են ակնառու կերպով խոսում նշված փաստաթղթերի որոշ կետերը. «Եթե դուք դարձի գա՞ք և (մահմեդականի. – Ա. Շ.) աղոթք կատարե՞ք՝ ուրեմն հավատով մեր եղբայրներն ե՞ք, ապա թե ոչ, (միայն. – Ա. Շ.) ջիզյան կծանրանա ձեզ վրա»<sup>4</sup>:

Միևնույն ժամանակ արաբական կողմը պնդում էր, որպեսզի համաձայնագրերում անպայման նշվի իսլամի գերիշխող դիրքի մասին: Ահա թե ինչ է ասվում Ջուրզանի (Վիրքի) ողջ բնակչությանը հասցեագրված Հաբիբի հրովարտակում. «Ձեր սուրհանդակը... ինձ և իմ ընկերակից հավատացյալներին ներկայացավ և հայտնեց ձեր անունից, թե մենք մի ժողովուրդ ենք, որին Ալլահը պատվել ու գերադասել է: Իրավ այդպես է արել Ալլահը, մեծ փառք նրան և նրա օրհնությունը թող լինի իր մարգարե ու լավագույն արարած

Ա. Շ.), որպեսզի բոլոր քրիստոնյաները հավաքվեն ֆաղաֆային եկեղեցիներում, իսկ մոգերն ու կրակապաշտները կամ ընդունեն մկրտություն, կամ էլ ոչնչացվեն» (յարտլոն Ենոզրեյձ, Գամոմց և. Գալեբիձեձոլո, 1-2, տձոլոնո, Տաեյեմֆոլո Գամոմցեմլոձ, 1955-1959 – Կարլիս Ըոօրեձ, իձ. Ը. Կալչիսիլի, 1-2, Թիլիսի, Գոսիձադ, 1955-1959, տ. 1, զ. 72-138):

<sup>1</sup> كتاب فتوح البلدان تأليف الامام ابي العباس احمد بن يحيى البلاذرى – *Liber expugnationis regionum auctore Imamo Ahmed ibn Jahja ibn Djabir al-Beladsori*, M. de Goeje (ed.), Lugduni Batavorum, 1866, p. 200, 201: Հարկ է նշել, որ նույն պայմաներով արաբ նվաճողները Բյուզանդիայի դեմ ռազմաշարժի ժամանակ հաշտության դաշինք էին կնքում և՛ Ասորիքի, և՛ Պաղեստինի բոլոր խոշոր ֆաղաֆների բնակիչների հետ: Ալ-Բալաձուրիի մոտ կարելի գտնել այդ փաստաթղթերից մի ֆանիսի բնագրերը (Ibid, p. 121):

<sup>2</sup> Ibid., p. 200, 201:

<sup>3</sup> Ibid., p. 201:

<sup>4</sup> Ibid., p. 202:

Մունամմադի վրա, խաղաղություն նրան»<sup>1</sup>: *Թիֆլիսի (Տիֆլիսի) բնակչության հետ կնքված դաշնագրում ընդգծվում է ցանկացած մահմեդականի արտոնյալ կարգավիճակը*. «Դուք մեզ տալու եք ձեր խորհուրդները և օժանդակությունը (պայմարելու. – Ա. Շ.) Ալլահի ու նրա մարգարեի թշնամիների՝ (հեթանոսների. – Ա. Շ.) դեմ, ինչքան որ կարող եք: Պարտավոր եք մեկ գիշեր հյուրընկալել կարիք ունեցող մահմեդականին՝ նրան տալով Գրֆի ժողովրդի<sup>2</sup>, միայն թե (ս. Ղուրանի. – Ա. Շ.) կողմից օրինավոր համարած կերակրից: Եթե որևէ մահմեդական ճանապարհին մոլորվելով, հանկարծ ձեզ մոտ իջևանի, պարտավոր եք նրան հասցնել ամենամոտ տեղում գտնվող հավատացյալների՝ (մահմեդականների. – Ա. Շ.) մոտ, բացի այն պարագայի, երբ դա անկարելի է»<sup>3</sup>:

*Իրավիճակը անփոփոխ է մնում նույնիսկ երբ Ը. դարի սկզբներին Հայկական լեռնաշխարհի ու Հարավային Կովկասի երեք քրիստոնեա պետական միավորումները վերջնականորեն նվաճվում են մահմեդականների կողմից՝ միավորվելով Խալիֆայության Արմինիայ նահանգի վարչական սահմանների մեջ: Ալ-Բալաձուրիի մոտ պահպանվել է ևս մեկ երաշխավորագրի բնագիր: Այս անգամ այն տրամադրում է Թիֆլիսի (Տիֆլիսի) բնակչությանը Ումայյանների խալիֆայության (661-750) փոխարքա ալ-Ջառահ իբն Աբդ Ալլահ ալ-Հաքամին (722-725 և 729-730): Վերջինս, վկայակոչելով Հաբիբ իբն Մասլամայի հաշտության գիրը, հստակ ասում է. «Նա հաստատեցի նրանց՝ (Թիֆլիսեցիների – Ա. Շ.) երաշխավորագիրը և հաշտության պայմանագիրը ու հրամայեցի, որ հարկերը չավելացվեն»<sup>4</sup>:*

*Միևնույն ժամանակ հայ և վրաց մատենագրքերում այլևս անկարելի է գտնել տեղեկություն Ը. դարում նորակառույց եկեղեցիների վերաբերյալ, և դա այն դեպքում, երբ նախորդ է. դարը այս երկրների պատմության մեջ նշանավորվեց պաշտամունքային շինությունների շինարարական եռուզեռով: Սրա բացատրությունը մենք գտնում ենք հեղինակավոր իրավագետ, Աբբասյաններ-*

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 201:

<sup>2</sup> Արաբ նվաճողները «*Գրքի ժողովուրդ*» (أهل الكتاب [ահլ ալ-Քիթաբ]) բառակապակցության տակ նկատի ունենին միայն սուրբ Աստվածաշնչի (Հին և Նոր կտակարանների) ժողովուրդներին:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 201: Մահմեդական զավթիչները հանդուրժողություն էին դրսևորում ոչ միայն Հայկական լեռնաշխարհի ու Հարավային Կովկասի քրիստոնյա բնակչության նկատմամբ: Ալ-Բալաձուրին «*Աձարբայջանի նվաճումը*» գրույթը բացում է գրանշումով առ այն, որ Հուգայֆա իբն ալ-Ցամանը հիջրայի 22 (642/3)-ին հաշտության դաշինք կնքեց Աուրպատականի բնակչության հետ «...այն պայմանով, որ ոչ ոք չսպանվի, կամ չգերեզմարվի, ոչ մի կրակի տաճար չհանդվի, չմեղեն Բալասաջանի, ... քրդերին, հատկապես Շիզի ժողովրդին չարգելեն պարել իրենց (կրոնական. – Ա. Շ.) տոնակատարությունների ժամանակ ու կատարել այն (պաշտամունքային ծեսերը. – Ա. Շ.), որոնք մինչ այդ կատարվում էին» (*Ibid.*, p. 325):

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 202:

րի խալիֆայության (750-1258) գերագույն դատավոր Աբու Յուսուֆի (731-798) «Հարկերի մատյանում» (كتاب الخراج [Քիթաբ ալ-խարաջ]): Այնտեղ ասված է հետևյալը. «Նրանք՝ (այլադավանները. – Ա. Շ.) իրավունք չունեն նոր տաճարներ կամ եկեղեցիներ կառուցել»<sup>1</sup>:

Եվ միայն թ. դարի սկզբներին, երբ Արմինիայի տարածքում սկսեցին ձևավորվել Բագրատունեաց ինքնավար իշխանությունները, մեր տրամադրության տակ ունենք արաբական տիրապետության պայմաններում կառուցվող առաջին հայ և վրաց եկեղեցիների մասին վկայություններ<sup>2</sup>: Թերևս միակ բացառությունն է այս ենթատեքստում ԺԱ. դարի վրաց պատմիչ Զուանշեր Զուանշերիանիի հիշատակությունը առ այն, որ Քարթլիի մտավար (Վրաց իշխան) Արչիլը (մահ. 786-ին) Սաձմորիում, որը Կախեթիի շրջանում էր, եկեղեցի կառուցեց<sup>3</sup>:

Նոր եկեղեցաշինության դեմ իշխանությունների կողմից սահմանված արգելքը պետք է որ նպաստեր Արաբական խալիֆայության պետական կրոնի տարածմանը Արմինիայ նահանգի քրիստոնյա ժողովուրդների շրջանում: Պատահական չեն տվյալ ենթատեքստում կաթողիկոս Սահակ Գ Ջորափորեցու (677-704) մահից առաջ փոխարքա Մուհամմադ իբն Մարվանին (693-710) հասցեագրված ավանդական այն խոսքերը, որոնք մեջբերում է Լ. դարի երկրորդ կեսի վարդապետ Ղևոնդը. «Բայց վասն հաւատոյս մեր՝ զի իշխանութիւն լիցի մեզ պահել, յոր հաւատացաքն եւ խոստովանեցաք, եւ ոք ի ձերոց այտի մի՛ խոշտանգեսցէ զմեզ՝ դառնալ ի հաւատոց մերոց»<sup>4</sup>:

Միևնույն ժամանակ պետք է խոստովանել, որ հայ և վրաց մատենագրքերում անկարելի է գտնել տեղեկություն եղած եկեղեցիների, ինչպես նաև Արմինիայի ոչ-խլամական մյուս համայնքների, որոնք մահմեդական իրավագիտական գրականությունում «նիմֆի» (نمى – բառացիորեն. «[մահմեդականների] հովանու տակ գտնվող») եզրաբառով էին նշվում, պաշտամունքային շինությունների ավերման վերաբերյալ: Սրա բացատրությունը մենք դարձյալ

<sup>1</sup> ١٨٨٤ \ ١٣٠٢ ، أبو يوسف. كتاب الخراج. بولاق، Abu Yusuf, Kitab al-kharadj. Bulaq, 1302 AH / 1884 AD, p. 72:

<sup>2</sup> Ըստ ԺԱ. դարի վրաց պատմիչ Սուբրատ Գավիթիս-ձեթի՝ Երիսթավ (իշխան) Աշոտ Ա Բագրատիոնին (մոտ 810–826) կառուցել է Արտանուշի բերդաբաղաբնում սուրբ Պետրոս ու Պողոս առաքյալների եկեղեցին (*Карталис Цховреба*, т. 1, с. 377): Թ. դարի վերջի հայ պատմիչ Թովմա Արծրունու Պատմութիւն տանն Արծրունեաց երկասիրոթյունում հիշատակվում է «...բարձրաբերձ եկեղեցին, որ յանում Փրկչին մերոյ շինեալ էր յիշխանէն Բագարատայ (Բագրատունին, 826–851. – Ա. Շ.)...» (Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, հրատ., թարգ. և ծանոթագր. Վ. Վարդանյանի, Եր., Երևանի համալս. հրատ., 1985, էջ 190):

<sup>3</sup> *Карталис Цховреба*, т. 1, с. 243:

<sup>4</sup> Պատմաբանութիւն Ղևոնդեայ Մեծի վարդապետի Հայոց..., Մատենագիրք Հայոց, հատ. 9 (Ը Դար), Անթիլիաս-Լիբանան, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2007, էջ 753:

գտնում ենք Աբու Յուսուֆի մոտ. «Իսկ ինչ վերաբերում է... ձիմմիների դրույթյան մասին և թե ինչպես մահմեդականների կողմից նվաճման ժամանակ նրանց թողնվել են տաճարները և եկեղեցիները փաղափներում... ու չեն փանդվել: Բան այն է, որ մահմեդականների ու ձիմմիների միջև կնքվել էր հաշտության պայմանագիր չիզյա վեհաբեյու պայմանով, իսկ փաղափները հանձնվեցին այն պայմանով, որ նրանց տաճարներն ու եկեղեցիները, թե՛ փաղափ ներսում, թե՛ նրանից դուրս չպետք է փանդվեն...»<sup>1</sup>:

Մինչդեռ եկեղեցաշինության դեմ իշխանությունների արգելքի ընդունման պահից Արմինիայի բոլոր խոշոր քաղաքների կենտրոններում, հաճախակի հնադարյա քրիստոնեական տաճարների անմիջապես հարևանությամբ վեր սկսեցին բարձրանալ ճոխ զարդարված մայր մզկիթներ: Իրա մասին ստիպված են լինելու խոստովանել այն բոլոր արաբ ու պարսիկ աշխարհագիրներն ու ճանապարհորդները, որոնք ժ. դարում այցելելու են Արմինիայի տարածքում 886-ից հետո ձևավորված անկախ պետություններ: Ալ-Մուկադդասին (946/7- մոտ 1000) դրանցից մեկն էր, ով համոզվեց նմանատիպ մզկիթների առկայությանը: Նրա հեղինակած «Ալավագույն բաժանումները կլիմաների հանաչման համար» (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم [Ահսան աթ-թակասիմ ֆի մա'արիֆաթ ալ-ակալիմ]) գրքում մենք հայտնաբերում ենք մայր մզկիթների մասին վկայություններ և՛ Ախլատում (Խլաթ), և՛ Դաբիլում (Դվիլ), և՛ Բարձա'այում (Պարտավ), և՛ ալ-Բաբում (Դերբենտ), և՛ Կաբալայում (Կապաղակ), և՛ Մալազկիրդում (Մանազկերտ), և՛ Շարվանում, և՛ Շաքքիում (Շաքի/Շաքէ)<sup>2</sup>:

Մենք բացարձակապես համոզված ենք, որ Արմինիայում իսլամական պաշտամունքային շինությունների նմանատիպ շինարարական եռուզեռը, ինչը նահանգի թվարկված քաղաքներում մահմեդական համայնքների ձևավորման բնական հետևանքն էր, պետք է որ սկսված լիներ 750-ին խալիֆայությունում՝ Աբբասյանների հարստության հաստատումից հետո: Ինչպես հայտնի է, նրանց օրոք էր, որ “դարձի եկած” էթնիկ ոչ-արաբ մահմեդականները այսուհետև լիովին իրենց իրավունքներով հավասարվում էին ի ծնե մահմեդական արաբներին և նույնիսկ կարող էին ընդգրկվել համամահմեդական կայսրության կառավարման համակարգում թե՛ կենտրոնում և թե՛ նրա ծայրամասերում: Իսլամացած հայերի նմանատիպ ընդգրկման թերևս ամենավառ օրինակն են ոմն Յահյա (մկրտված պետք է որ Յովհաննէս լիներ) ալ-Արմանիի երկու որդի-

<sup>1</sup> Abu Yusuf, p. 80: Թերևս միակ բացառությունն է տվյալ դեպքում «Պատմաբանությունում Ղևոնդեայ Մեծի վարդապետի Հայոց...» մեր կողմից նկատած «գկործանումն եկեղեցեաց» արտահայտությունը (տե՛ս՝ Ղևոնդ, էջ 749): Սակայն հետագա ենթատեքստից պարզ է դառնում, որ խոսքը այստեղ գնում է վերոհիշյալ Մունամադ իբն Մարվանի կողմից Այբարաթի Բագրեանդ գավառում սուրբ Գրիգոր վանական համալիրի ոչ թե փանդման, այլ թալանման ենթարկելու վերաբերյալ (տե՛ս՝ նույն տեղում, էջ 746-747):

<sup>2</sup> St u' المكنبة الجغرافية العربية – Biblioteca Geographorum Arabicorum (BGA), ed. M. de Goeje, I-VIII, Lugduni Batavorum, 1870-1894, pars III, p. 375-377:

ները և թողը Ասորական սահմանային գոտուց (արաբ. *ألتغور الشّامية* [աս-Սու-դուր աշ-Շամիյյա]): Ըստ ալ-Բալաձուրիի և այլ մահմեդական մատենագիրների՝ ալ-Յա'կուբիի (մահ. 897-ին) ու ատ-Տաբարիի (838-923), որդիներից մեկի անունն էր 'Ալի, ով 862-863 թթ. Արմինիայի և հարակից Աձարբայջան (Ատրպատական) նահանգի կառավարիչն էր, մյուսինը՝ Ահմադ, ով Ասորական սահմանային գոտում տեղակայված ամրույթյունների (արաբ. *عواصم* [‘Աուա-սիմ], եզ. *թ. عاصمة* [‘ասիմա]) կառավարիչն էր: Թոռան անունն էլ Մուհամմադ իբն 'Ալի էր, ով 872-ին արշավեց բյուզանդացիների դեմ<sup>1</sup>:

Ընդ որում, իսլամական կրոնը ոչ մի կերպ չէր խանգարում հայկական ծագումով արաբական վարչակազմի ներկայացուցիչներին կատարելու իրենց պաշտոնական պարտականությունները՝ հաշվի առնելով հայոց ազգային շահերը: Ինչպես վկայում է կաթողիկոս Յովհաննէս Ե Դրասխանակերտցին (898-929), «...Ալի արմանին... ըստ հրամանի ամիրապետին (խալիֆի – Ա. Շ.) իշխան իշխանացս Հայոց գնա՝ (Աշոտ Բագրատունուն – Ա. Շ.) կացուցանէր..., արքունական պատուով ճոխացուցեալ՝ ՚ի նա հաւատալով զսակս Հայոց և զամենայն բեկար արքունի»<sup>2</sup>:

Մինչդեռ այլադավանները, մասնավորապես քրիստոնյաները, հրեաներն ու զրադաշտականները, ի տարբերություն ի ծնե կամ «դարձի եկած» պետական կրոնի հետևորդների, շարունակում էին 'Աբբասյանների օրօք օժտված մնալ սահմանափակ իրավաբանական և քաղաքացիական իրավունքներով<sup>3</sup>: Հատկապես՝ նրանք պարտավոր էին մուծել ծանր գլխահարկը: Մահմեդական իրավագիտության դպրոցի հիմնադիրները Ը. դարի երկրորդ կեսին շիզյայի հարկելու կապակցությամբ իրենց տեսության պարզաբանումներում վկայակոչում էին ս. Դուրանի 9-րդ սուրայի հետևյալ 29-րդ այան. «Կովեցե'ֆ Գրֆի ժողովրդից այն մարդկանց դեմ, որոնք չեն հավատում Ալլահին, վերջին դատաստանի օրվան, արգելված չեն համարում այն, ինչ Ալլահը և Նրա մարգարեն են արգելել և չեն դավանում նշմարիտ կրոնը, մինչև որ իրենց ձեռքով և հնազանդ վիճակում վճարեն գլխահարկը»<sup>4</sup>:

Չնայած իսլամ ընդունելու դեպքում հարկային անձեռնմխելիությանը,

<sup>1</sup> Al-Beladsori, p. 246; جعفر بن وهب ابن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي تاريخ احمد بن ابي يعقوب بن — Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qubi, *Historiae*, ed. M. Houtsma, 1-2, Lugduni Batavorum, 1883, t. 2, p. 606, 624; — تاريخ الرسل والملوك لابي جعفر محمد ابن جرير الطبري — *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, cum aliis ed. M. de Goeje, series I-III, Lugduni Batavorum, 1879-1901, ser. III, p. 1508, 1509:

<sup>2</sup> Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցու Պատմութիւն Հայոց, բնագրի հետ հմմտ. Ալ. Մարգարյան, քաղգ. և ծանոթագր. Գ. Թոսունյանի, Եր., Երևանի համալս. հրատ., 1996, էջ 136, 137:

<sup>3</sup> Դրա մասին տե՛ս՝ Илья Петрушевский, *Ислам в Иране в VII-XV вв.: Курс лекций*, 2-е изд., Санкт-Петербург, изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007, с. 171:

<sup>4</sup> ١٩٠٧، طبع في مطبعة دومبر اوسكى، قازان. كلام شريف. قازان. — *Коран*, пер. с араб. яз. Г. Саблюкова, 3-е изд., Казань, Центральная Типография, 1907, с. 350 и 351:

նյութական վիճակի բարելավմանը, թվարկված արտոնությունների ու իրավունքների ձեռք բերմանը՝ մենք հիմք չունենք պնդելու թե՛ Աբբասյանների օրոք Արմինիայի քրիստոնյա բնակչությունը զանգվածաբար ընդունեց մարգարե Մուհամմադի (մոտ 570-632) կրոնական ուսմունքը, ինչպես դա տեղի ունեցավ, ասենք, Ասորիքի ու Եգիպտոսի՝ բյուզանդական նախկին այս պրովինցիաների քրիստոնյա մեծամասնության հետ, կամ էլ Իրանի ու Միջին Ասիայի զրադաշտական մեծամասնության հետ: Փոխարենը մահմեդական համայնքներ ձևավորվեցին Արմինիայի բոլոր խոշոր քաղաքներում: Դրա օգտին է անուղղակիորեն վկայում ո՛չ միայն ալ-Մուկադդասիի քաղաքների վերոհիշյալ ցուցակը ճոխ մայր մզկիթների առկայությամբ, այլև՝ ժ. դարի երկրորդ կեսին այս տարածաշրջանը այցելած ևս մեկ արաբ ճանապարհորդի՝ Իբն Հաուկալի գրանշումը. «Արմինիայում... կան մահմեդականներին պատկանող քաղաքներ, որոնք առ այսօր մնում են նրանց ձեռքում: Եթե հին ժամանակներում դրանք հայերի իշխանության տակ են եղել գլխահարկ վճարելու պայմանով, ապա՝ այժմ մահմեդական իշխողների ձեռքում են, ինչպես, (օրինակ – Ա. Շ.), Առջիշը, Մալազկիրդը կամ էլ Խիլատը»<sup>1</sup>:

Մահմեդական համայնքները Արմինիայում պետք է որ բաղկացած լինեին ո՛չ միայն արաբ վերաբնակիչներից, այլև Հայկական լեռնաշխարհի ու Հարավային Կովկասի երկրներում Մասանյանների (227-651) գերիշխանության օրոք հաստատված զրադաշտական պարսիկների ժառանգներից: Այդ կարծիքին ենք մենք հանգում, հիմնվելով ժ. դարի մահմեդական աշխարհագիրների ու ճանապարհորդների վկայությունների վրա առ այն, որ Արմինիայում տեղական (ազգային) լեզուներից ու պետական արաբերենից բացի լայն տարածում ունեն նոր պարսկերենը՝ Ֆարսին, որի կրողներն էին հանդիսանում մահմեդականացված պարսիկները: Ինչպես մոտ 930-ին ալ-Իստախրին էր գրում, հիմնվելով մեկ այլ հեղինակավոր իրանցու՝ ալ-Բալխիի (մոտ 850-934) ուղեւորների վրա՝ «Աձարբայջանի, Արմինիայի ու Առանի լեզուն (նոր. – Ա. Շ.) պարսկերենն է և արաբերենը, բացառությամբ Դաբիլի ու նրա շրջակայքի բնակչությունից, որը խոսում է հայերեն, իսկ Բարձա՝ այի շրջակայքում լեզուն առաներենն է»<sup>2</sup>: Իբն Հաուկալը հիշրայի 367 (977/8)-ին իր նախորդի հաղորդագրությանը ավելացնում է Արմինիայում կատարած իր սեփական դիտողությունները. «Աձարբայջանի և Արմինիայի բնակչության մեծամասնության լեզուն (նոր – Ա. Շ.) պարսկերենն է, որը ընդհանուր լեզու է (այստեղ – Ա. Շ.), սակայն արաբերենը ևս կիրառվում է նրանց միջև»<sup>3</sup>: Վերջապես, ալ-Մուկադդասին 985-ին գրելու է. «Արմինիայում խոսում են

<sup>1</sup> BGA, pars II, p. 245:

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pars I, p. 192:

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pars II, p. 250:

հայերեն, Առանում՝ առաներեն, իսկ նրանց խոսակցական պարսկերենը հասկանալի է ու հիշեցնում է խուրասանի բարբառն իր հնչյուններով»<sup>1</sup>:

Արմինիայում մահմեդական համայնքների համարման ևս մեկ աղբյուր էր հանդիսանում Արմինիյա Բ-ի բնիկ աղուանից բնակչությունը Ջախակողմյան Կուրի շրջաններում, հատկապես՝ Շիրվանում, Բաբ ալ-Աբվաբում և մասնակիորեն Շաքիում: Աղուանները ավելի ընկալունակ դուրս եկան նոր միաստվածյան կրոնին, քան Արմինիայի հայ կամ վրաց բնակչությունը: Դրան անկասկած նպաստեց մերձկասպյան շրջաններում մեր կողմից պարզած համեմատաբար ավելի մեծ թվով արաբական տարրի վերաբնակեցումը<sup>2</sup> և 799-ին Շիրվանշահերի, իսկ 869-ին՝ Բաբ ալ-Աբվաբի մահմեդական ինքնավար ամիրայությունների ձևավորումը:

Ահա թե ինչու է ալ-Մուկադդասի կողմից թվարկվող մայր մզկիթներ ունեցող Արմինիայի 8 քաղաքներից 4-ը տեղադրվում Ջախակողմյան Առանում: Հավանական է, նահանգի այս տարածաշրջանը նկատի ուներ նա, գրելիս՝ «Այս երկրամասում բարեհաճություն է զգացվում դեպի իսլամական կրոնը...»<sup>3</sup>: Շաքիի շրջանի բնիկ բնակչության մասնակի մահմեդականության օգտին են վկայում մեկ այլ արաբ ճանապարհորդ՝ ալ-Մաս՝ուդիի (մահ. 956-ին) հիշրայի 332 (943/4)-ին գրի առած խոսքերը. «Շաքիի բնակիչները քրիստոնեական դավանանքի ժողովուրդ են, որոնց մեջ սակայն զգալի թվով մահմեդականներ կան...»<sup>4</sup>: Եվ չնայած որ ալ-Մուկադդասին շուրջ չորս տասնամյակ անց կհավաստիացնի իր ընթերցողին առ այն, որ «Քրիստոնյաները այնտեղ՝ (Շաքիում – Ա. Շ.) մեծամասնություն են կազմում»<sup>5</sup>, «Պարսկական աշխարհագրության» (حدود العالم [Հուդուդ ալ-Ղլամ]) անանուն հեղինակը 982-ին պնդում էր, թե Շաքիի (Շաքիի) բնակչության շրջանում առկա են միայն մահմեդականներն ու հեթանոսները<sup>6</sup>:

Մեր բոլոր որոնումները ապարդյուն անցան գտնելու մահմեդական գրա-

<sup>1</sup> *Op. Cit.*, pars III, p. 378:

<sup>2</sup> Տե՛ս մանրամասնորեն՝ Արսեն Շահինյան, «Արաբական խալիֆայության ազգային (միգրացիոն) և կրոնական փառակալությունը Հայաստանում և Արմինիայում», *Էջմիածին*, 2007, փ, էջ 24-38; Арсен Шагинян, «Формирование новой этнической и конфессиональной карты Армянского и Южно-Кавказского нагорий при арабах», *Вестник Санкт-Петербургского университета*, сер. 2, История, 2012, вып. 2, с. 57-64:

<sup>3</sup> BGA, pars III, p. 373:

<sup>4</sup> Al-Mas'udi, *Les Prairies d'or*, texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. 1-9, Paris, *Collection d'ouvrages orientaux*, publiée par la Société Asiatique, 1861-1877, t. 2, p. 68:

<sup>5</sup> BGA, pars III, p. 376:

<sup>6</sup> حدود العالم – Худуд ал-‘Алам (Рукопись Туманского), изд. В. Бартольда, Ленинград, изд-во Академии наук СССР, 1930, с. 65 (L. 35a): Շաքիի բնակչության շրջանում հեթանոսների առկայության օգտին է խոսում նաև Ջուանշեր Ջուանշերիանին (*Картиис Цховреба*, т. 1, с. 243):

կանությունում Տիդիսի կենտրոնում, ինչպես ասենք, Դվինի կամ Պարտավի դեպքում էր, մայր մզկիթի շինարարության վերաբերյալ որևէ տեղեկություն: Միևնույն ժամանակ արևելագիտությանը վաղուց է հայտնի այն փաստը, որ վրաց պատմական քաղաքամայր կենտրոնով արաբական իշխանության օրոք ձևավորվել էր համանուն Թիֆլիսի ամիրայությունը: Ակնհայտ է, որ առանց համապատասխան մահմեդական համայնքի ձևավորման չէր կարող իրականություն դառնալ այդպիսի մահմեդական ժառանգական կառավարումը: Ավելին՝ ալ-Մաս'ուդին գրում է. «Թիֆլիսում մի մարդ կար Իսմակ իբն Իսմա'իլ (իբն Շու'այբ, 818-853 – Ա. Շ.) անունով: Մահմեդականների շրջանում իր նախկին կողմնակիցների օժանդակությամբ սա կարողացավ հնազանդեցնել շրջակայքում հաստատված (արաբական – Ա. Շ.) ցեղերը...»<sup>1</sup>:

Արմինիայում մահմեդական համայնքները համալրվում էին նաև արաբական վերաբնակեցված ցեղային ավագանու բնիկ հայ ազնվականության հետ խառնվելու հաշվին՝ հայուհիներին կնության առնելու միջոցով, այն ինչ իսլամի հետևորդներին ս. Գուրանը հաստատ չէր արգելում<sup>2</sup>:

Արմինիայի երեք անգամ կառավարած Յազիդ աւ-Սուլամիի (752-754, 759-764 և 775-780) հայրը, իրաքցի պատմիչ Խալիֆա իբն Խայյատի (776/7-854) տվյալներով, ամուսնացած էր աւ-Սիսաշան (Սյունեաց) տնից հիշրայի 84 (703/4)-ին գերեւարված իշխանադստեր հետ<sup>3</sup>: Ինչպես հետևում է ԺԳ. դարի վարդապետ Վարդան Բարձրբերդցու «Պատմութիւն տիեզերական» երկասիրությունից՝ Զահհաֆ աւ-Սուլամին կնության էր առել 774-775 թթ. Հակա-արաբական ապստամբության առաջնորդ՝ Մուշեղ Մամիկոնյանի դստերը<sup>4</sup>, իսկ նրա թոռ Սավադը, ըստ Յովհաննէս Դրասխանակերտցու՝ Բագրատունեաց տան Արուսեակ անունով իշխանադստերը<sup>5</sup>: Հայուհիներին կնության առնել գերադասում էր ոչ միայն աւ-Սուլամի ցեղային ավագանին: Բագրատունեաց տան ևս մեկ իշխանադուստր, ըստ Թովմա Արժրունու և աւ-Տաբարիի, կնության գնաց Արզան արաբական ամիրայության հիմնադիր Մուսա իբն Զուրարային (? - մոտ 852)<sup>6</sup>: Իսկ Արժրունեաց տան իշխանադուստրը, ինչպես

<sup>1</sup> Al-Mas'udi, t. 2, p. 65:

<sup>2</sup> Սուրբ Գուրանի 2-րդ սուրահի 220-րդ այսքը արգելում էր միայն մահմեդականներին կնության առնել հեթանոսների (Koran, c. 62–64 и 63–65):

<sup>3</sup> تاریخ خلیفة بن خيَّاط \ حقه و قدّم له اكرم ضياء العمرى. أُلجف، ١٣٨٦ – ١٣٨٧ / ٥١٩٦٧ م The History of Khalifah ibn Khayyat / Ed. by Akram Diya' al-Umari. Nagav, 1386–1387 A. H. / 1967 A. D. p. 291; հմմտ. նաև՝ al-Beladsori, p. 205:

<sup>4</sup> Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդցույ Պատմութիւն տիեզերական, ի լոյս ընծ. Մ. Էմին, Մոսկվա, տպ. Լազարեան նեմարանի արեւելյան լեզուաց, 1861, էջ 105:

<sup>5</sup> Դրասխանակերտցի, էջ 116 և 117:

<sup>6</sup> Թովմա Արժրունի, էջ 176 և 177; at-Tabari, ser. III, p. 1408:



հետևում է Յովհաննէս Դրասխանակերտցու գրանշումից, կնության գնաց նրա ժառանգ որդուն՝ Աբու ալ-Մու 'իզզին (852- ?)<sup>1</sup>:

Նման խառը ամուսնություններից ծնված զավակները կրում էին բացառապես մահմեդական անուններ, քանզի դաստիարակվում էին իսլամական մշակույթում, ինչը պահանջվում էր ս. Աուրանով: Դրա վառ օրինակն է Արմինիայի վերոհիշյալ կառավարիչ Յազիդ աւ-Մուլամին, ում մայրը Սյունեաց իշխանական տնից էր: Ընդհանրապես, ինչ վերաբերում է այդ հայուհի մայրերին, ապա նրանք, հավանական է, չէին շտապում կրոնափոխվել: Համենայն դեպս, բոլոր մահմեդական ու հայ մատենագիրները, որոնց մոտ հայտնաբերում ենք խառը ամուսնությունների մասին բազմաթիվ այդպիսի տեղեկություններ, ոչինչ չեն գրում կնության գնացած հայ կանանց դավանափոխության վերաբերյալ: Ավելին՝ մեր տրամադրության տակ ունենք Յովհաննէս Դրասխանակերտցու մեկ վկայություն առ այն, որ Ալլամախրան, նույն ինքն է Աբու ալ-Մու 'իզզը, Արծրունեաց տան իշխանագաստեր հետ ամուսնանալուց հետո «...ի ծածուկ ունէր զհաւատս քրիստոնէութեան...»<sup>2</sup>:

Վերջապես՝ Արմինիայի մահմեդական համայնքները պետք է որ համարվեին քրիստոնյա ավագանու բռնի հավատափոխության հաշվին: Մեր տրամադրության տակ ունենք վարքագրական մի շարք վկայաբանություններ, որտեղ մանրամասնորեն նկարագրված են գերված իշխանների մարտիրոսությունները հանուն Քրիստոսի: Չնայած որ բովանդակությունը հայ և վրաց այս ժանրի գրականությունում միշտ չէ որ լիովին համապատասխանում է պատմական իրողությանը, սակայն նահատակության փաստերը շատ դեպքերում հաստատվում են պատմագրական սկզբնաղբյուրներում տեղ գտած գրանշումներով:

Արմինիայում առաջին մարտիրոսներից էին երկու ազնվական եղբայրներ Մանկիկն ու Միրդազատը Պարտավից, որոնց հայոց 160 (711/2)-ին սարսափելի տանջանքների ենթարկեց նահանգի կառավարիչ 'Աբդ ալ- 'Ազիզ իբն Հաթիմ իբն ան-Նու 'ման (ալ-Բահիլին, 706–717): Այս ողբերգական պատմությունը, որը ավարտվում է առաջին եղբոր մահապատժով (Միրդազատը իր կյանքը փրկեց՝ ընդունելով իսլամ), մասնակի անդրադառնում է ժ. դարի պատմիչ Մովսէս Դասխուրանցին «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» Գ գրքի ժէ գլխում<sup>3</sup>: Առաջին նահատակներից էր թերևս Սյունեաց Գողթն գավառի տեր Խոսրովի որդին՝ Վահանը, ով գերի էր տարվել (աշ-)Շամ, այսինքն՝ Ասորիք,

<sup>1</sup> Դրասխանակերտցի, էջ 176 և 177:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 176:

<sup>3</sup> Մովսէսի Կաղանկատուացույ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Մատենագիրք Հայոց, հտր. ժե (ժ. դար), Անթիլիաս-Լիբանան, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2012, էջ 394-396:

հայոց 186 (737/8)-ին<sup>1</sup>: Իսկ այս ողբերգական պատմությանը անդրադարձ եղավ 744-ին Արտավազգ Երաշխավորացու «Պատմութիւն և վկայաբանութիւն Վահանայ Գողթնացոյ» վարքագրական ժանրի երկում<sup>2</sup>: Վրաց առաջին նահատակներից էր արդեն հիշատակված Ը. դարի երկրորդ կեսի իշխան Արշիլը: Սակայն այս ողբերգական պատմությանը անդրադառնում է միայն «վրաց պարմահայր» Աեոնտի Մրովելին ժԱ. դարի վերջում իր փոքրիկ վարքագրական ստեղծագործությունում «Սուրբ Արշիլի մատիռոսությունը» խորագրով<sup>3</sup>: Միևնույն ժամանակ դրա մասին շարադրում է Աեոնդ Երեցը, միայն թե առանց հիշատակելու նահատակի անունը: Փոխարենը նա թվագրում է մահապատիժը Մուսէ խալիֆի, նույն ինքն է Մուսա իբն ալ-Հադի (785-786), կարճաժամկետ կառավարման վերջում<sup>4</sup>: Բացի այդ՝ Աեոնդի վկայությանը, հազմը, նույն ինքը Խուզայմա իբն խազիմ աթ-Թամիմին՝ 785-786 թթ. Արմինիայի փոխկառավարիչը, հետապնդում էր Համազասպ, Սահակ և Մեհրուժան Արծրունիներին: Ավարտվեց նրա անօրենությունը հայոց 233-ի Աստվածահայտնության օրը (= 785-ի հունվարի 6-ին) առաջին երկու նախարարների մահապատժով: Մեհրուժան էլ փրկեց իր կյանքը՝ ընդունելով իսլամ<sup>5</sup>:

Եվ այս ամենը դեռ վերջը չէ: Թովմա Արծրունու վկայությանը՝ հայոց 302-ի ձմռանը (853-854 թթ. ձմռանը) Բուղա (ալ-Քաբիր աշ-Շարաբի, 852-855) կառավարիչը, ով ըմբոստացած Արմինիայում զբաղված էր, շարիաթի (արաբ. شريعة – բառացիորեն՝ «ճշմարիտ» կամ «ճիշտ ուղի») համաձայն, պատժիչ արշավանքներով, Դվինում մահվան դատապարտեց 150 խոռվարար նախարարների: Պատճառը մեկն էր՝ նրանք բոլորը ձերբակալվելուց հետո հրաժարվեցին իսլամ ընդունել<sup>6</sup>:

Մինչդեռ, նույնիսկ խոռվարարները կարող էին արժանանալ փրկության՝ անշուշտ միայն իսլամ ընդունելու պայմանով: Այս տեսության օգտին են խոսում Թ.Փ. դ.բ. բոլոր հայ պատմիչները: Բավական է հիշել Բուղայի կողմից 855-ին Խալիֆայության մայրաքաղաք Սամառա ապստամբությունը ճնշելուց հետո գերի տարված Արմինիայ Ա-ի և Բ-ի վերնախավի մեծաթիվ ներկայացու-

<sup>1</sup> Թովմա Արծրունի, էջ 390 և 391; Դրասխանակերտցի, էջ 102 և 103:

<sup>2</sup> Պատմութիւն և վկայաբանութիւն Վահանայ Գողթնացոյ, Մատենագիրք Հայոց, հտ. 9 (Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն, 2007, էջ 869-945:

<sup>3</sup> Карталис Цховреба, т. 1, с. 245–248:

<sup>4</sup> Աեոնդ, էջ 848:

<sup>5</sup> նույն տեղում, էջ 846-848:

<sup>6</sup> Մանրամասնորեն տե՛ս՝ Թովմա Արծրունի, էջ 260-268 և 261-269, հմտ. Դրասխանակերտցի, էջ 124-128 և 125-129: Այս նահատակների մեծ մասը վաղուց է Հայ Առաքելական եկեղեցու կողմից դասված սրբերի շարքը: Դեռ ժ.բ. դարի հայոց ֆանանա Սամվել Անեցին էր գրում, որ այդ նահատակների հշատակը եկեղեցին նշում է յուրաքանչյուր տարի մեկնական ամսվա 25-ին (Մամուէլի քահանայի Անեցոյ հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, հրատ. Ա. Տէր-Միքելեան, Վաղարշապատ, տպ. Ս. Էջմիածնի, 1893, էջ 93:

ցիչներին: Հայ և մահմեդական մատենագիրները վկայությունների հիման վրա մեր կողմից վերականգնված ցուցակում ընդգրկված է 12 ազնվական անուն<sup>1</sup>:

Յովհաննէս Գրասխանակերտցու տվյալներով խալիֆը մայրաքաղաքում բոլորին առաջարկեց փրկագին՝ ընդունել իսլամ: Մի մասը համաձայնվեց և միայն հրաժարվողները դատապարտվեցին մահվան: Վերջիններիս թվում էր գահերէց իշխան և սպարապետ Սմբատ Բ Բագրատունին (851–855)<sup>2</sup>: Ավելին՝ փրկվածները հնարավորություն ստացան վերադառնալ հայրենիք, և եթե ԺԱ. դարի սկզբի պատմիչ Ասողիկին հավատանք, ապա երկու իշխաններից բացի, այդ թվում Սմբատ Բագրատունուց, մնացած բոլորը վերադարձան հայրենիք<sup>3</sup>: Հետևաբար, սրանք բոլորն էլ Սամառայում մահմեդականացան: Սակայն սրանց հետագա քաղաքական գործունեությունը հայրենիք վերադառնալուց հետո, ինչպես դա հետևում է Թ. դարի վերջի – ԺԱ. դարի սկզբի հայոց մատենագրքերից, Հայկական լեոնաշխարհում և Հարավային Կովկասում արաբական գերիշխանության ավարտի սկիզբը դարձավ<sup>4</sup>:

Եվ այսպես, իսլամը Արմինիայում գերիշխող դիրք զբաղեցրեց այն շրջաններում, որտեղ հզոր էր վերաբնակեցված արաբական տարրը, որը Թ. դարում հիմնեց ժառանգական ամիրայություններ, իսկ նահանգի մահմեդական ընդհանրությունը հիմնականում բաղկացած էր կամ Արաբիա թերակղզուց այստեղ ներգաղթածներից, կամ էլ իսլամն ընդունած տեղի պարսիկներից: Արմինիայի հիմնական բնիկ բնակչությունը, բացառությամբ մերձկասպյան շրջանների, շարունակում էր դավանել քրիստոնեություն: Եվ դա ստիպված էին խոստովանել Ժ. դարի մահմեդական ճանապարհորդները: Օրինակ, ալ-Իստախրու մոտ հետևյալն է գրված. «Արմինիայն... գտնվում է քրիստոնյա մեծամեծների ձեռքում, և սրանք են, որ գերակշռում են Արմինիայի բնակչության շրջանում»<sup>5</sup>: Գրեթե նույն խոսքերն ենք գտնում Իբն Հաուկալի մոտ. «Արմինիայում տիրապետող (կրոնը. – Ա. Շ.) քրիստոնեությունն է...»<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Դրա մասին մանրամասնորեն տե՛ս՝ **Арсен Шагинян**, «Последнее восстание в арабской провинции Арминийа (850-855 гг.)», *Вестник Санкт-Петербургского университета*, сер. 2, История, 2008, вып. 4, с. 108-117: Գերևարված քրիստոնյա իշխանների հետագա բաղաբնական գործունեությունը հայրենիք վերադառնալուց հետո խոսում է Սամառայում վկայության ամբողջ ձևականության օգտին: Մենք նկատի ունենք իսլամի հինգ հենասյուններից առաջինը և ամենագլխավորը առ այն, որ «Զկա՛ Ասոված Ալլահից բացի, և որ Մուհամմադը նրա առաքյալն է»:

<sup>2</sup> **Գրասխանակերտցի**, էջ 130-132 և 131-133:

<sup>3</sup> *Ստեփանոսի Տարօնեցույ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական*, աշխ. **Ս. Մալխասեանցի**, ՍՊԲ., ապ. Ի. Ն. Սկորոխոբովի, 1885, էջ 110:

<sup>4</sup> Դրա մասին մանրամասնորեն տե՛ս **Арсен Шагинян**, «Расформирование арабской провинции Арминийа во второй половине IX века», *Вестник Санкт-Петербургского университета*, сер. 2, История, 2009, вып. 2, с. 213-223:

<sup>5</sup> *BGA*, pars I, p. 188:

<sup>6</sup> *BGA*, pars II, p. 245:

**Arsen K. Shahinyan**  
**Islam in the Arab Armīniyā<sup>1</sup>**

At the beginning of the 8<sup>th</sup> century the lands of Greater Armenia as well as the lands of Caucasian Iberia (K‘art‘li) and Albania (Ałank‘) conquered by the Muslims were included into the administrative unit (Arab. vilayet) of the Arab Caliphate named Arminiya. In academic literature, it is accepted to write that at the early stage of the conquests the Arabs-Muslims were tolerant of other creeds. They really were, although in the 8<sup>th</sup> century it is impossible to find in Armenian or Georgian sources information about construction of new churches on the territory of Arminiya while the whole preceding period in Christian history of Armenia, Iberia and Albania (4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> centuries) was marked with a boom of building such religious facilities. Moreover, in the very centre of the largest cities of Arminiya, often in close proximity to an ancient church, cathedral mosques began to tower. This fact was acknowledged by Arab and Persian geographers and travelers of the 10<sup>th</sup> century who would visit this northern region.

The construction boom of building mosques in Arminiya was to begin after the ‘Abbasid dynasty came to power in the caliphate in 750. As is generally known, under the ‘Abbasids the process of Islamization of all the non-Muslim population of the caliphate moved faster, since henceforth neophyte Muslims were given the same rights at the Arabs-Muslims. They were not only exempted from paying a burdensome poll tax (Arab. jizyah), but also could be engaged into the management of the Pan-Islamic caliphate. In spite of essential privileges, it is impossible to speak of mass peaceful conversion of the population of Arminiya into the Islam, as was the case of the Christian population of neighboring Syria or the Zoroastrian population of neighboring Iran.

On the contrary, among Armenian and Georgian sources of the 8<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> centuries, several martyrologies are known, in which a number of Christian princes of the vilayet of Arminiya were excruciated by Arab authorities for their refusal to adopt Islam. In fact the authors of such hagiographical writings set themselves the task of persuading their audience in the exceptional superiority of Christianity over Islam, so the contents of these works were not always in keeping with historical reality. But it does not mean that we have to deny completely the facts of

---

<sup>1</sup> The authors acknowledge Saint-Petersburg State University for a research grant 5.38.283.2014

forcible islamization of Armenian nobility described in such writings. Moreover, in historical Armenian literature at the turn of the 10<sup>th</sup> century, there are important evidences that in winter of 853-854, the Arab administration of Arminiya put 150 Armenian princes to death of martyrs for their refusal to adopt Islam, and the Armenian Church made a memorable date in connection with this national tragedy. In 855, dozens of mutinous princes from this Christian vilayet were exiled to the capital of the caliphate. Only a few people who agreed to renounce Christianity openly in favor of the new religion survived.

There also occurred cases of Islamization of the population through marriages between Arab and Armenian nobility. Most of such noblemen engaged in mixed marriages, were taking on Arabic names, often added to them epithet “al-Armani”.

## **ՌՈՒԲԵՆ ԱԹՈՅԱՆ, ԱՐՄԵՆ ԽԵՉՈՅԱՆ**

### **ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՔԱՐՏԵԶՆԵՐԻ ՍՏԵՂԾՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ**

Աշխարհագրական և պատմական շատ ատլասների անբաժան մասն են կազմում պատմական և մշակութային քարտեզները: Դրանք հրատարակվում են նաև առանձին թերթերով: Օգտագործելով ավանդական քարտեզագրական խորհրդանշաններ՝ պարզ (ուրվագծային) քարտեզ-հիմքի վրա սովորաբար նշվում են հնագիտության, ճարտարապետության, մշակույթի ու արվեստի օբյեկտները: Որպես կանոն՝ դրանք նշելու համար կիրառվում են երկրաչափական ոչ զուգորդական (ասոցիատիվ) նշաններ, այսինքն՝ նշաններ, որոնք արտաքուստ չեն հիշեցնում պատկերվող օբյեկտները: Այդ պատճառով էլ նման քարտեզները, որպես կանոն, միայն տեղեկատվության կրողներն են՝ չներկայացնելով որևէ գեղարվեստական արժեք:

Սույն աշխատանքում մենք ներկայացնում ենք պատմական և մշակութային քարտեզների՝ սկզբունքորեն նոր՝ տեղեկատվական-գեղարվեստական տիպի ստեղծման մեթոդիկան և տեխնոլոգիան՝ կատարված եռաչափ լանդշաֆտային երկրապատկերի հիման վրա: Այն ժամանակակից քարտեզագրության մեջ նոր և հեռանկարային ուղղություն է:

Հայկական պատմամշակութային ժառանգության օբյեկտների ներկայացումը քարտեզագրության ցանկացած ձևով ազգային քարտեզագրության կարևոր հայեցակետերից մեկն է: Կարծում ենք, որ նման քարտեզներ պետք է ստեղծվեն ոչ միայն Պատմական Հայաստանի, այլև Սփյուռքի համար: Արդեն գոյություն ունեցող քարտեզների դիտարկումը մատնանշում է, որ նման քարտեզների ստեղծման հարցում լիովին բացակայում է համակարգված մոտեցումը:

Հիշյալ տեսակի քարտեզ կազմելու ժամանակ պետք է ղեկավարվել որոշակի ցուցանիշներով, որոնք կկիրառվեն իմաստային բովանդակության և գեղարվեստական-գրաֆիկական կառուցման գծազրական պատկերի (սխեմայի) նկատմամբ: Նպատակի իրագործման համար անհրաժեշտ է ստեղծել հայկական պատմամշակութային ժառանգության ոչ թե մեկ, այլ մի ամբողջ շարք կադաստրային (գույքագրական) քարտեզներ՝ կիրառելով միասնական մեթոդիկա և տեխնոլոգիաներ, որոնք հիմնված կլինեն բովանդակության պատմական հայեցակետերի գիտական մոտեցման, աշխարհագրական հիմքի, օբյեկտների

ներկայացման գրաֆիկական տեխնիկայի և պայմանական նշանների կիրառվող համակարգի համալիր ներկայացման վրա:

Սույն աշխատանքում մենք ներկայացնում ենք 3 քարտեզներ՝ կատարված 2011-2014 թթ. հայկական քարտեզագրության զարգացման համատեքստում. այն «Անիվ» հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի գործունեության ուղղություններից մեկն է: Նախագծերի տեխնիկական և դրամական օժանդակությունն իրականացվել է ինչպես կենտրոնի կողմից, այնպես և հովանավորների միջոցով Ռուսաստանից, Հայաստանից և Բելառուսից:

Դրանք են.

– Երևանի կենտրոնական մասի պանորամային (համայնապատկերային) քարտեզ,

– Արցախի Հանրապետության քարտեզ,

– Ռեչ Պոսպոլիտայի (ներկայիս Ուկրաինայի, Լեհաստանի, Բելառուսի և Լիտվայի տարածքները) հողերում գտնվող հայկական գաղութների քարտեզ:

Քարտեզներից առաջինը՝ Երևանի կենտրոնական մասի պանորամային քարտեզը, հրատարակվել է 2013 թ. անգլերենով և ռուսերենով և 2 տարբերակով պաստառի և ծավվող քարտեզի տեսքով: Վերջինիս մեջ տրված է հիմնական դիտարժան վայրերի հակիրճ բնութագիր-տեքստը: Բովանդակությունը համապատասխանում է 2013 թ. աշնանը (տե՛ս ներդիր, նկ. 8): Առաջին անգամ նման աշխատանք ներկայացվել է 2001 թ. Հայաստանի Նկարչի տանը տեղի ունեցած ցուցահանդեսի ժամանակ:

Համայնապատկերի ստեղծման համար կատարվել է մի քանի փուլերով իրականացված համալիր աշխատանք՝ բաղկացած «դաշտային» և հավաքված նյութի վրա աշխատելու մասերից: Դաշտային փուլը գործնական տեսանկյունից ներառում էր քաղաքային թաղամասերի, այգիների, պուրակների, բնության օբյեկտների (ինչպես, օրինակ, Հրազդան և Գետառ գետերի ձորերը) մանրակրկիտ հետազոտություն, լուսա- և տեսանկարահանում, ինչպես նաև առանձին շենքերի հեղինակային բազմաթիվ էսքիզների ստեղծում: Համայնապատկերային քարտեզի բարձր ճշտության համար որպես հիմնական նյութ օգտագործվել է Երևանի կենտրոնական մասի տեղագրական հատակագիծը: Նախագծի երկրորդ մասը, այսինքն՝ աշխատանքը հեղինակային բնօրինակի վրա, իրականացվել է Մինսկում:

Արցախի պանորամային նկարագրող քարտեզը ստեղծվել է 2011-2012 թթ. (տե՛ս ներդիր, նկ. 9) և ներկայումս գտնվում է հրատարակման փուլում: Այն տարածաշրջանային քարտեզ է: Մեծ ուշադրություն է դարձվել բնության օբյեկտների՝ ռելիեֆի, ջրագրության և բուսածածկի պատկերմանը: Օգտագործվել են խորհրդային շրջանի 1:100000 մասշտաբի տեղագրական, ինչպես նաև 2007-2012 թթ. ԼՂՀ քարտեզները և ատլասները, Շ. Խաչատրյանի և Ս. Կարա-

պետյանի ուսումնասիրությունները: Քարտեզի վրա ցույց են տված բոլոր բնակավայրերը (ներառյալ Հյուսիսային Արցախը), հին գյուղատեղիները, վանքերն ու եկեղեցիները, գերեզմանները, խաչքարերը, ջրաղացների ավերակները և այլ օբյեկտներ: Այն լրացված է գեղանկարիչ-քարտեզագիր Ս. Աբրահամյանի ջրաներկ պատկերներով, այսինքն՝ քարտեզը, տեղեկատվական լինելուց բացի, ստացել է նաև գեղարվեստական ձևավորում:

Նախատեսվում է հրատարակել այն երկու տարբերակով՝ պաստառի և ծավիղ քարտեզի տեսքով: Վերջինիս հակառակ կողմում կլինեն 30 հիմնական ճարտարապետական հուշարձանների պատկերներ և դրանց վերաբերյալ տեքստեր:

Ոեչ Պոսպոլիտայի հողերում գտնվող հայկական գաղութների քարտեզը դեռևս գտնվում է նախահրատարակչական փուլում (տե՛ս ներդիր, նկ. 10): Այն ևս տարածաշրջանային քարտեզ է, սակայն այստեղ արդեն ներկայացվում է Արևելյան Եվրոպայի երկրների զգալի տարածքը: Յուցադրված է արդի աշխարհագրական իրադրությունը, ընդգծված են հայկական գաղութները (ավելի քան 70 բնակավայրեր), որոնք գոյություն են ունեցել անցյալում և ներկայումս: Նշված են վանքերն ու եկեղեցիները, դպրոցները, տպարանները, թանգարանները և այլն: Քարտեզը լրացված է հայկական մեծ գաղութներ ունեցող Վարշավայի, Լվովի, Կամենեց-Պոդոլսկու և Զամոստիեի համայնապատկերային ներդիրներով: Ներդիրների վրա ցուցադրված են հայկական պատմամշակութային օբյեկտները՝ տեսարաններ հայկական փողոցներից, հայերի տներ, եկեղեցիներ, խաչքարեր և այլն: Քարտեզը դարձավ 2010-2014 թթ. «Անիվ» հայագիտական հետազոտությունների կենտրոնի կազմակերպած գիտահետազոտական հինգ արշավների հանրագումարային արդյունքներից մեկը:

Մեր ներկայացրած քարտեզ-համայնապատկերները շատ քիչ են հիշեցնում սովորական քարտեզները, ըստ էության, դրանք իրենցից ներկայացնում են գեղարվեստական ստեղծագործություններ: Պանորամային լանդշաֆտային քարտեզներն այժմ ընդունված է անվանել եռաչափ քարտեզներ (3D): Ժամանակակից եռաչափ քարտեզների մշակումը հիմնված է գեղարվեստական ստեղծագործությունների սկզբունքով արված քարտեզ-համայնապատկերների ստեղծման միջնադարյան փորձի ուսումնասիրության վրա: Մինչև 20-րդ դ. վերջը նման քարտեզները ստեղծվել են ձեռքով: Հայկական պատմամշակութային ժառանգության քարտեզների շարքի համար առաջարկում ենք կիրառել ձեռքով և ավտոմատացված միջոցներով քարտեզների ստեղծման համատեղված տեխնոլոգիա:

Այն հիմնված է համակարգչի և վեկտորային գրաֆիկայի ծրագրերի (օրինակ՝ CorelDraw) միջոցով քարտեզի որոշ ֆոնային և շտրիխային տարրերի ավտոմատացված կառուցման, ինչպես նաև արդեն ձեռքով ստեղծված տեղանքի գեղանկարչական նախօրինակի վրա նկարատակի գրությունների ձևա-



վորման վրա: Լանդշաֆտի պանորամային պատկերով գեղանկարչական նախօրինակը ստեղծվում է գծային և օղային հեռանկարի կանոնների, ինչպես նաև ձևերի և ծավալների լուսաստվերային և գունային մոդելավորման հիման վրա: Գունային լուծումը քարտեզների ձևավորման ընթացքում հնարավորինս մոտեցված է բնական երանգներին: Վեկտորային ձևաչափում պատկերների ուրվագծերի ձևավորումը կատարվում է գծային և հարթակային օբյեկտների՝ ռաստրային հիմքով ձևաչափով շրջագծման և արտամասշտաբային պայմանական նշանների՝ ծրագրային գործիքներով կառուցման միջոցով: Այս տեսակի քարտեզների համար հատուկ մշակված պայմանական նշանները (գծվում են վեկտորային ձևաչափով) ակներև հիշեցնում են ոչ միայն պատկերվող օբյեկտները, այլ նաև հեշտ են կարգացվում (ճանաչելի են), նշանների գույնը մատնանշում է օբյեկտի որակական բնութագիրը: Օրինակ՝ վանքերն ու եկեղեցիները, կախված թե ինչ վիճակում են գտնվում, ընդգծվում են երեք տարբեր գույներով՝ սև (կանգուն, այդ թվում նաև վերականգնված), շագանակագույն (կիսաավերակ) և մոխրագույն (ավերակ):

Քարտեզների այդ շարքի ստեղծման հարցում էական բարդությունը քարտեզագրական, լուսանկարչական, տեքստային (պատմական փաստաթղթեր, գիտահետազոտական աշխատանքներ) սկզբնաղբյուրները հավաքելն և համակարգելն է: Մոտակա տարիներին մենք ծրագրում ենք ստեղծել այս շարքի քարտեզագրական հետևյալ ստեղծագործությունները՝ Հայաստանի Հանրապետություն, Հայկական լեռնաշխարհ, Կիլիկիա, հայկական գաղութները Հյուսիսային Բալկաններում (Ռումինիա, Հունգարիա և Բուլղարիա): Մույն և այլ քարտեզագրական նախագծերի թեմատիկայի քննարկմանը հրավիրվում են մասնակցելու հետազոտողներ և հովանավորներ տարբեր երկրներից: Մենք ողջունում ենք նաև դրամական օգնությունը կենտրոնի կողմից ստեղծվող քարտեզների հարցում:

Բացի քարտեզների վերոհիշյալ շարքից՝ «Անիվ» նախագծերի շրջանակներում նախագծային փուլում է նաև «Հայերը Բելառուսի համար վարած մարտերում, 1941-1944 թթ.» քարտեզը. Աշխատանքները կավարտվեն հաջորդ տարվա սկզբին:

### **Atoyan Ruben, Khechoyan Armen** **The Question of Creating Historical and Cultural Maps of the Armenian Heritage**

Historical and cultural maps are an integral part of many atlases and are published separately also. On a simple base map using traditional symbols, objects of archeology, architecture, culture, art etc. are usually displayed. It uses a perfectly simple and non-associative signs. Therefore,

these maps are the only sources of information, without any artistic value. In the present paper we propose the creation of new types of maps on the basis of landscape imagery. This a new direction in cartography.

The representation of Armenian historical and cultural heritage objects in any cartographic form is one of the most important aspects of national cartography. Maps of such items must be created for Armenian states as well as Diaspora. A review of printed maps indicates the absence of system approach. This kind of maps must follow definite meaning and art scheme. For this purpose it is necessary to create a complete range of cadastral maps of Armenian historical and cultural heritage by means of common techniques and methods with scientific approach to historical aspects, geographical base showing elements, technique of art performance, symbol systems.

The center for Armenological Studies «ANIV» in recent years initiated the creation of several maps, three of which we would like to represent here. The edition of two of them was financed by a private person, the third was published thanks to the assistance of the Foundation of Culture and Heritage of Polish Armenians with the Polish Ministry of Culture. This is the Panoramic Map of the Central part of Yerevan, Republic of Artsakh and the Map of the Armenian Colonies in the Lands of Polish-Lithuanian Commonwealth. In addition to the above series of maps in the cartographic projects of «ANIV», we also made a map of the Armenians in the battles for Belarus, 1941-1944.

Maps on the basis of landscape imagery are most spectacular, interesting and have artistic value. They can be created on geographical basis with a changeable scale characteristic of perspective panoramic maps. The thematic information of this group of maps uses both modern and historical objects. The difficulty of creating such kinds of maps depends on the need for various types of sources to be collected and systematized: cartographical, photo materials, texts, scientific works, historical documents.

A series of maps of the Armenian heritage is created by fusion technologies. The basis of landscape, where significant place is occupied by the relief, is handmade following the rules of linear perspective and color plastics, but the content of the map is created automatically using computer-based vector graphics programs. This is also a novelty in the technology of artistic maps.



## ԳԱՅԱՆԵ ՇԱԽԿՅԱՆ

### ԱՐԵՎՄՏՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՐԶՆԿԱ ԵՎ ԷՐԶՐՈՒՄ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՆԿԱՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԳԵՐՄԱՆԱՅԻ ՈՒՂԵԳԻՐՆԵՐԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ XIX Գ.

XIX դ. գերմանացի բազմաթիվ ճանապարհորդներ և ուղեգիրներ, հետազոտություններ կատարելու նպատակով այցելել են ինչպես Արևելյան, այնպես էլ Արևմտյան Հայաստան: Այդ ժամանակաշրջանում Արևմտյան Հայաստանի գրեթե ամբողջ տարածքը գտնվում էր Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ: Հայ ժողովրդի տնտեսական և սոցիալական ծանր կացությունը տարիներ շարունակ գտնվում էր օտարազգի հեղինակների ուշադրության կենտրոնում:

Գերմանացի հեղինակներ և ուղեգիրներ էվալդ Բանսեն, Առմանդ Ֆրայհեռ ֆոն Շվայգեռ Լեռնենֆելդը, Համմեր Պուրգշթալլը, Հերման Աբիխը, Լեհման Հաուսթրը, Էդուարդ Նոլդեն, Ա. Ռիթթեռը և այլք բազմիցս եղել են Արևմտյան Հայաստանի տարբեր քաղաքներում և նահանգներում (գավառներում) իրենց տպավորությունների վերաբերյալ արժեքավոր աշխատություններ հեղինակելով Հայաստանի ու հայերի մասին:

Մեր հոգվածի շրջանակներում անդրադարձել ենք հատկապես Երզնկա և Էրզրում քաղաքներին: Երզնկա քաղաքը՝ դարեր շարունակ, դեռևս հեթանոսական ժամանակներից համարվելով Հայաստանի հոգևոր կենտրոններից մեկը, իսկ Էրզրումը, գտնվելով հարևան երկրների առևտրային տարանցիկ ճանապարհների խաչմերուկում և համարվելով արևելքից արևմուտք և հյուսիսից հարավ անցնող բոլոր ուղղությունների կենտրոնում՝ մշտապես հետաքրքրել է օտարազգի հեղինակներին: Էրզրումը Արևմտյան Հայաստանի ամենամեծ քաղաքն էր և աշխարհագրական բարեհաջող դիրքի պատճառով հանդիսանում էր կովախնձոր՝ հարևան տերությունների համար:

Այս երկու քաղաքներին՝ վերը նշված նշանակություններից բացի, մեր հոգվածի շրջանակներում փորձել ենք քննության առնել նաև դրանց ժողովրդագրական տեղաշարժերին վերաբերող որոշ մանրամասներ:

Էվալդ Բանսեն իր «Թուրքիա»<sup>1</sup> աշխատության մեջ Երզնկան անվանում է Էրզինճեան<sup>2</sup>՝ նշելով նաև, որ անտիկ շրջանում այն անվանել են նաև Ազիրիս<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Banse Ewald, *Die Türkei*, Berlin, 1919.

<sup>2</sup> Banse Ewald, էջ 204:

<sup>3</sup> Տե՛ս նույն տեղում, էջ 204:

էրզինճեան անվանումն Երզնկա քաղաքի թուրքերեն անվանումն է<sup>4</sup>, և քանի որ է. Բանսեի աշխատությունը կոչվում է Թուրքիա, այդ պատճառով էլ նա քաղաքն անվանում է այնպես, ինչպես հիշատակվում է թուրքական աղբյուրներում: Գերմանացի հայտնի լեզվաբան Հ. Հյուբշմանը իր՝ «Հին հայկական տեղանուններ»<sup>5</sup> աշխատության մեջ այն անվանում է Երիզա, իսկ ավելի ուշ Երզնգա<sup>6</sup>, իսկ արաբներն այն անվանել են Արզանյան<sup>7</sup>:

Երզնկա քաղաքի աշխարհագրական դիրքը հետաքրքրել է գերմանացի հեղինակներին, և նրանց աշխատություններում հիմնականում խոսքը վերաբերում է քաղաքի զբաղեցրած դիրքին: Լեհման Հաուպթը նշում է, որ «քաղաքը շրջապատված էր լեռնաշղթաներով, որոնց առկայությունը շատ հարմար էր թշնամու հարձակումներից պաշտպանվելու համար<sup>8</sup>: Երզնկան ընկած էր հացահատիկային ու մրգային տարբեր տեսակներով հարուստ տարածքների, արոտավայրերով պատված լեռների վրա, որտեղ հաճախակի տեղի էին ունենում երկրաշարժեր՝ հարթությունների վրա առաջացնելով անցքեր<sup>9</sup> և այլն»:

Գերմանացի հայտնի երկրաբան Հերման Աբիխը երկրաբանական և աշխարհագրական հետազոտություններ է կատարել նաև Երզնկայում, որտեղ հայտնաբերել է բազմաթիվ հանքեր: Ըստ նրա այնտեղ առկա են հատկապես ասֆալտի, գիպսի, աղի, ածուխի, նավթի հանքեր, տաք ջրերի պաշարներ, որոնք սակայն քաղաքում տիրող տնտեսական ծանր կացության պատճառով չեն շահագործվում: Բացի դրանից Հ. Աբիխը գծագրել է նաև քաղաքի ամբողջական հատակագիծը՝ դուրս գալով նրա սահմաններից՝ ներառելով նաև Արաքսի հովիտը՝ հասնելով մինչև Ալեքսանդրապոլ<sup>10</sup>:

Հայերի՝ թուրքական տիրապետության տակ գտնվելու հանգամանքը մշտապես հետաքրքրել է եվրոպական հեղինակներին, և բազմիցս նրանք անձամբ այցելել են այդ տարածքները՝ ավելի ստույգ ու հավաստի տեղեկություններ ստանալու նպատակով: Օտարազգի հեղինակների համար հայերը եղել են կայուն ու իրենց ավանդույթներին, կրոնին, լեզվին և արմատներին ամուր կառչած ժողովուրդներից: Նրանց աշխատասիրությունը, ձգտումը բարձունքների և բարեկեցության հասնելու ու իրենց ինքնուրույնությունը օտարի լծի տակ պահպանելու մեծ ցանկությունը մշտապես առաջնորդել է այս ժո-

<sup>4</sup> Ս. Էփրիկյան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հտ. 1, Վենետիկ 1902, էջ 798:

<sup>5</sup> H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen*, Strassburg 1904:

<sup>6</sup> H. Hübschmann, էջ 286:

<sup>7</sup> Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Ֆախյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. 1, Եր., 1986, էջ 47:

<sup>8</sup> Lehmann Haupt C. F., *Armenien Einst und Jetzt*, Bd. I, Berlin, 1910, էջ 167.

<sup>9</sup> Banse Ewald, նշվ. աշխ., էջ 204:

<sup>10</sup> Hermann Abich, *Aus kaukasischen Ländern*, Bd. II, Wien, 1896, էջ 25-26. Տե՛ս նաև Banse Ewald, *Die Türkei*, Berlin, 1919, էջ 204:

ղովրդին ցանկացած ծանր կացությունից էլք գտնելու ճանապարհին: Էրբերտ Ռոդերիխը իր «Կովկասը և իր ժողովուրդները»<sup>11</sup> աշխատության մեջ ուղիղ համեմատական անցկացնելով Կովկասում ապրող ժողովուրդների միջև՝ նշում է, որ այնտեղ ապրող 780.000 հայերը (Թվաքանակին վերաբերող աղբյուրը չի նշում) իրենց կրթվածությամբ և ճարտարագիտությամբ հատուկ, կարևոր դեր ունենին Կովկասի ամբողջ տարածքում: Նրանք ապրում էին հնամենի ավանդույթներով, սակայն մշտապես տիրապետում էին Կովկասի կապիտալին ու ունենին նյութական հետաքրքրություններ: Այդ ժողովուրդը հատուկ ակնածանքով և գերուշադրությամբ էր պահպանում իր կրոնը, լեզուն, գիրն ու գրականությունը: Հայկական արվեստն ու գիտությունը մշտապես գտնվում էր ծաղկման շրջանում<sup>12</sup>:

Արմանդ Ֆուայհեռ Լեոշենֆելդը, անդրադառնալով Երզնկային, փաստում է նրա հոգևոր կենտրոն լինելը. «Էրզրումից 25 մղոն հեռավորության վրա գտնվող Երզնկան գտնվում է ավելի բանուկ քարավանային ճանապարհի վրա: Եթե Էրզրումը համարվում է Հայաստանի քաղաքական ու պատմական կենտրոնը, ապա Երզնկան հայկական կրոնական պաշտամունքի հնամենի նստավայրն է՝ հեթանոսական և քրիստոնեական կենտրոնը: Երզնկան հին ժամանակներում եղել է Հայաստանի հոգևոր կենտրոնը, ինչպես այժմ էջմիածինն է»<sup>13</sup>, «Այստեղ գտնվում են երեք միայնակ վանքեր, որոնք ասես գտնվում են թաքստոցներում, որտեղ ոչ միայն բարբարոսի ձեռքը, այլ նույնիսկ քաղաքակրթության ճառագայթն անգամ չի կարող ներխուժել: Այստեղ են գտնվում նաև հայկական Արտեմիսի (Անահիտի) և խալդական Վարշամի (արևի որդու) սրբատեղիները»<sup>14</sup>: Այստեղից հետևում է, որ գերմանացի ճանապարհորդի վկայությամբ Երզնկայում գործում էին հայկական 3 վանքեր անկասկած հայ հոգևորականներով, որոնք սակայն ըստ նրա՝ կրթված չէին: Երզնկան Հայաստանի հեթանոսական շրջանի կրոնական կարևորագույն կենտրոններից էր: Այստեղ էր գտնվում հայ հեթանոսական գլխավոր աստվածուհիներից՝ Անահիտի տաճարը, ինչպես նաև աստվածուհու բրոնզե արձանը, որը մ.թ.ա. 30 թ. հափշտակել և իբրև ավար Հռոմ է տարել Անտոնիոս զորավարը<sup>15</sup>:

<sup>11</sup> Erckert Roderich von, *Der Kaukasus und seine Völker*, Leipzig 1887.

<sup>12</sup> Erckert Roderich von, նշվ. աշխ., էջ 327-331:

<sup>13</sup> Armand Freiherr v. Schweiger Lerschenfeld, *Zwischen Donau und Kaukasus. Land-und Seefahrten im Bereiche des Schwarzen Meeres*, Wien, Pest, Leipzig 1887, էջ 539:

<sup>14</sup> Armand Freiherr v. Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien (Ein Bild seiner Natur und seiner Bewohner)*, Jena 1878, էջ 60:

<sup>15</sup> Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, ԵՊՀ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ II, Թ. Խ. Հակոբյան, Եր., 1988, էջ 235:

Հատկանշական է գերմանացի հեղինակների համար այն փաստը, որ Երզնկայով են անցել առևտրային, քարավանային ճանապարհը՝ հյուսիս արևմուտք ուղղությամբ, որը բավականին երկար էր, սակայն շատ բանուկ, քանի որ Տրապիզոնի վրայով անցնող առևտրային մյուս ճանապարհը բավականին դժվարամատչելի էր<sup>16</sup>: Խոսքը վերաբերում է Թավրիզ-Էրզրում-Երզնկա տարանցիկ առևտրային ճանապարհին: Բացի այդ ուղիներից, քաղաքը առանձին ճանապարհով կապված էր Հալեպի հետ՝ Տրապիզոնի և Սեբաստիայի վրայով<sup>17</sup>:

Երզնկա քաղաքը գտնվելով առևտրային ուղիների խաչմերուկում ուներ կայազոր, որը, ըստ Բանսեի, վերահսկում էր արտահանվող առևտուրը: Հեղինակը գրում է, որ այստեղից արտահանում էին հատկապես մրգեր, որոնք իրենց երկրից տանում էին հարևան, մրգերից աղքատ շրջաններ: Նա գրում է, որ այս գավառում կա մի շատ հետաքրքիր զբաղմունք՝ լորի որսը: Ամեն տարի գարնանը՝ հորդառատ անձրևներից հետո, այստեղ սկսվում է որսը: Լորերին որսում էին մեծ քանակությամբ ու մի մասը նաև արտահանում<sup>18</sup>: Գերմանացի հեղինակը վկայում է, որ դեռևս XIX դ. երկրորդ կեսին Երզնկայում գործել է նաև մաքսակետ: Հետաքրքրական է, արդյոք գերմանացի հեղինակները հայերի զբաղմունքներին անձամբ են ականատես եղել, թե պարզապես տեղեկություններ են հավաքել՝ գտնվելով այդ տարածքում:

Գերմանացի հեղինակները հայ ժողովրդի թվաքանակին և տեղաշարժերին վերաբերող բավականին հետաքրքիր տեղեկություններ են մեզ տալիս՝ մեջբերելով նաև եվրոպական և թուրքական մարդահամարների տվյալները:

Բանսեի տեղեկությունները չափազանց կարևոր են Երզնկա քաղաքի ազգաբնակչության թվաքանակի վերաբերյալ: Նա նշում է, որ «Հայերի թիվը Երզնկա քաղաքում հասնում է 30.000-ի, որը կազմում է ամբողջ տարածքի բնակչության 1/4-ը»<sup>19</sup>: Ա. Մելքոնյանը «Էրզրում»<sup>20</sup> աշխատությունում մանրամասն քննության է ենթարկել Երզնկա քաղաքի գավառի հայ բնակչության թվաքանակը, որտեղ նշում է, որ դարասկզբին հաշվվում էր 900 բնտանիք կամ 5400 մարդ<sup>21</sup>, իսկ 1828-1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի նախօրյակին Երզնկա գավառի քրիստոնյա գյուղական հայության թիվը կազմում էր 30.080

<sup>16</sup> **Armand Freiherr von Schweiger Lerschenfeld**, *Zwischen Donau und Kaukasus. Land- und Seefahrten im Bereiche des Schwarzen Meeres*, Wien 1887, էջ 539: **St'u ևսև Banske Ewald**, նշվ. աշխ., էջ 204:

<sup>17</sup> **Թ. Խ. Հակոբյան**, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հտ. II, Եր., 1988, էջ 236:

<sup>18</sup> **Banske Ewald**, *Die Türkei*, Berlin 1919, էջ 204:

<sup>19</sup> Նույն տեղում:

<sup>20</sup> **Ա. Մելքոնյան**, *Էրզրում*, Եր., 1994:

<sup>21</sup> **Ա. Մելքոնյան**, *Էրզրում*, Եր., 1994, էջ 116:

մարդ, մահմեդականացած գյուղական հայություն և կեսկեսների թիվը 9280, այսինքն ընդամենը 39.360 մարդ: Փաստորեն, Բանսեի նշած 30000-ը վերաբերում է Երզնկա գավառի զուտ քրիստոնյա հայ բնակչության թվին, այլ ոչ թե քաղաքին, քանի որ Բանսեն Երզնկայում եղել է 1870-ական թթ., երբ հայ բնակչության թիվը նվազել էր 1828-1829 թթ. ոռոտ-թուրքական պատերազմից հետո տեղի ունեցած տեղաշարժերի արդյունքում:

Ըստ Ա. Ռիթթերի «Օսմանյան կայսրության ժողովուրդները»<sup>22</sup> աշխատության 1872 թ.-ի վիճակագրական տվյալների հիման վրա Երզնկան ուներ 743 քառակուսի մղոն տարածք, որտեղ ապրում էին ընդհանուր առմամբ 128.236 մարդ, որից 104.502 մահմեդական, իսկ 13.734 ոչ մահմեդական: Հեղինակը անդրադարձել է նաև թուրքական պետական մարդահամարի տվյալներին, ըստ որոնց Երզնկայում կար 27.734 շինություն և 57.306 բնակիչ: Այնուամենայնիվ, վերը նշված թվաքանակները դեռևս հայերին չէին վերաբերում, այլ վերաբերում էին քրիստոնյաներին, սակայն այդ տարածքում հայերից բացի ապրում էին նաև քրիստոնյա այլ ժողովուրդներ: Այնուամենայնիվ, հայերի թվաքանականը գերակշիռ էր<sup>23</sup>:

Թուրքական պետական մարդահամարի 1877-1878 թթ. Տվյալների համաձայն՝ Երզնկայում կային 23.734 շինություններ, իսկ բնակչության թիվը կազմում էր 57.306 մարդ<sup>24</sup>: Սակայն չի նշվում մահմեդականների և քրիստոնյաների հստակ թվաքանակը:

Սակայն, հաշվի առնելով այն փաստը, որ թուրքական կառավարությանը ձեռնտու չէր ճշգրիտ տվյալներ հրապարակել հայ բնակչության իրական թվաքանակի մասին, ապա կարելի է այն համարել պարզապես հերթական վիճակագրական տվյալ:

### ԷՐԶՐՈՒՄ

Երզնկա այցելելու հետ միաժամանակ գերմանացի ուղեգիրները եղել են նաև Էրզրում քաղաքում ուսումնասիրելով նրա աշխարհագրական դիրքը, քաղաքական նշանակությունը, բնակչության հիմնական զբաղմունքներն ու ժողովրդագրական տեղաշարժերը:

Հերման Աբիխը Էրզրումում եղել է XIX դ. երկրորդ կեսին և նշում է, որ Կարինը՝ Էրզրումը, Թեոդոսիոսի ժամանակներում կազմել է Մեծ Հայքի մի մասը, ում պատվին էլ 415 թ. հիմնադրված քաղաքն անվանվել է նաև Թեոդոսիոպոլիս, ավելի ուշ Արզրում: Նա նշում է, որ Էրզրումը մշտապես համարվել է Հայաստանի ամենամեծ քաղաքը, իսկ հայերի շրջանում Էրզրումի Կարին անվանումը պահպանվել է մինչև օրս<sup>25</sup>:

<sup>22</sup> A. Ritter, *Zur Helle von Samo, Die Völker des Osmanischen Reiches*, Wien 1877:

<sup>23</sup> A. Ritter, նշվ. աշխ., էջ 97-98:

<sup>24</sup> St' u նույն տեղում, էջ 97-98:

<sup>25</sup> Hermann Abich, *Geologie des Armenischen Hochlandes*, Wien, 1882, էջ 71:



Բոլոր հեղինակներն էլ իրենց աշխատություններում առաջին հերթին նշում են, որ էրզրումը գտնվում է առևտրային ուղիների խաչմերուկում համարվելով Հայաստանի կենտրոնական կետը, որը նշանակալի տրանսպորտային հանգույց է և աշխարհի տարբեր ուղղություններից եկող քարավանային ճանապարհները հատվում են հենց այս տարածքում<sup>26</sup>: Բացի դրանից, Տրապիզոն տանող առևտրային գլխավոր ճանապարհը անցնում է էրզրումի հարավային մասով և հյուսիսում հատվում է ամայի տարածքների՝ որոնց շնորհիվ քաղաքը ապահովվում է արտաքին ավազակային հարձակումներից<sup>27</sup>:

Բարոն Էդուարդ Նոլդեն իր աշխատության մեջ ևս հաստատում է, որ էրզրումը համարվում է միջանցիկ առևտրային կենտրոն՝ միաժամանակ լինելով նաև ռազմական և քաղաքական կարևոր նշանակություն ունեցող տարածք՝ հարևան երկրների համար: Դա էր պատճառը, որ յուրաքանչյուրը ցանկանում էր տիրանալ այդ անառիկ քաղաքին: Բացի դրանից էրզրումի գրավումը կնշանակեր ազատ մուտք դեպի Կ. Պոլիս<sup>28</sup>:

Գրեթե բոլոր հեղինակների մոտ մենք հանդիպում ենք այն տեսակետը, որ օսմանյան տիրապետությունն ամեն կերպ փորձում էր ճնշել հայ ժողովրդին՝ զրկելով նրան ազատ գործելու, արարելու, հանգիստ ապրելու հնարավորությունից: Քանի որ, Օսմանյան կայսրությունում թուրքերը զբաղվում էին միայն անասնապահությամբ, երբևէ հետաքրքրված չեն եղել կրթության և տնտեսապես զարգացվածության մեջ, այդ իսկ պատճառով հայերի տնտեսական և քաղաքական աճը այդ տարածքում, այն էլ իրենց տիրապետության ներքո, արդեն իսկ ընդունելի չէր նրանց համար: Գերմանացի հեղինակների աշխատություններում մենք բազմիցս հանդիպում ենք նմանատիպ արտահայտությունների. «տարածքի ընդհանուր լքվածությունը, այնտեղ տիրող իշխանության անիրավական ռեժիմը ժամանակի ընթացքում սպանել են արտադրական ու սոցիալական ազատ կյանքը»<sup>29</sup>, «չնայած, որ հայերը գտնվում էին տնտեսապես և մշակութային առումով հետամնաց Թուրքիայի տիրապետության տակ, այնուամենայնիվ նրանք մշտապես հանդես էին գալիս հավուր պատշաճի»<sup>30</sup>: «Այսօրվա էրզրումը,- ինչպես նշում է Համմեր Պուրգենշտալը,- խղճուկ, շատ քայքայված մի քաղաք է՝ ամենաշատը 30 հազար բնակչությամբ: Նա ժամանա-

<sup>26</sup> **Armand Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld**, *Zwischen Donau und Kaukasus*, Leipzig, 1887, էջ 538:

<sup>27</sup> **Banse Ewald**, *Die Türkei*, էջ 204:

<sup>28</sup> **Baron Eduard Nolde**, *Reise nach Innenarabien, Kurdistan und Armenien 1892*, Braunschweig 1895, էջ 259-262:

<sup>29</sup> **Armand Freiherr v. Schweiger-Lerchenfeld**, *Armenien*, Jena, 1878, էջ 56:

<sup>30</sup> **H. Abich**, *Aus Kaukasischen Ländern*, Band II, էջ 20:

կին հարյուր հազարավորներն է ունեցել և միայն օսմանյան տիրապետության տակ գտնվելով դարձել է ապստամբատեղի՝ հարևան Պարսկաստանի դեմ»<sup>31</sup>։

Գերմանացի հեղինակներին հետաքրքրել էր նաև էրզրումի միջնաբերդը<sup>32</sup>, որին թուրքերը անվանում էին «Իշ Կալե (*Itsch-Kaleh*)», հայերեն թարգմանությամբ «Ներքին պալատ», որտեղ կտրել են Օսմանյան կայսրության ղեկավարի՝ Փադիշահի ոսկյա դրամները։ Այստեղ էին հավաքվում նաև քաղաքի հարկահանությամբ զբաղվող թուրք ենիչերներից գանձվող հարկերը՝ իրենց պաշտոններում մնալու համար<sup>33</sup>։ Միջնաբերդը գտնվում էր քաղաքի կենտրոնում՝ երեք բլուրների վրա՝ շրջապատված կրկնակի պարիսպներով։ Այստեղ կան գաղտնի գետնուղիներ, գինանոցներ, պահեստներ և զորանոցներ<sup>34</sup>։

Գերմանացի հեղինակների հետ մեկտեղ Արևմտյան Հայաստանի քաղաքներով հետաքրքրված են եղել նաև այլազգի ճանապարհորդներ։ Անգլիացի ճանապարհորդ Վ. Համիլտոնը ուսումնասիրել է էրզրումի եկեղեցիների ճարտարապետական ոճերը, որոնք նմանեցրել է Անիի եկեղեցիների ճարտարապետությանը։ Հեղինակը նշում է, որ էրզրումում պահպանվել էին հայկական 2 եկեղեցիների մնացորդներ և մեկ ամրոցի ավերակներ, իսկ շրջակա միջավայրն ամայի էր և անհետաքրքիր։ Այստեղ ճարտարապետական ոճը հիմնականում հիշեցնում էր բյուզանդական և մավրիտանական<sup>35</sup> (արաբական) ճարտարապետությունը։ Եկեղեցիները և նմանատիպ շինությունները կարծես զինապահեստներ լինեն, որտեղ առկա էր մեծ քանակությամբ ռազմամթերք։ Քաղաքի մզկիթները, ինչպես նշում է Համիլթոնը, լքված և արտաքնապես շատ աղտոտված էին։ Կեղտոտ ու անհրապույր էին նաև փողոցները, որոնցից գարշահոտություն էր փչում, սակայն նման վիճակը թուրքական քաղաքում ինքնըստինքյան պարզ էր<sup>36</sup>։

Գերմանացի հեղինակներն անդրադարձել են նաև էրզրում քաղաքի բնակչության թվաքանակին։ Է. Բանսեն նշում է, որ «հայերի գաղթի հետևանքով, քաղաքի բնակչությունը ժամանակի ընթացքում նվազեց (մոտ 150.000 հայ

<sup>31</sup> Hammer Burgstall, *Geschichte der Osmanen*, B. III, էջ 530: Մանրամասն տե՛ս նաև Armand Freiherr v. Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien*, Jena, 1878, էջ 48:

<sup>32</sup> Այն արտաբնապես կարծես հռոմեական ծագման լինի, ինչպես Թավրիզի դարպասի զինապահեստը, որոնց վրա դեռևս 50 տարի առաջ աչի էր ընկնում հռոմեական գերբը (Southgate, bei Ritter):

<sup>33</sup> Armand Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld, *Armenien*, Jena, 1878, էջ 58: Մանրամասն տե՛ս նաև Jaubert, *Voyage en Armenie et en Perse*, Paris, XXVII, էջ 7-30:

<sup>34</sup> Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. III, եր., 1991, էջ 44:

<sup>35</sup> 785 թ. Անդալուսիայում տարածված ֆարսապետությունն է, որը Պիրենեյան քերակղզում տարածում էր գտել Հյուսիսային Աֆրիկայից։ Այնտեղ մավրիտանական ֆարսապետության սկիզբը դրվում է Կորդովայի մզկիթի և Գրամադայի պալատի կառուցմամբ:

<sup>36</sup> W. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, New York 1984, էջ 178-179:

բնակչությունից դարձավ 15.000 1830 թ.), սակայն նվազումը դանդաղեց, երբ Տրապիզոնի նավահանգստի միջոցով ելքի հնարավորություն ստացավ դեպի բաց ծով: Դա հնարավորություն տվեց պարսկական տարանցիկ շոգենավերի միջոցով առևտուր կատարելու, ինչն էլ նպաստեց քաղաքի կրկին վերակենդանացմանը: Քաղաքը XIX-րդ դ. 70-80-ական թթ. ուներ 50.000 թուրքախոս բնակչություն, որից 1/4-ը հայեր էին»<sup>37</sup>: Էրզրումի բնակչության թվաքանակի վերաբերյալ նույն տվյալները ներկայացնում է նաև Հ. Աբիխը<sup>38</sup>: Բանսերի տվյալների համաձայն հայերի թիվը 1830-ականներին փոքր-ինչ աճել է: Ա. Մելքոնյանը մանրամասն քննության է ենթարկել Էրզրում քաղաքի հայերի թվաքանակը և նշում է, որ համանուն գավառի բնակչության թիվը 40.960 էր, իսկ քաղաքինը՝ 4500 ընտանիք, հետևաբար՝ 27.000 մարդ<sup>39</sup>: Եթե համեմատենք Ա. Մելքոնյանի ուսումնասիրության արդյունքները է. Բանսերի և Հ. Աբիխի բերած տվյալների հետ, ապա կարելի է նկատել, որ այստեղ առկա է էական քանակական տարբերություն:

Ա. Ռիթթեռն իր «Օսմանյան կայսրության ժողովուրդները» աշխատության մեջ ներկայացնում է Մ. Վ. Հոյշլինգի ուսումնասիրությունների արդյունքները Էրզրումի, Դիարբեքիրի և Խարբեռդի նահանգների բնակչության թվի վերաբերյալ՝ նշելով ընդհանուր առմամբ 1.700.000 մարդ: Այս թիվը վերաբերվում էր 1868 թ.-ին, սակայն Էրզրումում Անգլիայի հյուպատոս Թեյլորը իր 1870 թ. ներկայացրած հաշվետվության մեջ ուղղում է Հոյշլինգի ներկայացրած թվերը՝ 1868 թ. համար նշելով բոլոր վերոհիշյալ երեք նահանգների համար ընդհանուր առմամբ 2.134.000 մարդ, որից Էրզրումի գավառի բնակիչները կազմում էին 1.230.700, որից էլ 272.000-ը՝ մահմեդական, 411.000-ը՝ քրիստոնյա, 1200-ը՝ հրեա, 357.000-ը՝ քուրդ, 2000-ը՝ ճիզվիտ և այլն<sup>40</sup>: Բարոն Էդուարդ Նոլդեն նշում է, որ Էրզրումը 1892 թ. ուներ մոտավորապես 50.000 բնակիչ<sup>41</sup>:

Հայերի թվաքանակի վերաբերյալ ավելի արժանահավատ կարելի է համարել վիճակագրական տվյալները: Վարդապետ Վահան Պարտիզակցին Անգլիայի հյուպատոս Թրոթթերին ուղարկած իր նամակում նշում է, որ օտարերկրյա դիվանագիտական ներկայացուցիչները օգտվում են վիճակագրական ոչ ստույգ տեղեկություններից: Ինչ վերաբերում է գյուղական համայնքների բնակչության թվաքանակին, ապա վարդապետը պնդում է, որ քրդաբնակ և թրքաբնակ գյուղերը կազմված են փոքրաթիվ տներից և բնակչության թվա-

<sup>37</sup> Ewald Banse, *Die Türkei*, Berlin 1919, էջ 206-207.

<sup>38</sup> H. Abich, *Aus Kaukasischen Ländern*, Band II, էջ 20:

<sup>39</sup> Ա. Մելքոնյան, *Էրզրում*, աղյուսակ 2, 3, էջ 116:

<sup>40</sup> A. Ritter, նշվ. աշխ., էջ 97-98:

<sup>41</sup> Baron Eduard Nolde, *Reise nach Innenarabien, Kurdistan und Armenien 1892*, Braunschweig, 1895, էջ 262:

քանակի առումով այդպիսի շուրջ 50 գյուղեր նույնիսկ չեն կարող համեմատվել հայկական 1 գյուղի թվաքանակի հետ: Հայերը ապրում են գերդաստաններով մինչև 100-150 հոգի կարող է լինել մեկ ընտանիքի մեջ, դա նշանակում է գրեթե 5 սերունդ իրենց երեխաներով և թոռներով: Այստեղ ներկայացվում է, որ հայերի թիվը 1888-1891 թթ. տատանվում էր 29.678-29.916-ի միջակայքում<sup>42</sup>: Ինչ խոսք, հնարավոր է, որ այս թվերի պարագայում կան որոշ չափազանցություններ, սակայն ավելի արժանահավատ են:

1872 թ. մարդահամարի տվյալների համաձայն էրզրումի ընդհանուր տարածքը կազմում է 850 քառակուսի մղոն, իսկ բնակչության ընդհանուր թիվը՝ 233.176 մարդ, որից 173.802-ը՝ մահմեդական, իսկ 59.374-ը՝ քրիստոնյա<sup>43</sup>:

1877-1878 թթ. թուրքական պետական մարդահամարի տվյալներով էրզրումում կային 45.134 շինություններ, իսկ բնակչության թիվը կազմում էր 140.272 մարդ<sup>44</sup>: Չի նշված մահմեդականների և քրիստոնյաների ստույգ թվաքանակը:

Բնակչության 1830-ական թթ. տեղաշարժերի արդյունքում էրզրումը զրկվեց հիմնականում հայ առևտրականներից և արհեստավորներից, որոնք, ինչպես հայտնի է, Օսմանյան Թուրքիայում մեծ դեր ունեին տնտեսության համապատասխան ճյուղերի զարգացման գործում: Ըստ Ա. Մելքոնյանի՝ էրզրում քաղաքից գաղթածների թիվը կազմում էր 3200 ընտանիք, այսինքն՝ մոտավորապես 20.000 մարդ<sup>45</sup>:

Հայերի թվաքանակի վերաբերյալ գերմանացի հեղինակների ներկայացրած տվյալները այնքան էլ ստույգ չեն, սակայն որպես վիճակագրական տվյալներ արժանահավատ են:

Այսպիսով, հայկական երգնկա և էրզրում քաղաքները XIX դ. շարունակելով գտնվել Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ, ապրում էին տնտեսական և սոցիալական ծանր կացության մեջ, սակայն այդ դժվարությունների հետ մեկտեղ կարողանում էին գոյատևել և պայքարել հանուն իրենց հոգևոր ու մշակութային դիմագծի պահպանման:

<sup>42</sup> Մշակ 1880, հ. ք1, չԳ 1 :

<sup>43</sup> A. Ritter zur Helle von Samo, *Die Völker des Osmanischen Reiches*, Wien 1877, էջ 97-98.

<sup>44</sup> A. Ritter, նշվ. աշխ. էջ 97-98:

<sup>45</sup> Ա. Մելքոնյան, *էրզրում*, Եր., 1994թ., էջ 138, 140, 145:

**Gayane Shakhkyan**  
**The Western Armenian Towns Erznka and Erzurum in the Writings**  
**of German Travelers**

Many German travelers have visited both Eastern and Western Armenia in the 19<sup>th</sup> century to conduct researches there. In the mentioned period Armenia was under the rule of the Ottoman Empire. The economic and social hard conditions of Armenian people were drawing the attention of foreign authors for years.

Within the frames of the present article I have weighed up the cases of the towns of Erznka and Erzurum, since Erznka has been considered a spiritual center of Armenia for centuries, beginning from the heathen period; and Erzurum, having been situated on the crossroad of the adjacent countries' transit ways and being considered as crossing point for the directions from the east to the west, and from the north to the south, was always presenting an interest for foreign authors.

Erzurum has also been considered the greatest town of the Western Armenia in the East and was an apple of discord for the neighboring countries because of its *favorable geographic position*.

**IRINA HAYUK**

**HISTORICAL TIES OF UKRAINE'S ARMENIAN DIASPORA  
WITH JERUSALEM**

The history of the Armenian colonies in Ukraine counts more than a thousand years. However, the documentary sources about the Ukrainian Armenians' contacts with Palestine only appeared in the XI century. The whole amount of this information could be thematically divided into two categories: 1. records about the Crusaders in the context of the history of the Armenian colonies in Ukraine; 2. information about the members of the Armenian Diaspora of Ukraine who had taken pilgrimage to Jerusalem. This topic has never actually been investigated by either the Ukrainian or foreign Armenology.

A famous historian, a Dominican monk, living in Lviv, by the name of Zadok Baronch wrote, that numerous representatives of the Armenian family of Bohdanovych had arrived in Kiev in 1062, along with 20 thousand Crusaders. The historian refers to the official certificate of Lviv's Armenian Archbishop Ian Simonovych, issued on February 21, 1809, kept in the archives of Lviv's Armenian capitule. The situation was the same with another renowned Armenian family, the Teodorovyches. They also came to Ruthenia with Crusaders, also known as Krzyzaki in the XI century. The Podolian historians wrote, that in the XII – XIII century there had been specific Armenian knights, who would call themselves *Krzyzaki*, i.e. the Knights of the Blessed Virgin Mary. Later on, in the process of formation of the society of Armenian immigrants, those knights' descendants became the aristocratic class<sup>1</sup>.

The first mention of Armenians in Western Ukraine is connected with Armenian military men and the events, associated with the struggle for the throne in Galicia-Volhynia. In 1211, the Hungarian King Andrew II, in alliance with Leshko White (of Cracow) and the Volhynian princes, had put the 9-year-old Roman Galytsky's heir Daniel Romanovych to rule in Galicia. As the Galician boyars had expelled the Romanoviches, from 1214 till 1221 the Hungarian Prince Koloman had been the king of

---

<sup>1</sup> Труды комитета для историко-статистического описания Подольской епархии, Вып. II, 1878-1879, Каменец-Подольский, с. 177.

Galicia. He was the son of Andrew II Arpad and the brother of Bela IV and had been crowned to be the Galician king by John the Archbishop of Esztergom, with the consent of Pope Innocent III in 1215.

Later, Daniel made an alliance with Mstyslav Udatnyi and began to fight for Galych. In the spring of 1221 Mstyslav Udatnyi had invaded Galicia, defeating the Hungarians at the walls of Galych city, the prince Koloman had got imprisoned, so king Andrew II had to initiate peace talks in order to release him. Mstyslav made peace with him and got his daughter Mary married to king Andrew's son, Andrew, known among historians as the "prince Andriy". In 1245, at the Battle of Yaroslav, Daniel Galician's troops had defeated the Hungarian and Polish regiments, which put the 40-year struggle for the Galician throne to an end. In 1247, the Hungarian King Bela IV agreed to get his daughter married to King Daniel's son Leo.

Apparently, the Armenians were directly involved in all of these tumultuous events. The medieval Lviv historians Y. Alnpek and B. Zimorovyich pointed out that the Armenians had been taking active part in Daniel Galytskyi's fight for the throne. B. Zimorovyich noted, that after Tamerlane's campaign the Armenians expelled from their homes had first been soldiers in the Tatar army, but they willingly went into military service to Prince Leo. Yan Alnpek, distinguished for his scrupulous working with sources, reported, that the Armenians provided military assistance to Galicia-Volyn Prince Daniel. Thanks to their aid, Daniel subdued the other princes, and his son Leo invited "Armenian Asian warriors, using Tatar weapons, clothing and language" to settle in Lviv. Z. Baronch wrote about that too. According to him, Princes Daniel and Leo had invited Armenians to Galicia long before the Poles did, and the Armenians had helped them to adopt their royal authority in the Galicia-Volhynian state<sup>2</sup>.

It's noteworthy, that this was the only period in the history of the Armenian colonies in Ukraine, when the Armenians were not talked of as merchants, artisans, builders or the like, but solely as soldiers. No less interesting is the fact, that the Armenians are mentioned in historical records in connection with the "*Kzryzakies*", – that is what knights of the Teutonic Order were called in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The arrival of the Armenian-Crusaders to the Rus' principalities may be associated with Cilician Armenia and the Teutonic Order's activity in there and its subsequent transfer on the territory of Eastern Europe. When

---

<sup>2</sup> S. Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*. Tarnopol, 1869, s. 61.

the fourth Teutonic Order's Master Hermann von Salza realized that the campaigns against Muslims would not bring any success, he began to look for a more convenient arena for the Order's military activities. First, the Order attempted to gain a foothold in the southeastern part of Transylvania<sup>3</sup>. In 1211, King Andrew II granted Hermann von Salza a plot of land in Transylvania, – the area, called Burtsenland, which was allegedly “empty and bad-looking” in those times. This land was meant to remain in the Order's eternal possession<sup>4</sup>. However, the Teuton knights made a failed attempt to turn Burtsenland into a papal feud without informing King Andrew II. That affair ended in a bad quarrel between the Teutons and the king, which led to the Order's expulsion of Transylvania (1218).

At the same time, the Poles had invited the Teutons to their lands to fight the Prussians. Konrad Mazowiecki had long disagreed with the knights' excessive demands and conditions, but eventually he was forced to give up. In 1230, the Leslau agreement was signed in accordance with which the Teutonic Order was granted the territory, called Kulm Lands. It is remarkable that there was nothing said about Poland's unconditional sovereign rights for that territory in the document. Popes Gregory IX and Innocent IV immediately took advantage of that, turning the Order's possession into St. Peter feud (which they did not manage to do in Hungary). The described events were followed by the intense conquests and the Teuton Order's joining with the Order of the Sword with their extensive land possessions after which the Teutons became a major political force in Europe. Yet, we focus namely on the Teutonic Order's first attempts to make its foothold in Europe - in Transylvania, ever so closely related to Ukraine, could have been one of the areas of the Armenian crusaders' coming to Ruthenia.

According to the Hungarian historians, particularly K. Lukacsi, Armenians had already been living in Hungary during the reigns of King Andrew II and his son, King Bela IV. They owned monasteries and estates in Transylvania (Monasterium Armenorum, Terra Armenorum and others). In 1243, King Bela IV had confirmed the the Armenians' privileges, and king Vladyslav IV granted the Armenian monasteries St. Augustine's charter in 1281. K. Lukacsi argued that the Transylvanian Armenians are closely related with Western Ukraine, because they were the descendants of the Armenians, who fled to the Crimea under the Genoese protectorate after the kingdom of Bagratid had declined in the XI cen-

---

<sup>3</sup> *Эпоха крестовых походов*, под редакцией Э. Лависса и А. Рамбо. М.-СПб, 2003, 1088 с., с. 865.

<sup>4</sup> Циммерман Харальд, “800 лет Тевтонского ордена в Бурценланде”.



tury. After the Crimea was captured by the Turks in 1475 they travelled to Poland and further to Moldavia and Wallachia<sup>5</sup>.

Besides that, the Teutonic Order and Hungarian King Andrew II had established close ties with Cilician Armenia. King Andrew II did that during his crusade in 1217, whereas the Order had done that sometime earlier. In 1211-1212 Grand Master Hermann von Salza made a trip to Cilicia<sup>6</sup>. 13 years before that (January in 1198), Archbishop Konrad had Armenian prince Levon II crowned. The ceremony took place in the city of Tars. That same archbishop had attended in March of 1198 the congregation of the Crusaders' leaders and the clergy, where they resolved to turn the German military hospital into a military order. In April of 1212 king Levon II signed up a contract according to which the Teuton Order became the owner of Amudain castle (*famosum castellum Amudain*), Sespin (Selpin) estate, Buquequia (Buchequia), Kumbetfor and Ayun. The king's decree provided the Teuton knights with a number of trading privileges and allowed them to move freely throughout the entire territory of Cilician Armenia<sup>7</sup>.

Thus, the Armenians crusaders could have gotten through to Ruthenia in several ways: either via Transylvania to which they had come from Cilician Armenia or with King Andrew II after his return from the Crusade, or together with the Teutons. It is also possible that "the Asian Armenian soldiers" could have made their way from the Crimea via the Genoese trading posts in Kaffa, Moncastro and other places where there were large Armenian colonies. A. Jacobson analyzed the reasons for the wide spread of images of a lamb with Labarum (Surb Nishan=the Holy Sign), which is considered to be the symbol of the Crimean Armenians. He believed, that this character had come to the Crimea from Cilicia Armenia<sup>8</sup>. However, there was the image of a lion with a cross, stamped on Armenian coins during the reigns of Levon II the Great, Hethoum I, Levon III, Costantine IV. Indeed, the lamb of God was depicted on Middle East coins, although those were Crusaders' coins of the 2-nd half of the XIII century<sup>9</sup>. Thus, the Armenian Crusaders' arrival in Ruthenia in the 13<sup>th</sup> century appears quite possible and natural, given the close ties, that Hungary, Transylvania and Poland had with the Ruthenian principalities.

<sup>5</sup> C. Lukacsi, *Historia Armenorum Transilvaniae*. Vienna, 1859, p. 12, 65.

<sup>6</sup> А. Баранов, "Тевтонский орден в Киликийской Армении", [deusvult.ru/tevtonskij-or-den](http://deusvult.ru/tevtonskij-or-den).

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> А. Якобсон, *Армянская средневековая архитектура*. М., с. 178.

<sup>9</sup> Я. Дашкевич, "Емблематика та символіка вірмен України XIV-XVIII століть", *Вірмени в Україні: дорогами тисячоліть*, Львів, 2012, 1328 с., с. 877-878.

However, it is rather difficult to explain the arrival of 20 thousand Crusaders to the lands of the present-time Ukraine in 1062. That ought to have happened more than 30 years before the beginning of the Crusades era, and even before the Seljuk Turks conquered Jerusalem in 1071, which actually was the reason, why the Crusades were organized. It is also a problem to answer the question, why such a serious historian as S. Baronch had never doubted the authenticity of this Armenian archbishop's historical evidence.

According to the historians, the Armenians fought together with the Lithuanians and Poles in the famous Battle of Grunwald (1410); King Vladislav had under his authority separate groups of Tatars, Zhmudines, Armenians and Hungarians. Yet, later on we come across the information about the ties between the Armenians and the Teuton Order again. S. Baronch wrote that in 1497, the Armenians had sold their steam baths in Lviv in order to meet with great honors the Crusaders' Master John of Tiefen. He was on his way to provide the military aid against the Turks, but died in the train under the city of Galych<sup>10</sup>. In the late XVII – the early XVIII centuries Armenian Doctor of Theology Vaclav Muratovich was a canon of the Teutonic Order<sup>11</sup>. Also, the historian mentioned a Crusader knight by the name of Vartan Martin, who was living in Lviv in 1544 under the law of St. Anthony the Hermit<sup>12</sup>.

Another thread, linking Armenians of Lviv, Jerusalem, and another popular pilgrimage place – Santiago de Compostela, could be the oldest frescoes, which were discovered in the early XX century in the Armenian Cathedral in Lviv. They depict St. John the Evangelist and St. James of Compostela. Even today, the ways pilgrims would walk are often called “*St. James's roads*”. “*St. James's Way*” actually stands for “The Milky Way” in “the peasants' language” and the translation of “Compostela” is “the Field of Stars”<sup>13</sup>.

R. Guenon believed, that here “we have to deal with another idea – the idea of “celestial travels”, in correlation with the earthly travels”<sup>14</sup>, since the pilgrimage could also be an initiatory consecration. It is not accidental that “in many traditions different levels of initiation are described as travel stages – sometimes a travel on the ground and some-

---

<sup>10</sup> S. Barącz, *Rys dziejów...*, s. 109-110.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>12</sup> S. Barącz, *Żywoty sławnych Ormian...*, s. 349.

<sup>13</sup> P. Генон, *Масонство и компаньонаж. Легенды и символы вольных каменщиков*, Воронеж, 2009, 192 с., с. 89.

<sup>14</sup> *Ibid.*

times on the sea ... This symbolism ... sometimes finds its outward expression in the historical facts, particularly the close relations between the pilgrimages to the Holy Land and the Crusades in the Middle Ages”<sup>15</sup>. Yet, R. Guenon warned, that “ordinary pilgrims should be distinguished from those who disguise among them and externally is their perfect similarity”; the pilgrims’ distinctive sign was a scallop-shell (the shell of St. James) and a crook<sup>16</sup>.

Being the children of materialism and positivism, we involuntarily see in pilgrimage just its main outward feature, inherent to a vast majority of contemporary pilgrims, – just a desire to see and touch the Holy Sepulchre and the Wailing Wall, at the same time getting the remission of our sins and being able to say with a sense of deep satisfaction: “I’ve been there, too!” But the few remaining evidences of Armenians’ pilgrimage to the holy places contain one remarkable fact: *mahdesis* would often be patrons or churchwardens of the building or reconstruction of the Armenian churches and chapels, they would also sacrifice valuable things in favor of Armenian temples. These details, alongside the original character of the church fellowships of Ukrainian Armenians (as certain Charters’ elements prove), suggest that both the church fellowships and pilgrimages particularly used to be a part of the initiatory tradition, but pretty soon it all came to naught and these phenomena became purely profane.

Going back to the earliest surviving frescoes in the Armenian Cathedral in Lviv, we should note that the image of James of Compostela is not traditional for the Armenians of Ukraine. It is actually the only image of this saint, that the scientists are aware of in Ukraine. However, there is the Armenian Cathedral of two Jameses in Jerusalem. According to the legend, it was erected in the place where St. Apostle Jacob’s head had been buried. This cathedral was consecrated in honor of two different saints whose names were James. One of them was Apostle James, or James Senior (Surb Hagop), Zebedee’s son and the brother of John the Evangelist. The other James was James Junior, the first bishop of Jerusalem, whom the Gospels called Jesus’ brother. Whereas St. James’s head was buried in the chapel of the Armenian Cathedral in Jerusalem, then his body was buried in Santiago de Compostela, in Spain, according to the same legend. Pope Calixtus II (1060-1124) granted this town the privilege of full remission of pilgrims’ sins, thereby equating it to the cities of Rome and Jerusalem.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 92.

The Lviv's Armenian Cathedral frescoes date back in the late XIV–early XV centuries. They were custom-made by the order of an unknown Armenian, which is evidenced by the image of the customer's small figure, standing next to the figure of St. James. The Crusades epoch had by that time fallen into oblivion, with Jerusalem remaining under the Muslims' control. In 1375, as a result of the Egyptian mamelukes invasion, Cilician Armenia had declined. A part of Cilician Armenians moved to Western Europe, others moved to the Crimea and travelled from there farther on to the lands of Galicia. At the same time, in the West, the successful Reconquista under the aegis of St. James of Compostela in Spain was nearing its completion. Apparently the reason, why this particular Saint had been selected, was that certain descendants of the Cilician Armenians may have connected the image of Santiago de Compostela with the hope for another successful Reconquista – in the East – as next.

Another striking evidence of the ties between the Armenians of Western Ukraine and Jerusalem are two beautiful icons of the Holy Virgin, stored in St. James' Cathedral. One of them is located left of the altar of the Holy Virgin Hodegetria. On the right of it, there is a replica of the Virgin of Santa Maria di Maggiore, known by the name of «Salus Populi Romani» (“Salvation of the Roman people”). Even though these icons are locked in massive silver settings, which makes their analysis really rather difficult, the stylistic characteristics of the paintings demonstrate their West Ukrainian origin. The experts in the Ukrainian iconography and painting (Dr. V. Aleksandrovych, prof. d-r L. Milyaeva, prof. L. Skop), the author of this paper has consulted, suppose that the icons could have originated from Ukraine (Eastern Galicia). Dr. V. Aleksandrovych believed, they could be referred to the period of the Armenian Union, the style of the Hodegetria and the ornament on Emmanuel's clothes being the proof to this viewpoint. There are inscriptions on the icons' frameworks, that relate to the very frameworks and not the icons themselves. The inscription on the icon of the Holy Virgin Hodegetria says, “This silver frame in memory of Patriarch Archimandrite Hovhannes in order to heal his body and soul (has been made) in the patriarchate of archimandrites ter Krikor and ter Hovhannes in 1731 (ՌՁՀ). Remember this for Christ's sake!”. The inscription on the right of the icon says, “This silver frame is from Hakop, the Archimandrite of Balat, in memory of himself, his parents and all of his kin in the patriarchate of ter Grigor and ter Hovhannes. Year 1270 (ՌՁՀ) by the Armenian calendar and 1731 by Gregorian calendar. Remember this for Christ's sake!” Also,

there is a number of books written by Crimean Armenians in the XIV-XV centuries kept in the St. James monastery's book depository<sup>17</sup>.

The documentary material allows us to trace the history of Ukrainian Armenians' pilgrimage to Jerusalem from as long ago as the XVI century. Information about the pilgrims can be obtained on the basis of what is known about individual representatives of the Armenian diaspora, from the travellers' records, as well as from the various epigraphic material: epitaphs on tapanakhars and khachkars (stone crosses) and dedicatory inscriptions on subjects of church utensils. The available documents (for instance, the municipal court books and such like, that is known to the author) contain no mention of intentionally arranged pilgrimages to the Holy Places. Of the total number of the known epigraphic inscriptions (26 pieces altogether) the two oldest ones, mentioning the *mahdesi*, originate from the Crimea and date back in the XVI century. A little more epigraphic monuments with references to *mahdesi* date back in the XVII century: we have 5 ones (two from the city of Lviv, one from the Crimea and another one from Grigoriopol). In the XVIII century the number of such epigraphic documents reached its peak: 16 ones have been discovered (the same geographical location). There is only one epigraphic monument, referred to the XIX century, and it comes from Braile (Moldova-Romania). The dating of two more inscriptions (the icon from Mogiliov-Podolskiy and the Crimean plate) is unknown.

Other documentary sources give us a similar picture. The first written mention of the pilgrimage to the Holy Land is contained in "The Travelling Notes of Simeon Dpir Lehatsi" (XVII century). His records make it clear, that were no special pilgrim caravan around to visit the Holy Places. Those, who wished to make a pilgrimage, had to join merchant caravans, going to the East. First, pilgrims would get with them to Constantinople, from where they had to join similar caravans, going farther to Jerusalem or thereabouts. There may have also been other routes. For example, from Lviv to Constantinople, from Constantinople to Venice and from Venice – straight to Jerusalem. "So there we came to a city called Lviv, where there are the thrones of three archbishops: the Polish, the Russian and the Armenian ones. Towards us came priests and people, who escorted us with honors to St. Achkatar Monastery. They gave a great honor to paronter Ghukas, the nvirak of Jerusalem. There he had

---

<sup>17</sup> See *Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (14-15 вв.)*, Составление, русский перевод, введение и примечания Т. Э. Саргсян, Симферополь, 2010, 312 с., таблица, с. 288-307.

stayed for two weeks, after which he was taken to the city and accommodated in a magnificent palace, the local episcopal residence. For there is the following rule in Lviv: when a *nvirak* comes from Jerusalem or Echmiadzin, he first stops at a monastery. On the third day after the arrival, 12 *ahas* gather up along with church wardens and priests. They send a priest and two *ahas* to the *nvirak* and ask him, what he has come for: to collect [donations] or with another purpose? The *nvirak* tells them the reason and if he has a certificate he is taken into the city with honors. Unless the *nvirak* has got an authorization he gets driven off from the monastery”<sup>18</sup>.

Obviously, it is not without a substantiated reason that the first mention of the pilgrims (*mahdesies*) to the Holy Land dates back in the XVI century. In 1517, Jerusalem was conquered by Sultan Selim I Yavuz. Thus, the Crimea and the cities south of the present-time Ukraine (Ackermann and Kilia) from the late XV century, and Ismail from the 2nd half of the XVI century, as well as Jerusalem, had either been a part of the Ottoman Empire, or were under its protectorate (Kilia), which greatly favoured the improvement of the Christian pilgrimage to the Holy Places.

The documentary sources make it clear, that Armenians from Lviv and other towns in Western Ukraine kept going on pilgrimages to the Holy Places in Jerusalem even after the official signing of the Union with Rome (1630), although it had not lasted too long, until about the beginning of the XVIII century. Those were the Armenians, closely related to Moldovan Armenians' colonies, like Suceava (N. Baydulovych, D. Bogdanovych, M. Bohosevych and others).

As it has already been noted, not only were *mahdesi* deeply respected, but often they held the respectable positions of churchwardens whenever Armenian churches were being built or reconstructed somewhere. For example, the commemorative inscription on the stone in honor of construction of the Armenian Church of the Holy Virgin in Ismail says, “With God’s grace, the church of the Holy Mother of God Virgin has been resumed from the base during the patriarchate of the Holiest Echmiadzin Catholicos, Bishop Hacop X, the Patriarch of Jerusalem Carapet and the Patriarch of Constantinople Archbishop Hacop the Theologian. Under the supervision, with exhortation and diligence of the priest and parishioners of the city, and at the behest and diligence of *mahdesi* Maghakia, the descendant from the East, and his brother, *mahdesi* Hacop.

---

<sup>18</sup> Симеон Лехаци, *Путевые заметки*. М., 1965, гл. 15: “Описание города Львова”, [armenianhouse.org/lekhatsi/chronicle-ru/notes/chapter13\\_18.html](http://armenianhouse.org/lekhatsi/chronicle-ru/notes/chapter13_18.html).

Also should be remembered the descendant from the East, *mahdesi* Berkhudar, who has contributed a lot of labor and resources to the construction of this church ... the year of 1212 of the Armenian era (1763) on January 10th”<sup>19</sup>. There is another relief inscription, carved on the stone wall of the Armenian Church, which is located 20 miles from Feodosia and 12 miles from the train station in Burunduk (Toplov). The inscription contains 10 lines, written in *Erkatagir* letters (“iron” letters), whose image is attributed to a monk Mesrop, who lived in the V century. It states, “This glorious temple of God in the name of Saint Uratokres has for the second time been resumed from the base on the model of the Armenian (architecture) due to the generous offerings of the Crimean land to be managed by Jacob, the wise priest, with the presiding of *mahdesi* John and *mahdesi* Aytin - natives of the city of Kaffa. (This inscription has been carved) with the hands of stone chisellers Gregory and Tnakan to priest Ter-Vartan»<sup>20</sup>. The last inscription is particularly interesting in the context of this article’s topic. Kh. Kuchuk-Ioannesov believed, that the inscription had been made between 1268 and 1287, since it refers to the Armenian Patriarch Jacob the Wise, who had taken the patriarchal throne in 1268 (†1287), during the reign of King Levon III Rubenid (1269-1289)<sup>21</sup>.

However, the modern-time translations are radically different from Kh. Kuchuk-Ioannesov's translation: “This divine glorified temple, being the image of the Armenian people, has been renewed from the bottom by the grace of the Crimean land, in the name of the Holy Virgin Friday. Under the command of Hakob – the wise teacher (in the other translations “the abbot” - *Author*) and supervision of *mahdesi* Hovannes and *mahdesi* Aytin of Kaffa, with the hands of masons Grigor and Tonakakn, to the delight of Priest ter Vartan, Deacon Sarkis in the Armenian year of 1151 (1702)»<sup>22</sup>. Nowadays the researchers have adopted the point of view, that the church of Surb-Urpat, as well the church of Surb-Sargis in Topolivka (Crimea) had been built in the XIV-XV centuries, and was restored in 1701, as evidenced by the inscription itself. The name Hakop most likely refers to the temple’s abbot, under whose direction it was being restored, as there was no patriarch by the name of Hakop on the Echmiadzin throne in that period.

---

<sup>19</sup> Центральный Государственный архив Республики Армения (далее ЦГА РА). Ф. 811, оп.1, д. 9. Фонд Х. Кучук-Иоаннесова, л. 88.

<sup>20</sup> *Ibid.*, д. 23, л. 8.

<sup>21</sup> *Ibid.*, л.10.

<sup>22</sup> ru.hayazg.info.

Two commemorative plates and a beam-shirt with inscriptions of the same content are preserved in the museum of Feodosia (Crimea): 1 a plate with the inscription in Armenian: "In accordance with the king's commandment and under the supervision of *mahdesi* Merkian, directed by Ter-Simeon this small chapel has been built in memory of the whole nation, with the hands of *mahdesi* Mikir and *mahdesi* Toros, architects Sargis and Minas. Year 1005" (1556) (№ К.п.о.ф.497. А-1186. Л-9); 2. a rectangular marble plate of the XVIII century with the inscription in Armenian in 6 lines, written in the middle of the figure cartouche: "By the command of the Sovereign and under the supervision of *Mahdesi* and the direction of Ter ... (Astvatsatur?), the door (?) has been decorated in memory of the whole nation with the hands *Mahdesi*, the architect..." (№ О.ф. А-№ 35. 2160/45 а. Л-116)<sup>23</sup>; 3. a square bar from the Church of St. Sargis in Feodosia with the inscription in Armenian in two lines: "This has been built by mahdesi Amir, a martyr's son. May God have mercy on workers. Year 981 (1532), on the 1-st of August". (№ К.п. 2160 /60. А-1349. Л-65).

There may be traced another consistent pattern: after the Armenian Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth adopted the Union, documentary records about the pilgrims to the Holy Land gradually disappeared. According to the documents, from then on Armenians of Western Ukraine travel to Rome, whereas pilgrimages to the Holy Land continued in the Armenian communities of the South and South-West Ukraine which had not been included in the Union with Rome. However, in the XVII century and even in the early XVIII century, the Armenians of Western Ukraine would contribute money and valuables in favor of the Armenian Church in Jerusalem. In the XVII century, Lviv's Armenian Krzysztof Glushkevych signed over a silver cup to the church in Jerusalem in his will<sup>24</sup>; a rich merchant from Yazlovets Minas Sirinovych in his will on March 15, 1672 donated 50 thalers to the cathedral in Echmiadzin and Jerusalem. In the early XVIII century, Lviv's richest merchant Dominique Bogdanovych (a grandson of Bogdan Donovakovych, the founder of the famous Armenian monastery Khachkatar in Suceava) ordered in his will, that Armenian pilgrims to the Holy Land should be paid 50 zlotyis every year<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Е. Айбабина, *Декоративная каменная резьба Каффы XIV-XVIII веков*, Симферополь, 2001, с. 130.

<sup>24</sup> S. Barącz, *Żywoty sławnych Ormian...*, s. 132.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 81.



One of the most influential citizens of Lviv of the XVII century was an Armenian Mykolay Baydulovych. He was considered the best knower of Oriental languages in Lviv. On January 14, 1657 the City Council elected him as the city's Chief Tolmach (translator). He had done great on that position, but in 1661 he left this job and went on a pilgrimage to Jerusalem and later to Echmiadzin. He returned to the city on July 13, 1662, "enriched with news from the East", since not only did he "pray and weep at the Holy Sepulchre, but he had also learned a lot about the customs and manners of the local people and the court, in order to obtain necessary skills in the field of diplomacy"<sup>26</sup>. Upon his return, Mykolay Baydulovych took the post of the municipal interpreter again. In 1667, he went to Constantinople as an advisor and interpreter with the Great Crown Ambassador Jerome Radzeyovski. In 1670, the royal charter of the 19-th November granted Mykolay Baydulovych the life-long post of the municipal translator<sup>27</sup>.

Pilgrimages were mostly made by men, but we sometimes come across the mentions of women pilgrims. Thus, Marianna Bohosevych of Kamyanets-Podilskyi went on a pilgrimage to the Holy Land and later to Echmiadzin in 1650. From Echmiadzin, she headed for Istanbul, where she received the Deacon's consecration from the Armenian Patriarch Philip. Afterwards she went to Rome and eventually returned home<sup>28</sup>.

A considerable part of the documentary material with evidence of Ukrainian Armenians pilgrimages to Jerusalem, especially church utensils, commemorative plates from Grygoriopol and the Armenian churches in Zhvanets, Mogiliov-Podolskiy, have only been preserved in Kh. Kuchuk-Ioannesov's diary on his travel to the Armenian colonies in South and South-West Ukraine. Thus, when the scholar was in Zhvanets, he described a "noteworthy" ancient icon, depicting St. Peter with the following inscription: "St. Apostle Peter in memory of the slave Saka, the son of mugdusi (*mahdesi* - *Author*) Sargis from Erzurum"<sup>29</sup>. There is no information, where this icon is today, as well as it is not known where a number of the other items, described by Kh. Kuchuk-Ioannesov have been gone. In the church of St. Nicholas in Kamyanets-Podilskyi there was an icon of Archangel Gabriel, "in memory of *mahdesi* Pirzat, the son

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>29</sup> ЦГА РА.Ф.811, оп.1. д. 9., л. 75.

of Kretnvitoran and his concubine, also *mahdesi*, donated to the church of St. Nicholas in year 1102 of Armenian era (= 1653)<sup>30</sup>.

In 1894 the scientist had discovered quite a number of similar monuments in the Armenian Church of St. Peter and Paul and the Church of the Blessed Virgin Mary in Grygoriopol. Among them there were “the bowl (for holy gifts) in memory of Terzi brothers of Izmail, donated by *mahdesi* Hakop to the church of St. Virgin in 1199 of the Armenian era (1750); the bowl in memory of *mahdesi* Sargis, John Pastetsi's son, donated to the Church of the Miraculous Surb-Nshan in 1198 of the Armenian era (1749); the episcopal tiara in memory of fervat – the son of *mahdesi* Astvatsatur of Tokhat, donated to the church of St. Virgin in Izmail in 1200 of the Armenian era (1751)”. In the sacristy of Grygoriopil's church of St. Virgin Kh. Kuchuk-Ioannesov was shown an old mitre with an Armenian inscription, saying “In memory of Ter-Arakel, Esaik's son and his son, *mahdesi* Rstakes, and all their kin – in the year of 1117 of Armenian era (1668)”<sup>31</sup>.

In addition, Kh. Kuchuk-Ioannesov demonstrates the inscriptions on the tombstones near the church of St. Peter and Paul, four of which mention pilgrims to Jerusalem: “This is the tomb of *mahdesi* Ghiferen (Ghiferan) of the East – the son of Babadzhan from the city of Nakhchivan, the village of Syr... [?] Month .. died in 1190 of the Armenian era (1741)”; “This is the tomb of *mahdesi* Iskander – Gregory's son, died in 1198 of the Armenian era (1749)”; “This is the tomb of *mehdesi* Sol..., son of Kho..., died in 1175 of the Armenian era (1726) on March, 1-st. Say the prayer ‘Our Father’ ”; “This is the tomb of Gethsimana – the spouse of *mahdesi* Barkhudar of the East, from the village... in Nakhichevan district, died in 1219 of the Armenian era (1770)”<sup>32</sup>. Archimandrite Gabriel Aivazovskyi described the tombstone of 1710 year at Kinburg fortress, located nearby Ochakiv. The Armenian inscription on it was devoted to the daughter of *mahdesi* Der Baba, Mariam-Bike, the wife of Hovhannes<sup>33</sup>.

A part of Armenian cultural monuments, with inscriptions, mentioning Armenian pilgrims to the Holy Land, have been preserved in the museum collections of Ukraine: 1. The Kiev Museum of Historical

<sup>30</sup> *Ibid.*, д.23, л. 22 оборот.

<sup>31</sup> ЦГА РА. Ф. 40. оп.1, д. 16.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Г. Айвазовский, “Армянские надписи, на юге России”, *Записки Императорского Одесского общества истории и древностей* (далее – ЗООИД), Одесса, 1867, т. 6, с. 323-332.

Treasures: - №ДМ-60. Casket. Late XIX cent. Silver, forging, stamping. On the front lateral wall there is an inscription in Armenian (translation made by His Eminence Bishop Natan Ohannesian): «This casket for preservation of St. Sacrement has been presented by Manuk – the son of *mahdesi* Sarkiz from Braile (nowadays in Romania - *Author*) – to the church of the Holiest Mother of God in Hawshar (it was Causani city (Căușeni) in Moldova. There was the Armenian Church of the Holiest Mother of God there in the XIX cent. - *Author*)»<sup>34</sup>; -№ ДМ-86. Cross in mandorla. 1744. Armenia. There is an inscription in Armenian «Cross has been made and presented to the church of the Holy Virgin in Kilia by God-loving *mahdesi* Harutiun in 1193 of Armenian chronology (1744)»<sup>35</sup>; – the silver plate (№ ДМ-2397), described by Kh. Kuchuk-Ioannesov, with the inscription: “This image in memory of *mahdesi* Ohannes of Trapezund and his parents [donated] to Kilia’s Church of The Holiest Mother of God in 1226 of Armenian era (1777 г.)»; 2. The Lviv Historical Myseum: – Tombstone with inscription in Armenian (№ C-491). The XVII cent. Marble. There is the inscription: “The plate is on the tomb of the blessed person from the country of Ersah, Uruhtsuhchi district, by the name of Pieklie *Mahdesi* Astvatzatur, the pious Arutiun’s son. Whoever attends this tomb, let them pray and read “Our Father...”. Amen. It was 1797 A.C. in the month of May, the 15-th<sup>36</sup>; – Four-pointed silver altar cross (№ МТ-1736, СК-250). 1621. It is a work of Lviv’s Armenian craftsmen. On the base is engraved the inscription in Armenian: “This sacred cross is in memory of *mahdesi* Astvatzatur from Egypt (?) [who has presented] it to the Church of The Holiest and Merciful Virgin. For the sake of salvation of his own soul and the souls of all his relatives: the living and the dead. Year ... the month of May, Diarbekir ....” (translation by Andriy Pisovych and priest Bogos Kodzhanian)<sup>37</sup>. Obviously, it is the cross that was described in the article on the Exhibition of Achievements of Armenian culture in 1932 in Lviv. Dr. R. Menkitsky had attributed this cross to the most remarkable Armenian silver items: the XVII

<sup>34</sup> **И. Гаюк**, *Иллюстрированная энциклопедия армянской культуры в Украине*, Львов: Афиша, 2012, т. I, с. 260.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

<sup>36</sup> **Я. Р. Дашкевич, Э. Трыярский**, “Армяно-кыпчакская надпись из Львова (1609) и вопросы изучения средневековых памятников армянской эпиграфики”, *Rocznik orientalistyczny*. – Т. XXXV, 2. – S.123-135.

<sup>37</sup> **A. Czolowski**, *Wystawa zabytków ormiańskich we Lwowie*. Lwów, 1932, с. 29; “Ormanie polscy. Odębność i asymilacja”, *Muzeum Narodowe w Krakowie*, Kraków, 1999, S. 106, № 120.

century silver, gilded reliquary in the shape of a cross made in the Gothic style. At the base of the cross there is an engraving with the words: "This is a memory for *Mahdesi* Bogdanovych, donated by Jakub Bogdanovych in 1631"; 3. Local Culture Museum in Feodosia: - № К.п. 492. А-1181. Л-4. Marble tombstone of the XVII century with an inscription in Armenian in 6 lines from Kaffa: "This tomb is the resting place of *Mahdesi* Sinan's son Shemini, brought to Christ in year 1162 (1713) on Saturday. Our Father"<sup>38</sup>; - № К.п.493. А-1182. Л-5. Marble tombstone of 1761 with an inscription in Armenian in 8 lines from Kaffa: "This tomb is the resting place of the daughter of *Mahdesi* Astvatur (a short form for Astvatsatur) by the name of Ripsime. God bless her soul. Year 1210 (1761), month ...."<sup>39</sup>; - № К.п. 6212. А-5106. Л-141. Marble tombstone of 1749 from Kaffa with a poetic inscription in Armenian in 10 lines: "This tomb is the resting place of the obedient and noble daughter of *Mahdesi* Khazarian. A little flower, 13 years of age by the name of Elizabeth who died on the 12-th of November in 1198. Say "Our Father" for her."<sup>40</sup>; - Б/н. Detail of the XVII century khachkar from the excavations at the Armenian Church of St. Stephan in Feodosia with a partially preserved inscription (just one line) in Armenian language: "... the holy sign in memory of *Mahdesi*"<sup>41</sup>.

Thus, the brief overview of the monuments and documents, regarding the historical ties of Armenian colonies in Ukraine with Jerusalem, leads to the conclusion, that these contacts were multidimensional and should be studied in two interconnected, but different formats. The first would be the relationship of the Armenian colonies in Ukraine in the times of Kievan Ruthenia, Galicia-Volhynia and the early period of Poland and the Grand Duchy of Lithuania – in the context of the Crusades, political relations between Kievan and Galician princes and Hungary and Poland; the relations of Genoese and Armenian colonies of the Crimea and Southern Ukraine (Moncastro, Kiliya, Kaffa) with Galicia, Transylvania and Cilician Armenia, as well as in the context of the relations of the Teutonic Knights with Cilician Armenia, Hungary and Poland. The second format would be the pilgrimage of Armenians of Ukraine to the Holy Land, its history, character and features.

The available documentary materials allow us to trace the history of

<sup>38</sup> Е. Айбабина, *op. cit.*, p. 98.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 89-90.

the Ukrainian Armenians' pilgrimage to Jerusalem, starting from the XVI century. The information on the Armenian pilgrims can be obtained on the basis of records, referring to certain personalities who were members of the Armenian diaspora. One can come across such mentions in books written by travelers at that time or when studying epigraphic material of various kinds (the epitaphs on tapanakhars and khachkars or dedicatory inscriptions on church ritual subjects).

The earliest epigraphic inscriptions known to the researchers, which mention "mahdesi", date back in the XVI century. There are two of them and both were found in the Crimea. In the XVII century, the number of epigraphic monuments, mentioning "mahdesi", became larger. The largest number of such epigraphic monuments refers to the XVIII century, with only one mention dating back in the XIX century. Noteworthy is the monuments' geography: except two inscriptions which come from the city of Lviv, the others were found in the south Ukraine and the Crimea. Pretty much similar appears the situation with the written documents.

### Իրինա Հայուկ

#### Ուկրաինայի հայկական սփյուռքի պատմական կապերը Երուսաղեմի հետ

Երուսաղեմի հետ Ուկրաինայի հայկական գաղութների պատմական կապերին վերաբերող հուշարձանների և վավերագրերի համառոտ տեսությունը ցույց է տալիս, որ այդ կապերը բազմաշերտ էին և պետք է ուսումնասիրվեն երկու փոխկապակցված, սակայն տարբեր մոտեցումներով: Նախ և առաջ պետք է դիտարկվեն Ուկրաինայի հայկական գաղթօջախների հարաբերությունները Կիևյան Ռուսների, Գալիցիա-Վոլհինիայի ժամանակներում և Լեհաստանի ու Լիտվական Մեծ իշխանապետության վաղ ժամանակաշրջանում՝ Խաչակրաց արշավանքների, Կիևի ու Գալիցիայի իշխանների և Հունգարիայի ու Լեհաստանի քաղաքական հարաբերությունների, Գալիցիայի, Տրանսիլվանիայի և Կիլիկյան Հայաստանի հետ Ղրիմի ու հարավային Ուկրաինայի (Մոնկաստրո, Կիլիյա, Կաֆա) ջենովական ու հայկական գաղթօջախների հարաբերությունների, ինչպես նաև Կիլիկյան Հայաստանի, Հունգարիայի ու Լեհաստանի հետ Տևտոնական ասպետների հարաբերությունների համատեքստում: Մյուս կողմից պետք է ուսումնասիրել Ուկրաինայի հայերի ուխտագնացությունը Սուրբ երկիր, նրա պատմությունը, բնույթը և այլ առանձնահատկություններ: Առկա նյութերը (հուշեր, տապանաքարերի ու խաչքարների վրա տապանագրեր կամ եկեղեցական ծիսական առարկաների վրա մակագրություններ) թույլ են տալիս հետևել Ուկրաինայի հայերի դեպի Երուսաղեմ ուխտագնացությանը սկսած 16-րդ դարից:

PÉTER PÁL KRÁNITZ

**THE IDEA OF THE CAUCASIAN HUNGARIANS AND ITS  
ARMENIAN ASPECTS IN 19TH CENTURY HUNGARY**

In this article I am about to present a theory of the 19<sup>th</sup> century Hungarian historical science and its effects on the Hungarian national identity, namely the idea of the Caucasian Hungarians and a Hungarian national home in the Caucasus, with a special regard to its Armenian aspects. I will show, how the region of the Caucasus was identified in Hungary as a “sacred center” (Smith, 1991: 16), or an “iconic site” (Edensor, 2002: 45) of the “nation”, and served as a lieu de mémoire; that was believed to be the ancient birthplace of the Hungarians, with historic locations providing “evidence of a ‘glorious’ past of ‘golden age’ and antecedence”<sup>1</sup>.

More than a dozen of Hungarian expeditions were led to the Caucasus throughout the 19<sup>th</sup> century, in quest for finding the remaining Hungarian tribes. Most of the nations, nationalities or ethnic groups of the region were considered to be descendants, or relative folks of Hungarians, this way, direct relation, kinship was suggested between Hungarians and the Parthians of Georgia by István Hotvát in 1825; the Karachays by Gergely Dankovszky in 1826; the Abkhazians, Georgians and Karachays by Jenő Zichy in 1897; the Kabardian people by Gábor Bálint and Lajos Szádecky-Kardoss in 1901 and 1917, and the list goes on. The Armenian people were also of this kind, Hungarian, and Transylvanian Armenian historians suggested direct relations between Hungarians and Armenians, their ethnicity and language. In the first part of my article I will present the evolution of this approach, and in the second, I will outline, how the relevant Hungarian literature, as historical source, could distribute to Armenian studies, to the history of Armenia and the Armenian people of the 19<sup>th</sup> century.

---

I would like to thank Dr. Bálint Kovács for his help during the course of my studies and researches.

<sup>1</sup> **Tim Edensor**, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Oxford – New York, 2002, p. 45, **Anthony D. Smith**, *National Identity*, London, 1991.

*The idea of the Caucasian Hungarians and the theory of an Armeno-Hungarian ethnogenesis*

The idea of the Caucasian Hungarians emerged at a time, when Hungarian historical science witnessed its institutionalizing and disciplinization, which was also the time for the search for the roots of the nation<sup>2</sup>. It was of the greatest value to research the early history of the Hungarians, practically every well-educated person in the country expressed his opinion on the matter, establishing dozens of different concepts on the origins of the nation: the theories of Sumerian, Egyptian, Parthian origins, and so on. However, two main theories appeared: the concepts of the Finno-Ugric and Turkic origins of Hungarians. Although these two theories marked most essentially the academic investigations of the early Hungarian history both outside, and inside the frameworks of the activities of the National Academy of Sciences, a third idea emerged, that had an immense number of supporters and researchers, and had a great impact on the formation of the national identity of the Hungarian people: the idea of the Caucasian Hungarians.

It would be anachronistic to talk about national identities and national consciousness in Europe before the 18<sup>th</sup> century. Collectivity, collective consciousness, identity – these notions marked at most religious communities; groups with common language or habits in a mixed population; residents of the same village, district or kingdom; etc. In Hungary, before the emergence of nationalist ideologies – according to Jenő Szűcs –, the conception of “nation” had three different meanings: subjects of the Hungarian Kingdom (*hungarus*); members of groups with common language and culture; and members of the “nation” in a feudal legal sense, that included noblemen and members of the clergy<sup>3</sup>. It was not

---

<sup>2</sup> Although already in the 18th and 19th centuries, a relatively certain picture was drawn on the early Hungarian history and the origins of the Hungarians, these topics are subjects of academic disputes ever since. Hungarian is the most-spoken language of the Finno-Ugric languages of the Uralic language family, and was the first to have its own alphabet – Old Hungarian alphabet, or Hungarian Runic alphabet. Yet, it was considered to be a shameful narrative of Hungarian history, in the time of the Hungarian national- and independence movement of the 19th century, the theory of the relations with the “fish-odor” Finnish people was the least popular belief, the main principle of making a national history was conceived as follows: “the triumphal, the better!”

<sup>3</sup> **Jenő Szűcs**, *The evolution of Hungarian national consciousness*, Budapest, 1997 (in Hungarian); **Gábor Gyáni**, “Jenő Szűcs, the lonely Historian”, *Forrás*, 40 (2003) 6, pp. 3-18 (in Hungarian). It wasn't any different in other parts of Europe, for a detailed

until the (late) 18th and 19th centuries that the belief in a common past and a shared fate, and the sense of a language- and ethnicity based *imagined* community became the basic principles for identifying nations. Medieval and early modern Hungarian historiography, concerning early Hungarian history – thus the origins and characteristics of the nation – stated that Hungarians are descendants of Attila and the Huns – which idea dates back to the 13th century, formulated by Simon Kézai in his codex titled *Gesta Hungarorum* – and the Avars – who between the 6th and 9th centuries resided in the Carpathian Basin, the territory of Hungary –, however, these ideas reached only a handful of literate, wealthy people, who could afford education and the maintenance of libraries. Thus, these ideas remained historical concepts, without any serious influence on group-identification – such historical concepts could only have an impact on collective identities after the spread of literacy and the emergence of nationalist ideologies.

During the early modern period, by the establishment of book-printing and publishing houses – first by Johannes Gutenberg in 1439, Germany, and later in 1472, in Buda, Hungary too –, and the spread of literacy, printed books and booklets; language, ethnicity and origins – thus, the idea of a coherent entity: the nation – became more and more the bases of communal identities, and soon, national consciousness, nationalism and national identities were born. As Benedict Anderson put it into words, “print-languages laid the bases for national consciousnesses”<sup>4</sup>, and indeed, it was the case in Hungary as well<sup>5</sup>. The publication of a single letter had such a great impact on Hungarian national identity and histori-

---

account see: **Joseph Canning**: *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*. London – New York, 1996.

<sup>4</sup> **Benedict Anderson**, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London – New York, 1991, p. 44.

<sup>5</sup> Although Benedict Anderson had a relatively clear vision on the history of Hungarian nationalism, his discernment was limited, due to the lack of contemporary special literature. His relevant argumentation discussed merely the “impotent struggle of the national oligarchy” of Hungary as he emphasized mostly the anti-Habsburg/German political asseverations – e.g. the struggle for the Hungarian to be the state-language in the country –, and the “enforced Magyarization” of the late 19th century Hungarian politics, whilst these were only the visible tips of the icebergs of not some Hungarian nationalist conceptions, but more of the momentary political contests of the influential political and social elites of Austria and Hungary. It is noteworthy that Anderson refers only to a handful of contemporary publicists and actors of these events as sources, all of them with extremely unorthodox, far-out ways of thinking.



cal consciousness, that it caused the establishment of one of the most influential thoughts of 19th century Hungarian national identity. This particular letter was written in Astrakhan by Sámuel Turkoly – an officer of the cavalry of Ferenc Rákóczi II, who after the defeat of the independence war against the Habsburgs in 1711, fled to Russia, and served in the army of the Russian tsar, Peter the Great – dated to 1725. Turkoly fought in the Russo-Persian War of 1722-1723, and was held a prisoner by Persia in the Caucasus. In his letter to his relatives in Szikszó, Hungary, he reported sensational news: in the crags of the Caucasus he found the remains of the early Hungarian tribes: “*And the King of Hungarians resided alongside the Kuma River, in a Castle of which the Walls might be ruined, but they are still standing, and the name of the place in the local pagan languages is called Magyar...*”<sup>6</sup>

The letter was first presented to the public in a journal of the city Győr in 1747, and in the following 150 years, it was re-published at least eight times<sup>7</sup>. During the 19th century, on the grounds of the belief of the city of Magyar/Madzsari as the real site of the historical “capital city” of the Hungarians of the Caucasus, more than a dozen of explorers and scholars visited the assumed place of the ruins of Magyar. Numerous monographs and dozens of articles, public presentations were made in connection with the Caucasian Hungarians, it was believed that even at that time, the Caucasus gave shelter for remaining Hungarian tribes. One of the popular journals in 1825 stated that “...around the Caucasus in the length of 300 miles, there are more than seven million people [...] who speak Hungarian”<sup>8</sup>.

The idea was the most popular at the end of the century, when it was taken up, sponsored and promoted by a wealthy and influential person, politician and historian Count Jenő Zichy, who financed, organized and led three expeditions to the region between 1895-1898 – one of his expeditions in 1895 even had an Armenian member, Hakob Chellinger-

---

<sup>6</sup> “Magyar” is the self-appellation of Hungarians. See the text in: “Letter of Sámuel Turkoly from the city of Astrakhan, next to the Caspian Sea, dated to 10th of St. George’s month, 1725”, *Sokfele*, 7 (1801), pp. 146-165 (in Hungarian).

<sup>7</sup> It was published in 1783, 1795, 1801, 1825, 1843, 1867, 1879 and 1895 in several journals, magazines and newspapers such as *Hon*, *Tudománytár*, *Vasárnapi Újság* or *Magyar Közélet*.

<sup>8</sup> **László Perecsényi Nagy**, “About two compatriot explorers of the East”, *Felső Magyar Orszagi Minerva*, 1. (1825) 5, p. 205 (in Hungarian).

ian.<sup>9</sup> His expeditions had a wide publicity, the best-sold weekly paper of that time, the *Sunday Journal* (Vasárnapi Újság) in 1895 published thirteen articles – two of them on the front page – reporting about the expeditions, spreading the news of “relative folks of the ancient Hungarians” who lived in the Caucasus – their “ancient homeland” – and were “discovered” by the expedition. The news spread not only among the educated and wealthy, but amidst the lower classes of the society too, as it was documented by the founder and director of the Hungarian Ethnographic Society, Ottó Herman in 1898: “*Even the shepherds in my service, who had access to the newspapers, believed that the legendary Golden Land was found*”<sup>10</sup>.

Although it is impossible to give an exact definition of “national identity” or “historical consciousness”, most of the researchers seem to agree that given territories – such as a “national home” or an “ancestral homeland” – are of an essential importance in defining such ideologies. As Kelman Herbert phrased it, an “almost ubiquitous characteristic of groups that we define as nations is their residence in a common territory that they consider their homeland, or else their shared memory of such a territory – of an ancestral homeland that they may have lost but not forgotten”<sup>11</sup>. Groups with collective cultural identities tend to identify themselves – as a community – inside of given spaces, so called “national spaces”; and vice-versa, territories, landscapes or even buildings for that matter, can be identified as “national” too<sup>12</sup>. Perhaps the most accurate designation of this kind of manifestations of spatial identity was given by Pierre Nora, who introduced the concept of *lieux de mémoire*, according

---

<sup>9</sup> Very little is known about Hakob Chellingerian – or as the Hungarian sources call him: Csellingerján Jakab. According to István Joó, he studied natural sciences in Munich and Halle, and in 1895 travelled through Hungary when he met the other members of the expedition and decided to join them. See: **Joó, István** (ed.), *The Zichy-expedition. Caucasus, Central-Asia, 1895. The journal of Lajos Szádeczky-Kardoss*, Budapest, 2000.

<sup>10</sup> **Ottó Herman**, “Count Jenő Zochy’s Journey in the Caucasus”, *Budapesti Szemle*, 93 (1898) 253, pp. 123-139 (in Hungarian).

<sup>11</sup> **Herbert C. Kelman**, “Nationalism, Patriotism, and National Identity: Social-Psychological Dimensions”, In: **Bar-Tal, Daniel – Staub, Ervin**, *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*, Chicago, 1997, pp. 168-169.

<sup>12</sup> Tim Edensor differentiated seven different levels of national places, seven levels of spatial identity: the nation as bounded space; ideological rural national landscapes; iconic sites; sites of popular culture and assembly; familiar, quotidian landscaped; dwelling spaces; and finally, homely spaces. See **Tim Edensor**, 2002, pp. 36-57.

to which, national spaces or sites of the collective cultural memory of a given group are the “embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists” and historical consciousness crystallizes<sup>13</sup>.

On the grounds of these above mentioned theories it is easier to understand the importance of the belief of the Caucasus being the birthplace, and a national home for Hungarians. Already the second expedition that was organized to the city of Magyar, the Caucasus and the Armenian plateau by János Károly Ógyallai Besse in 1829-1830 had a great impact in Hungary, János Jerney, historian and publicist in 1840 stated the followings: “*there is barely a person among the educated people of our nation, who wouldn't know about the journey of János Besse to the region of the Caucasus...*”<sup>14</sup> The idea even effected the Hungarian literature and art, one of the most famous and influential Hungarian poets of the 19th century, Mihály Vörösmarty, writer of the second Hungarian national anthem, in 1828 dedicated an epic poem to Magyarvár [Hungarian Castle / Castle of Magyar] “on the shore of River Kuma”<sup>15</sup>.

By the end of the century, as a result of the intensifying media coverage by the press, the idea became so popular that – as it is mentioned above – the Caucasus was believed to be the “Golden Land”, a national home for the Hungarians even among the lowest classes of the society. Even those who visited the Caucasus for a completely unrelated purpose felt it their obligation to keep an open eye on the folks of the region in the hope of discovering the remaining Hungarian tribes. István Nogel, entomologist, joined the expedition of the German orientalist Moritz Wagner to the Caucasus in 1842. Later in his memoirs he stated that “*in the hope of finding some folks with Hungarian origins, I decided to join*

<sup>13</sup> **Pierre Nora**, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, 26 (1989), 1, pp. 7-24.

<sup>14</sup> **János Jerney**, “Local literature. A Journey. I”, *Figyelmező az egyetemes literatura' körében*, 1840/6. pp. 87-93 (in Hungarian).

<sup>15</sup> A short fragment of it – in a rough translation – sounds as follows: “Crashed, lonely it stands, a picture of consummation, Magyarvár; in its own ruins, looms on the pretty mountains of the Kuma...” As a footnote the poet added the following explanation: “The ruins of Magyarvár still exist on the shore of River Kuma.” See **Mihály Vörösmarty**, “Magyarvár,” *Koszorú, Szép-Literatúrai Ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez*, 8 (1828), pp. 161-171.

the young naturalist with pleasure”<sup>16</sup>. Geologist and geographer, Mór Déchy, who was one of the first researchers of the geography of the Caucasus, led seven expeditions to different areas of the mountainous region. Regarding the reasons for choosing this particular region as a subject of his investigations, in his monograph on the Caucasus published in 1907 he wrote: “*Me and my fellow travelers were highly interested in these people for another reason. The question was, whether the great migratory-flows of history that waved around the Caucasus threw between the crags of these high mountains tribes or folks, who, with our nation [...] the Hungarians, shared kinship...*”<sup>17</sup>

In the public discourse the Caucasus was identified as the ancestral homeland of the nation, thus, a “home” for Hungarians, this way the imagined borders of the Hungarian national space was expanded, including the distant region of the Caucasus. László Perecsényi Nagy, in 1825 stated that it was the Caucasus where “*the original birthplace of the olden Hungarians of the Scythian homeland can be found*”<sup>18</sup>. János Besse in 1830 described the Caucasus in a similar way, as a place where “*our ancient Ancestors once settled down*”<sup>19</sup>. Jenő Zichy in 1897 already called the mountainous region as another “homeland” for our nation<sup>20</sup>, similar to Lajos Szádeczky-Kardoss, who wrote about the North-Caucasus as the place “*where the descendants of our relatives who remained home, still live*”<sup>21</sup>.

Although the sense of a shared national home induced strong mental ties with the people of the Caucasus, to identify them as relative folks or compatriots, it was important to bestow other national characteristics and symbols upon them. According to Herbert Kelman, “inhabiting the same territory – or sharing the memory of or aspiration to such a territory – is not a sufficient condition for defining a group as a nation. Group mem-

---

<sup>16</sup> **István Nogel**, *István Nogel's journey to the East*, Pest, 1847, pp. 38-39 (in Hungarian).

<sup>17</sup> **Mór Déchy**, *The Caucasus. My researches and experiences in the crags of the Caucasus*, Budapest, 1907, p. 392 (in Hungarian).

<sup>18</sup> **Perecsényi Nagy**, 1825, p. 203.

<sup>19</sup> **János Besse**, *Fourth report of János Ógyallai Besse from the Caucasus to his compatriots*, Pest, 1830, p. 10 (In Hungarian. Hereinafter: Besse, 1830/1).

<sup>20</sup> **Jenő Zichy**, *The migration of the Hungarian race*, Budapest, 1897, p. 14 (in Hungarian).

<sup>21</sup> **Lajos Szádeczky-Kardoss**, “Relative folks in the Caucasus. III”, *Turán*, 2 (1917) 8-9, p. 372 (in Hungarian).

bers must also share certain other cultural elements”<sup>22</sup>. The case of the idea of the Caucasian Hungarians gives a proper example for the process of bestowing national characteristics upon other groups and people – the process of identifying “national” and “relative” entities. To prove, that one or another national group of the Caucasus was in fact a descendant or relative folk of the Hungarian nation, promoters of the idea of the Caucasian Hungarians argued that the cultural characteristics of one or another group are equal or at least tightly connected to its Hungarian equivalent.

There are uncountable examples for this kind of identification; the first one was given by the first explorer ever to visit the Caucasus and the city of Magyari in 1804 in search for the remaining Hungarian tribes, Gergely Jaksics. In an interview he gave to a journal, he described an imaginary encounter between him and “the prince of the Hungarians” whom he met in the Caucasus. Among many other fictional, however, in a cultural anthropological point of view, remarkable data he gave, he compared the beauty of the Caucasian Hungarians to those in the Hungarian cities of Veszprém, Miskolc and Debrecen<sup>23</sup>. Gergely Dankovszky’s monograph of 1826 titled “The remaining of the Hungarian Nation in its Ancestral Habitation” also gives us some fine examples, among others, in connection with the Karachay people. On the grounds of the account that was given by Heinrich Julius Klaproth, German linguist and ethnographer in his publications concerning the people of the Caucasus, Dankovszky appeared to discover putative congruencies between Karachay and Hungarian national attributes, e.g. their cuisines<sup>24</sup>.

A reporter of the journal titled *Useful Amusements* (*Hasznos Mulaťságok*) in 1828 wrote an article on the Avars of Dagestan, who – according to the article – “live along river Attila and in the mountains of the Caucasus, and their capital city is called Chumsak, or Kunság”<sup>25</sup>. By this short description the reporter invented two congruencies between the Avars of Dagestan and Hungarians: he gave the name Attila for the river of their habitation after “our common primogenitor”, and “Kunság” for

<sup>22</sup> **Kelman**, 1997, p. 169.

<sup>23</sup> **Perecsenyi Nagy**, 1825.

<sup>24</sup> On the grounds of the descriptions of Klaproth, he “invented” some shared national food with completely groundless etymological argumentations: “...their most common food is the Kefir, [...] in Hungarian “Kövéř”, or Bacon.” See **Gergely Dankovszky**, *The remaining of the Hungarian Nation in its Ancestral Residence*, Pozsony, 1826, p. 15 (in Hungarian).

<sup>25</sup> “Caucasians”, *Hasznos Mulatságok*, 1828/2 (52.), pp. 381-382.

their capital city, which is the name of a region in Hungary, relating to another ethnic group, the Cumans. János Besse in his publications of the 1830s, introduced a new level of the Caucasian-Hungarian national attribute identification process, as he ventured upon proving the Hungarian nature and origins of practically every nation of the Caucasus he encountered with: already in his first report on his journey in 1829, he defined as Hungarian not less than seven different Caucasian nations, and argued that even the names of local rivers and families seem to prove that the Caucasus is the birthplace of Hungarians: “*If we examine the names of rivers, settlements and families without the slightest prejudice, [we find that] there is no Nation of which the language would be so similar to the Hungarian then this*”<sup>26</sup>.

Lajos Szádeczky-Kardoss, historian, who was a member of one of the expeditions of Jenő Zichy to the Caucasus in 1895, wrote about the Circassian people, and their Hungarian-like emotions as follows: “*Their racial character, proud self-esteem: the love of freedom; chivalrous personality; brave, straight look; hospitality; heroic intrepidity and their habits in general our exceedingly similar to the Hungarians*’.” Similar to this, Gábor Bálint, linguist, in his book of 1901 bestowed Hungarian characters upon the “Adyghe-Kabardian” people of Kabardino-Balkaria and Karachay-Cherkessia: “*...who are these aristocrat Adyghe-Kabardians; whose language, clothes, and their whole mental and physical nature verifies them to be the sweet relatives of Hungarians, which is an acknowledged fact among every educated person in the Caucasus*”<sup>27</sup>.

As we can see, on the grounds of the idea of the Caucasian Hungarians, the region of the Caucasus was identified in Hungary as a national home, an iconic site of the Hungarian national identity, while its inhabitants, different national or ethnic groups as relative folks, sharing common origins and national-cultural attributes with the Hungarian people. The Armenians were also of this kind, in 19th century Hungary direct

---

<sup>26</sup> **János Besse**, *The reports of János Besse Ógyallai from the Caucasus, the olden residence of the Hungarians, that he sent in the months of July, Aug. and September of 1829* [xx#], 1830. 6-7 (Hereinafter: Besse, 1830/2.). For more, see **de Jean-Chrales Besse**, *Voyage en Crimée, au Cavcase, en Géorgie, en Arménie, en Asie-Mineure et a Constantinople, en 1829 et 1830; pour servir à l’histoire de Hongrie*, Paris, 1838., Besse, 1830/1.

<sup>27</sup> **Gábor Bálint**, *Revision of the Landtaking, or the clarification of the Hunnic, Szekler, Pecheneg and Cuman questions*, Kolozsvár, 1901. p. 8 (in Hungarian).

relation between the two people were suggested, as the theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis appeared.

The first researcher ever to suggest such a relation was the above mentioned János Károly Ógyallai Besse, who believed that Armenians – among many other nations of the region – preserved some names in their language, that can provide evidences for the historic presence of Hungarians in the Caucasus and the Armenian plateau. In his book of 1838, published in Paris, he assembled a dictionary of “identical” Hungarian-Caucasian words, among them he marked a so called “Armenian dynasty of Marzaban” – clearly mistaken for the Persian bureaucratic title of Marzaban – and suggested that this so called dynasty is the ancestor of the Hungarian noble family of Marcibány. He also suggested that the name of the biblical mountain Ararat in fact has a Hungarian etymology, accordingly to which, the original Hungarian name sounds as: “Ár-ár-állt”, meaning “flood-flood-stopped”<sup>28</sup>.

Bálint Kiss, Calvinist priest and historian in his book of 1839, for the first time, formulated the theory of a common Armeno-Hungarian ethnogenesis, which roots back to the biblical time and place of the Great Flood. Kiss’s basic assumption was that Madai, son of Japheth, is in fact the direct primogenitor of the Hungarians (Magyars), who settled down with his people “in the mountains southeast of Ararat” that was “named Armenia after Aram, [and?] his valiant companion, Arménus”. Kiss believed that on these lands, the tribes of Aram – the Armenians – and the tribes of Madai – the Hungarians – mixed with each other, which he considered to be one of the most important steps in the formation of the Hungarian nation. He even named the four “Armenian tribes” assimilated into the Hungarian tribal structure: “Kadusius’, Amards, Kyrteis and Tapirs”. After the amalgamation of the Hungarians and Armenians, according to Kiss’s narrative, Hungarians lived inside the borders of the Parthian Empire and Armenia, from where they were expelled by Muhammad himself, with his army of Muslim conquerors in the 7th century. After their defeat, they were driven out of the Caucasus to the steppes in the north, from where they started their migration in the direction of Central Europe and today’s Hungary<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> de Besse, 1838, pp. 79, 89.

<sup>29</sup> Bálint Kiss, *Hungarian Antiquities*, Pest, 1839, pp. 136-143, 172-173, 210-211 (in Hungarian).

A more academic approach of the theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis was procreated by József Thúry, academician linguist and orientalist. He believed that the predecessor of Hungarians was an Armenian sub-ethnic group called Siavordi, which, prior to the 9th century lived in the “Armenian district of Udi”, between “River Kura in the North; Lake Sevan, or Artsakh [...] in the South; Kukar province in the West; and finally, Sheki and Phaidagaran provinces in the East”<sup>30</sup>. The foundation of this theory lied in the fact that the first written account on the Hungarians, imparted in the *De administrando Imperio* of Constantine the VII, emperor of the Byzantine Empire, used the name “Sabartoi asphaloi” for the Hungarians – of which the origins are still unclear. However, József Thúry appeared to find a satisfying solution, which was also reinforced by the idea of the Caucasian Hungarians<sup>31</sup>. Thúry, as an academic orientalist, was one of the first Hungarian scholars to research Armenian sources and special literature<sup>32</sup>, on the course of which, he first found out about the name of the “Armenian sub-ethnic group” Siavorti, of which the similarity with the name Sabartoi Asphaloi led him to the conclusion of common Armenian-Hungarian origins. Referring to historian Stephanos Orbelian, he believed that even that time, in Syunik region of Armenia, there was a place called Hungarian-valley (*Մաճառաղիս*), which indicated the veraciousness of his theory<sup>33</sup>.

The concept of a common Armeno-Hungarian ethnogenesis was popular among the Armenian community of Transylvania too, which led to the establishment of an Armenian narrative of the theory. The Armenian community of Transylvania was a highly assimilated national group of the Hungarian Kingdom that integrated into the Hungarian social- (many of them received noble title) and religious structure (they adopted Catholicism by the unification with Rome, and the establishment of the Armenian Catholic Church of Hungary) throughout the 18th and 19th cen-

---

<sup>30</sup> József Thúry, “The ‘Savarti-asphali’ name of Hungarians”, *Századok*, 31 (1897) 4, p. 322.

<sup>31</sup> His theory was not without any supporters, E.g. Károly Fiók, philologist of the Parsee and Sanskrit languages, in his article of 1897 agreed with Thúry’s idea: **Károly Fiók**, “Again about the name ‘sabatoiasfaloi’. Second and final article”, *Századok*, 31 (1897) 7-8, pp. 611-617, 699-706.

<sup>32</sup> He used the works of Movses Khorenatsi, Stephanos Orbelian, Mikhael Chamichian and Ghukas Inchichyan.

<sup>33</sup> Thúry, 1897, p. 325.



turies<sup>34</sup>. On a certain level of assimilation, the Armenians of Transylvania – of whom even the vernacular was Hungarian<sup>35</sup> – developed a dual-identity, to which, the idea of a shared past with the Hungarian people suited properly.

Kristóf Lukácsy, Armenian Catholic vicar of Armenopolis (or Szamosújvár, today: Gherla, RO) in his book of 1870 titled “The progenitors of Hungarians, their olden names and habitations” ventured upon proving that Hungarians are “an ancient folk of the Armenian race”, of which the “birthplace and original habitation was, in my opinion, Great-Armenia, namely its Northern part, which used to be called Upper-Armenia alongside River Araxes”<sup>36</sup>. In his book he imparted a dictionary of 212 “identical” Armenian and Hungarian words to support his theory. The basis of this idea was the preconception, that the primogenitor of Hungarians was not Japheth but Chus, son of Ham, of whom the descendants were called Khushs. He believed that the homeland of the Khushs (Hungarians) was a district of Artsakh called Khusdi, where the name of a settlement still provides proof for the historic existence of Hungarians: H<sup>3</sup>narakert (Հնարակերտ), founded by Hunor, a mythical primogenitor of the Hungarians<sup>37</sup>. The theory of Kristóf Lukácsy was acknowledged and supported by Lukács Patrubány too, a teacher at the University of Budapest with Armenian descent<sup>38</sup>.

On the grounds of the theory proposed by Lukácsy, Kristóf Szongott, editor of the journal titled *Armenia* and founder of the *Armenian Museum* in Armenopolis, developed his own narrative of the Armeno-Hungarian ethnogenesis<sup>39</sup>. In his book of 1906 titled “The origins and homeland of

<sup>34</sup> For more detailed information see **Kovács Bálint, Bernád Rita** (eds.), *The Armenian Catholic Collective Archive in Armenopolis*. Budapest – Gyulafehérvár – Leipzig, 2013, **Kovács Bálint, Pál Emese** (eds.), *Far Away from Mount Ararat. Armenian culture in the Carpathian Basin*, Budapest – Leipzig, 2013.

<sup>35</sup> There was even a ditty among them that stated: “In Armenopolis near the Szamos River, more Hungarian than the Hungarians – we are.” See in: **Szűcs Salgó, Mária**, “In the wake of Armenians”, *Pesti Hírlap Vasárnapja*, 26 July 1936, p. 32 (in Hungarian).

<sup>36</sup> **Kristóf Lukácsy**, *The progenitors of Hungarians, their olden names and habitations*, Kolozsvár, 1870, pp. 151, 180 (in Hungarian).

<sup>37</sup> **Lukácsy**, 1870, pp. 155-163.

<sup>38</sup> **Lukács Patrubány**, “Ancient Hungarians in Armenia”, *Armenia*, 13 (1899) 7, p. 232 (in Hungarian).

<sup>39</sup> He also translated to Hungarian and published Movses Khorenatsi’s History of Armenia in 1892, giving grounds for further academic investigations on the early Armenian history: **Mózes Chorenei**, *History of Great-Armenia*, Szamosújvár, 1892 (in Hungarian).

Hungarians” he attempted to explicate the etymology of the appellation of Hungarians used by Constantine the VII. – i.e. Sabartoi Asphaloi – by giving an Armenian-Greek etymology for the designation. He believed that the word Sabartoi stands for the combination of Armenian words *սև* (black) and *որդի* (son) – while the Greek word Asphaloi (black) only emphasized its Greek nature. Szongott came out with an imaginative idea, that Hungarians – just like the appellation Sabartoi Asphaloi – were of a mixed Armenian-Greek origin. The amalgamation of the two nations took place in Etelköz – probably today’s inner-Ukraine, north of the Black Sea –, where the officialdom of Heraclius, emperor of the Byzantine Empire, that fled from the Empire after the death of Heraclius, in the second part of the 7th century mixed with the local Armenian community, and “decided” to create a new language, culture and identity; a family, in which the father was Greece, the mother was Armenia, and the newborn son was the Hungarian nation itself. As an appendix to his book, Szongott published a dictionary of several hundreds of putative congruencies of the Armenian, Greek and Hungarian languages<sup>40</sup>.

As we can see from these above mentioned examples, the theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis was not just a sub-theory of the idea of the Caucasian Hungarians, but a school of its own, nonetheless it emerged parallel to, and in connection with the idea of the Caucasian Hungarians. Although a large number of researchers promoted the theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis, it was mostly popular among the Armenians of Transylvania, their journal titled *Armenia* – that was published between 1887 and 1907 – was the only real stage for such a discussion on common Armenian-Hungarian origins, thus, the theory had significant effects only on the identities of the members of the Transylvanian Armenian community, strengthening their – already determinative – dual-identity.

*The literature of the idea of the Caucasian Hungarians as sources of Armenian history and ethnography*

The researchers of the idea of the Caucasian Hungarians and the explorers who led expeditions to the Caucasus left behind a great number of written sources – including memoirs of their journeys – giving account on several Armenian communities from Brusa to Baku. Most of these

---

<sup>40</sup> **Kristóf Szongott**, *The origins and homeland of Hungarians*, Szamosújvár, 1906 (in Hungarian).

accounts are of the slightest significance, mentioning only the existence of an Armenian community in the given settlement or city – such as Vladikavkaz, Mozdok, Kislovodsk, Groznij or Feodosia –, or gives only a short historical description of the local Armenian community – e.g. Ar-mavir –, however, some of these accounts have a great value for Armenian studies as sources, mostly for ethnographic purposes.

Other than these written sources, there are also visual sources of the Caucasian Armenian ethnography: on the course of the expeditions of Count Jenő Zichy, photos were purchased about and taken of local Armenian people in their traditional dresses, for further ethnographic investigations, together with about a dozen of postcards of the local Armenian folk art and sights – the pictures are kept in the archives of the Museum of Ethnography in Budapest<sup>41</sup>. One shows an Armenian woman from Tbilisi completely in Georgian clothes, two pictures are about Armenian women from Shamakha in their traditional dresses, one with a headscarf, the other without. Two pictures were made in Artsakh – one, the only taken by the members of the expedition themselves, was taken in Shushi (see picture N 11) – about Armenian women in their traditional clothes. On both pictures one may find evidence of the usage of the traditional garment that covered the women's mouth, and on one of these pictures one may find a traditional rounder in operation as well. The last one worthy of mentioning is about a woman from Nukha, or Sheki, also wearing the above mentioned garment on her mouth (see picture N 12).

As for the written sources, it seems reasonable to start with the sources on the Armenian community of Magyari<sup>42</sup>. This small settlement, where the ruins – or just remains of the ruins – of the assumed “castle” that Sámuel Tukroly mentioned in his ominous letter, was visited by

<sup>41</sup> Unfortunately only two pictures can be published in this volume of essays, however, all of them can be found at the Photo Archives of the Museum of Ethnography in Budapest: “Armenian woman from Tbilisi”, Caucasus. F.1.170. Museum of Ethnography, Photography Collection (MEPC); “Armenian woman from Shemakha”, Caucasus. F.1.171. MEPC; “Armenian women from Karabakh”, Caucasus. F.1.172, MEPC; “Armenian woman. Shemakha”, Caucasus. F.1.342, MEPC; “Armenian woman from Nukha”, Caucasus. F.1.347, MEPC; “Armenian woman with her child on the back of a horse”, Shushi. F.1.450, MEPC.

<sup>42</sup> There are real potentials in the Hungarian archival collections for researchers of earlier periods of the Armenian history too, e.g. the correspondence of Pál Ráday, who, for instance, in his letter of November, 1709, gave an account on the Armenian community of Causeni in Moldova. See **Benda Kálmán** (ed.): *Documents of Pál Ráday, 1709-1711*, Budapest, 2003 (in Hungarian).

most of the Hungarian explorers who travelled to the Caucasus. The exact location of it is unclear, however, it is sure that it was situated somewhere between Terek and Kuma Rivers. János Besse Ógyallai gave a detailed account of the village after his visit in 1829, according to which the village was inhabited by “a German colony of 33 households, an Armenian [community] of 40 households, and 4 families of Kalmyks”. He described its surrounding environment as rich in cattle and sheep, pheasant and partridge<sup>43</sup>. Sixty six years later, the expedition of Count Jenő Zichy also found the Armenian community in Magyari, where the Armenian member of the expedition, Hakob Chellingerian found out that the inhabitants called the village Karabakh, in tribute to their land of origin: Artsakh<sup>44</sup>.

Lajos Szádeczky-Kardoss, in his stenographic journal, took account of the ethnic composition of Pokoynom, a city of today’s Stavropol Krai in Russia, where Armenians lived together with Abkhazians, Persians, Tatars and Russians. The expedition visited the local school where “there were 3 teachers and 100 students, 6 classes. One person pays 80 rubles, good and poor students are on state expenditure. The uniforms are linen-dresses and black hats”<sup>45</sup>. In the Georgian city of Uplistsikhe, the members of the expedition also met with the local Armenian community, about which, among others, Szádeczky-Kardoss noted that it was a highly assimilated community “wearing Georgian dresses from top to toes”. However, the local oral tradition preserved their belief that they are the descendants and heirs of the local Armenian dynasty that ruled the land many centuries ago. Szádeczky-Kardoss also noted that the ruling lord of the village was the Christoff family<sup>46</sup>.

Concerning the Georgian capital Tbilisi, most of the Hungarian travelers expressed their amazement in connection with its complex ethnic composition: “It’s the Babylon of our times!” Szádeczky-Kardoss stated that: “Beside Russians, Armenians and Persians, there are also quite a few local Georgians, Tatars, Greeks, Germans, French, and Jews”<sup>47</sup>. Bertalan Csudáky, ethnographer, travelled through the Caucasus prior to 1907, of which later he wrote and published his memoirs. In it, he gave

---

<sup>43</sup> Besse, 1830/2, pp. 11-16.

<sup>44</sup> Joó, 2000, p. 92.

<sup>45</sup> Joó, 2000, p. 97.

<sup>46</sup> Joó, 2000, pp. 194-195.

<sup>47</sup> Joó, 2000, pp. 169-170.

account on some exciting ethnographic records he took concerning the Armenian women of Tbilisi. According to Csudáky, not only did they wear expensive and colorful dresses, but also believed that they were the “most direct descendants of the lovely sinner Eva”<sup>48</sup>.

Csudáky also visited the city of Baku, about what he drew an illustrative image: “*Its filthy, curved streets, shallow Persian and Tatar huts, diffuse loud mass of nations, show a significant contrast with the European-style district on the shores of the Sea. It is here, where the mercurial Armenian and the Persian sleeps, and bustles about the seminude Tatar, and it is here that the elegant maelstrom of the always querulous millionaires (petroleum kings) of Baku rushes. [...] It can be said, that other than some Persian and Armenian merchants, the whole city consists only of indigent laborers and millionaires competing with the American Dollar-kings*”<sup>49</sup>. Csudáky also recorded another interesting folk tradition concerning the legendary of Ararat, Noah, and the tradition of Armenian oenology: “*...it was also here, that the forefather of every wine-drinking person, our cheerful Father Noah, for the first time, looked on the bottom of a wine jug*”<sup>50</sup>.

The most important account on an Armenian community, however, was given by the above mentioned István Nogel, companion of Moritz Wagner on his expedition to the Caucasus, of which he gave a detailed account in his memoirs published in 1847. Nevertheless, the most detailed and significant account was not taken of an Armenian community in the Caucasus, but of the Anatolian city of Brusa, or Broussa. Its significance lies in the fact, that the history of the Armenian community in the city of more than ten thousand people is considered to be a “black hole” of Armenian historiography, Sarkis Karayan in 1980 wrote that “*There is very little written about the Armenian community of Brousse (Brusa) [...]. Writing the history of Armenian Broussa should be considered “urgent historiography”, before the last survivors from the city pass away*”<sup>51</sup>. Although some 34 years has passed, still, there is little known

<sup>48</sup> Bertalan Csudáky, *Eastern Landscapes (Crimea and the Caucasus)*, Budapest, 1907, p. 168 (in Hungarian).

<sup>49</sup> Csudáky, 1907, p. 144.

<sup>50</sup> Csudáky, 1907. p. 168. He also recorded a Georgian variant of the biblical story of the Ark of Noah, that it was the Elbrus where the Ark touched the ground, but the mountain casted it on the top of Ararat. See: Csudáky, 1907. p. 123.

<sup>51</sup> Sarkis Karayan, “Bibliography. Histories of Armenian Communities in Turkey”, *Armenian Review*, 33 (1980) 1, p. 94.

about the Armenian people of Brusa and their everyday lives. The account of István Nogel is an important source of the pre-genocide social history of Western Anatolian Armenian communities.

Nogel, as an entomologist, was sent to Constantinople by Imre Frivaldszky, academician zoologist, in order to research (collect and categorize) the fauna of that area. Soon after Nogel arrived to Constantinople in 1841, he decided to move to a close, but smaller city, so he decided to stay in Brusa for a while. There, he received accommodation at an Armenian family, among whom he lived for several months. He observed the city, its Turkish, Apostolic and Catholic Armenian and “Spanish Jew” inhabitants, and gave account on even some slighter details, e.g. the Armenian cemetery on the border of the city next to a chestnut forest. He attended an Armenian wedding in January, 1842, of which he gave a comprehensive report – five pages – in his memoirs: starting with the gathering of guests in the house of the bride – women and men in different rooms –, the march of the family and guests in the city, the introduction of the bride in her wedding dress – that covered even her eyes –, and the wedding ceremony itself<sup>52</sup>.

### *Conclusions*

The idea of the Caucasian Hungarians was a significant fragment of the 19th century Hungarian national identity that expanded the Hungarian spatial identity, including the distant lands of the Caucasus, providing Hungarian historical consciousness with another *lieu de mémoire*, a site of memory, where the sense of a “glorious past” of the Caucasian Hungarians and the “ancestors of the nation” crystallized. Although there were many to oppose the idea, every single one of these objections was phrased by members of the academic community, promoters of other theories<sup>53</sup>. The theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis met with a warm response mostly in the Armenian community of Hungary, and had an effect at most on their collective cultural memories and national identities.

---

<sup>52</sup> Nogel, 1847.

<sup>53</sup> To mention a few: **Herman**, 1898, **János Jerney**, *Enlightment on the languages of Avars and Chumsaki people*, Szeged, 1829 (in Hungarian) [Nevertheless, Jerney later annulled his objections and became a promoter of the idea of the Caucasian Hungarians], **Bernát Munkácsi**, “About Jenő Zichy’s third Asian journey”, *Ethnographia*, 8, (1897) 3, pp. 238-239 (in Hungarian).

The photos kept in the archives of the Ethnographic Museum in Budapest should be considered as important primary sources of 19th century Armenian folklore in the South Caucasus, which demonstrates their rich heritage in different traditional dresses region by region. These archival collections of Hungary not only preserve photo collections of this period, but also from later ages: one may find collections of pictures taken and purchased in the 1930s in South Caucasian, Anatolian, Mesopotamian, Syrian and Palestinian Armenian communities, and also, from the 1960s in Armenia and Georgia, from the collection of István Vincze.

The literature of the idea of the Caucasian Hungarians, and the memoirs of 19th century Hungarian travelers can provide researchers of 19th century Armenian history with important sources, mostly concerning social history and folklore. For example, the memoir of István Nogel is a source with a significant importance, since the account it gives on the Armenian community of Brusa is a detailed and illustrative source on the pre-genocide Western Anatolian Armenian folklore and social history.

The article in general shows the potentials of the Hungarian archival collections and literature of the 19th century that may be used by researchers of different disciplines for their investigations in connection with global Armenian studies; and on the other hand, introduces two ideologies so far unknown to the international historical science: the idea of the Caucasian Hungarians, and the theory of the Armeno-Hungarian ethnogenesis<sup>54</sup>.

### Պետեր Պալ Կրանից

#### «Կովկասյան հունգարներ» հասկացությունը և հայերի հետ դրա առնչակցությունը 19-րդ դարի Հունգարիայում

Պատմությունը Հունգարիայում որպես գիտություն ձևավորվել ու համակարգվել է 19-րդ դարում, և այդ ժամանակ է, որ ազգն իր արմատներն էր փնտրում: Առաջ եկան տասնյակ տեսություններ, որոնց մեջ ամենից ազդեցիկներից էր կովկասյան հունգարների գաղափարը: Այն ներգործել է նաև հունգարների ազգային ինքնության վրա, Կովկասը ներկայացնելով որպես հարազատ տուն, ազգի հինավուրց բնօրրան, ժողովրդի միասնական մշակութային հիշողության մեջ մի սրբազան վայր: Հողվածներ, գրքեր, բանաստեղծություններ և անգամ մի ցուցահանդես է նվիրվել Կովկասին, որտեղ, ինչպես

<sup>54</sup> The idea of the Caucasian Hungarians was introduced in the following article: **Péter Pál Kránitz**, “The idea of the Caucasian Hungarians in the 19<sup>th</sup> century”, *Világtörténet* (in Hungarian).

կարծում էին, նույնիսկ այդ ժամանակ դեռ գոյություն ունեին հին հունգարական ցեղերի հետնորդներ: Տասից ավելի արշավախմբեր այցելեցին Կովկաս՝ նրա լեռներում այդ հունգարական ցեղերը կամ նրանց ազգակից ժողովուրդներ գտնելու նպատակով, ուղղակի ցեղակցական կապեր առաջարկվեցին այնտեղի ազգերից մեծ մասի, այդ թվում և հայերի հետ: Հայ-հունգարական էթնոգենեզի տեսությունը, որ առաջ քաշվեց Հունգարիայում 19-րդ դարում, ոչ թե սոսկ «կովկասյան հունգարներ»-ի ենթատեսությունն էր, այլ դա մի առաձին դպրոց էր, որի ազդեցությունն էր կրում հատկապես Տրանսիլվանիայի հայերի պատմական գիտակցությունը: Կովկասյան հունգարների գաղափարին ծառայած նյութերը՝ հուշեր, նամակագրություն, հրատարակված գրքեր ու հոդվածներ, Կովկասում արված լուսանկարներ, այդ ամենը կարելի է օգտագործել որպես 19-րդ դարի Հայաստանի և հայ ժողովրդի պատմության աղբյուր: Արշավախմբերի հաշվետվություններ են գրվել առնվազն տասներեք հայ համայնքների մասին՝ անչափ հետաքրքիր տեղեկություններ հաղորդելով հիմնականում հայերի ազգագրության և ընկերային կառույցների մասին: Ամենամանրամասն հաշվետվությունն այնուամենայնիվ տրվել է ոչ թե Կովկասի, այլ Կոստանդնուպոլսից հարավ գտնվող Բրուսայի հայերի մասին: Հունգարական արխիվներում կան նաև Կովկասի տարբեր շրջաններում արված՝ հայերին և նրանց ավանդական տարազը ներկայացնող լուսանկարներ:





**JAKUB OSIECKI**

**JOURNAL “ANASTVATS”. INTERPRETATIONS AND  
CONTEXTS REGARDING ANTIRELIGIOUS PROPAGANDA IN  
SOVIET ARMENIA.**

In 1923, three years after the Bolsheviks took power in Armenia, anti-Church propaganda reached most of the districts, although it was rather random and chaotic in character. Typically, propagandist actions and all kinds of persecution would happen before Christmas and Easter. They were the most regular in Yerevan and Echmiadzin, the two cities that were given top priority. In the countryside, action against the clergy and laymen was taken sporadically<sup>1</sup>. However, the overconfidence of the local officials caused social disapproval, which made the common countryman lose trust in the new authorities. On this background it was decided to take necessary action to make the anti-Church policy more uniform and strong and to commence the anti-Church propaganda on a broader scale<sup>2</sup>.

Excellent occasion was The Third Convention of the Communist Party of Armenia (from 1924) which accepted a new resolution toward religion and the Church. It was decided that anti-religious activities should be better organized and most of all education of lower-level instructors should be implemented – especially in terms of antireligious agitation. To this end, Communists established party schools and ran classes in politics for future propagandists. Officially the Bolsheviks seemed to be planning a relative reversal of political repression, but that was only outward appearance. In fact, the CheKa was intensifying its activities. The years 1923-1925 proved to be crucial in this respect. During the same Third Convention of the Party Deputy President of the Armenian CheKa Sergiey Melik-Osipov gave his secret lecture on ways to eradicate the clergy and religion. Special role was given to unofficial propagandists, who were to hold unofficial meetings with local communities (rus. yacheyka). Equally emphasis was given on propaganda newspapers,

---

<sup>1</sup> ANA (Armenian National Archive) F. 1/o. 3/d. 109, p. 1 *Information of the ukoms of the Communist Party (Bolsheviks) of Armenia on their anti-religious activities for 1923.*

<sup>2</sup> ANA F. 1/o. 4/d. 70, p. 1, *Lecture by Melik-Osipov no. 6 “On the Activities of the Armenian Clergy in Armenia”.*

journals and publishing, which allegedly were supervised by the Agitotdel'<sup>3</sup>.

However, the Agitotdel' in Armenian CheKa was not able to coordinate all antireligious activity – not yet. To support CheKa, in 1924 Aleksander Miasnikov (from ZakKrayKom - Tbilisi) strongly advised to establish at the Central Committee of Communist Party of Armenia a special commission, the main aim of which was to deal with sects' issue and to perform antireligious propaganda. President of this commission Sarkis Hambartsumyan (he was also the Chairmen of the Central Executive Committee of the Communist Party) was not able to recognize the real situation in the Armenian Church. S. Hambartsumyan was convinced that the new Soviet intelligentsia and the inhabitants of the cities of Yerevan and Leninakan was ready to continue antireligious policy in Armenia. Hambartsumyan also wanted to cooperate with lower clergy (married priests). That was why he officially supported archimandrite Benik Melyan (outsider in Armenian Apostolic Church). Benik wanted to implement deep reforms in the Armenian Church. In opinion of Benik, the Church could operate without churches (buildings), sacraments (Holly Liturgy) and even without clergymen. In 1924 Archimandrite Melyan was nominated editor in chief of first Armenian antireligious journal: "Azat Yekeghetsi". Of course, the real motivation of Hambartsumian was not to reform the church, but to create division inside it (as institution). Archimandrite Benik was needed to fulfil this plan.

The first issue of "Azat Yekeghetsi" was published in November 1924. It was a weekly 4-pages newspaper and was affiliated with the pseudo-clerical organization with the same name, "Azat Yekeghetsi". It was a historical, religious and "ethical" journal mostly addressed to the believers, Armenian lower clergy, former social-activists and "intelligentsia"<sup>4</sup>. Journalists from the editorial board were using sophisticated propaganda – and, as a language tool – literary Armenian. Despite of the involvement of many clergymen in the 1926, the Central Committee decided to suspend the publication of this newspaper. The results of that kind of agitation were not sufficient.

The Central League of Militant Atheists from Moscow and the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union decided

---

<sup>3</sup> ANA F. 1/o. 4/d. 116, p. 11, *Protocol of CheKa Agitotdel's session from April 16th, 1924.*

<sup>4</sup> "Azat Yekeghetsi" nr 1-1/1924, p. 1.

to commence a more straightforward agitation in Armenia. Furthermore, the main recipients of the propaganda became the peasants. A significant problem was the illiteracy of the half of the Armenian population. That is why with the support of the Armenian new branch of the League of Militant Atheists another antireligious Armenian journal was established: "Anastvats"<sup>5</sup>. The journal was modelled after the Russian „Biezbozhnik". Editor-in chief of the "Anastvats" became Petik Torosyan. Taking into account the above-mentioned facts, a significant part of the journal took caricatures' and other forms of graphic and pictorial propaganda.

In general, in many aspects "Anastvats" was a turning point for anti-religious propaganda in Armenia and also it was a significant change in Armenian journalism. Editors were using irony, satire, and of course formal slogans of Soviet ideology, but first of all they were very accurate and convincing. Taking into account the artistic aspect of the "Anastvats" we can divide the caricatures and pictorial propaganda into several models: comic strips, posters and photographs. The "Anastvats" received independent budget (it was published in 7 000 copies) and last but not least – it was partly a colourful journal. Some pictures, caricatures were copied from the Russian "Biezbozhnik", but the majority of them had Armenian authors. It is possible to divide the contents of "Anastvats" into several categories:

#### I. Caricatures on the Armenian Church and the clergy:

With no doubt the main opponent of the Soviet power in Armenia was Archbishop Melik-Tangian from Tabriz. He was presented very often as: a representative of "Armenian Religious Fascism" and the leader of a contra-revolutionary organization in Persia<sup>6</sup>. The term "Fascism" had a negative connotation as well as "Papism" and "Social-Fascism". Furthermore the Mechitarists of Vienna and Venice were attacked. Allegedly, Armenian monks only drank, ate and feasted. The author of a caricature resumed the religious attitude of the Armenian clergy using the following citation from the Gospel of Luke: "There will be only weeping there and gnashing of teeth"<sup>7</sup>. Armenian priests were shown as lazy and greedy. In the caricatures the editorial board attempted to insure the readers of "Anastvast" that clergymen were most active and "saint" just before Easter, Christmas and indulgence. In that period the

<sup>5</sup> ANA F. 1/o. 8/d. 20, p. 35 *Protocol of session of Central Committee from the 2nd of February 1928.*

<sup>6</sup> *Parskastani Antrpatakani temakan arrachnord*, "Anastvats" 1928/3, p. 8.

<sup>7</sup> *Viennayi Surb Hayere*, "Anastvats" 1928/5-6, p. 28.

clergy used to gather gifts (mostly food) from parishioners. The Soviet propaganda underlined this activity by showing also the poverty of ordinary people. Readers received false information about a very high salary and other incomes which allegedly the clergy got from Echmiatsin and ordinary believers. In one of the typical caricatures the author used biblical rhetoric (Gospel of Mathew) and formed ironical conclusions: “Come to me, all you who are troubled and weighted down with care, and I will give you rest”<sup>8</sup>. This confirms the theological knowledge of the editor-in-chief and other journalists. Many Soviet politicians ruling in Armenia in the 20’s, as Khachik Mugdusi, Ashot Hovhanisian, and Grigor Vartanian, before the October Revolution had graduated from the Theological Seminary in Echmiatsin.

## II. Church and science/education:

This model (juxtaposition) of agitation was very popular in the 20’s and 30’s not only in Soviet Armenia, but in the whole USSR. The confrontation of religion and science was present in every issue of “Anastvats” from the very beginning<sup>9</sup>. Any Church and religion as itself in the opinion of the propagandists was the enemy of development and science. This form of Soviet antireligious agitation was often based on the “Darwin case”. The Church was described as a “conservative” organization having as its main task sustaining ignorance and illiteracy. The persecutions against Copernicus and Darwin in the past were another confirmation of this policy of the Church in respect of open-minded scientists. Bolsheviki regarded the struggle against religion as a real struggle for culture and science<sup>10</sup>. The “Anastvats”’s editorial board used slogans like “the religion is a poison for science” or “the religion closes the peoples’ eyes”<sup>11</sup>. According to the official policy of the USSR, no person educated in the Soviet school could become religious. Anti-Church pressure was visible not only in newspapers but in general in primary schools and in rabfaks<sup>12</sup> in Gyumri and Yerevan. In this situation the journal “Anastvast” was a significant instrument for propagandists to disseminate their instructions on the practical side of agitation. Also a list of the most important Armenian antireligious literature was placed in the

<sup>8</sup> *Yekek indh mot*, “Anastvats 1928/1, p.8.

<sup>9</sup> **R. Gabrielyan**, *Kroni masin...*, “Anastvats” 1928/1, p. 6.

<sup>10</sup> *Hakakronakan paykar...*, “Anastvats” 1928/4, p. 12; *Gitutiun ev Kron*, “Anastvats” 1928/4, p. 18.

<sup>11</sup> *Kron Gitaktsutiun mtagnogh e*, „Anastvats” 1928/9-10, p. 12.

<sup>12</sup> Rus. Rabochiy fakultet – Workers’ Faculty.

journal<sup>13</sup>. It was typical that the authors of articles and drawings used militant terminology and totalitarian language<sup>14</sup>. The fight against religion was supposedly a real struggle with a real enemy. This language of propaganda became more insistent after 1929, when the campaign of collectivization commenced.

### III. The Church as an opponent of collectivization:

The future of the deprived Soviet agriculture according to the political leaders in Kremlin was collectivization. Implementation of this crucial policy was a necessary step leading to, as Stalin called it, "second revolution". As the First Secretary stressed, the collectivization was a revolution in terms of a "total transition on all fronts of the construction of the Soviet system"<sup>15</sup>. The collectivization was linked with the Soviet policy of industrialization. Stalin needed loyalty of all branches of economy – especially in agriculture. The collectivization was an obligatory step forward in the direction of social-communism. In this case, Stalin was the follower of Karl Marx's idea according to which communism could be built only in a country with large homesteads. On the other hand the implementation of the collectivization was one more occasion for Stalin to discipline the society.

In Armenia the collectivization began in 1929, like in the whole USSR, as a part of the Five-year Plan. In the first year the results were frighteningly weak. Only a 3,7% of all farms jointed the state homestead<sup>16</sup>. Moscow reacted promptly: the old government in Yerevan was replaced, and new authorities were brought to Armenia. First secretary of the Communist Party in Armenia became Aghasi Hanjian. In the same time the Soviet-Armenian propaganda found main culprits. For the initial failure of the collectivization the "Dashnks" and the clergy were declared responsible. According to the Soviet press, the anti-kolkhoz agitation was conducted by clergymen, often during Sunday masses and religious feasts<sup>17</sup>. This conception was convenient for the Bolsheviks.

The intention of the members of the editorial board of "Anastvats" was not to attack the Church hierarchy, but to manifest competently the crisis in the Church and to convince the Armenian nation that the liquidation of the Church (as an organization) is only a matter of time.

<sup>13</sup> *Bovandakutiun*, "Anastvats" 1932/1, p. 32.

<sup>14</sup> *Gitutsyamb zinwats, kroni himkin, tur uzhegh harwats*, "Anastvats" 1929/3, p. 5.

<sup>15</sup> *Istoria Rossii*, red. **Sacharow**, Moskva, 2001, s. 561.

<sup>16</sup> **R. G. Suny**, *Looking toward Ararat*, Bloomington 1993, p. 151.

<sup>17</sup> *Katolitsizm i zashchita sobstviennosti*, "Bezbožnik Gruzii" 1/1931, p. 17.

The real and imaginable crisis in the Church was presented by Soviet journalists broadly as the economic, political and spiritual collapse of faith<sup>18</sup>. Apparently the Church was marginalized and lost its prestige and respect in the Armenian society. Allegedly only the older generation of Armenians was still religiously involved. “Anastvats” used the slogans of the “New young generation” or “Young Soviet World”<sup>19</sup>. Everything young was regarded as atheistic and antireligious.

In the Soviet propaganda 1932 was another turning point. It was a crucial year in the frames of the policy of collectivization in the USSR. Antireligious propaganda seems to be good a reflection of the social situation in Armenia and inside the Armenian Church. It is obvious that after the elections in Echmiatsin in 1932, the agitation changed significantly. The Church was not the main adversary for the Armenian Bolsheviks. As is evident from the contents of the journal “Anastvats”, the Church and the Catholicos were treated as non-dangerous opponents of the Soviet policy; either Choren Muradbekian was in good terms with the Soviets or it was the idea of the Communist Party to present Choren I as an allegedly Soviet-man in the Church.

This led to an absurd situation. Catholicos Gevork V passed away in May 1930. Promptly after his death nationalistic and Dashnak organizations made efforts aiming to replace the Catholicos’ headquarter from the USSR, Echmiatsin, and to establish a new one in the Middle East or in Europe. The reason was obvious. The Armenian Church was strongly persecuted and there was no perspective of further friendly relationships between the state and religion in Soviet Armenia. This scenario was highly undesirable for the GPU, which had a plan of influence on the Armenian clergy via the Catholicos in Echmiatsin. Although it would sound ridiculous, the task of “Anastvats” was to defend the idea of holding the elections of the Catholicos in Soviet Armenia<sup>20</sup>.

What can we say about the effectiveness of propaganda conducted by “Anastvats”? According to the preliminary results of the study of the oral history in Soviet Armenia, it seems obvious that studying Soviet propaganda requires more specification. First of all it is necessary to distinguish audio materials as: those gathered in the province and those taken

<sup>18</sup> *Echmiatsin ev ir iskakan derum*, “Anastvats” 1932/19-20, p. 1.

<sup>19</sup> *Menk nor ashkharh kshinenk*, “Anastvats” 1929/4, p. 1.

<sup>20</sup> *Katoghikosakan yntrutiumneri artiv*, “Anastvats” 1932/19-20, p. 1-3; ANA F. 1/o. 10/d. 45, p. 61, *Written correspondence between GPU USSR and GPU of Armenian SSR (October 1930)*.

from the inhabitants of Yerevan and Gyumri, besides, according to the categories of males and females, the well educated and the illiterate part of the society. The observation that the evaluation of audio-recorded materials requires specific patterns and use of social, historical, psychological methods perhaps would not seem extraordinary.

In these circumstances it is reasonable to cite only brief fragments of interviews and just outline the problem:

“Of course, I remember “Anastvast” (...) Priests are thieves. Nothing more. Isn’t it so? My mother said this and I believe her. That was in the past and now. They only steal and rob people. I taught my children and now my grandsons and granddaughters: the Church and clergy, they are all thieves”<sup>21</sup>.

“Vartapet was friend of our family. Even when my parents were absent he was visiting us. Once he brought chocolate but did not eat it. When he went out I crushed it with sorrow, since the teacher in my school had told us that religion is poison and everything from clergy is poisoned. Only when my father came, he explained me my ignorance and the words of the teacher”<sup>22</sup>.

“I remember praying from my childhood. My father was a religious man. Every morning and evening he read the Book of prayers. Some of them he knew by hard. Also when they were putting out tonir with my mother they were saying some prayers”<sup>23</sup>.

This only leads to the conclusion, that some additional study is still necessary. Propaganda and agitation were of course only soft means of the influence on the Armenian society. In general, real persecutions and real struggle with the clergymen and believers destroyed the Armenian Apostolic Church in the 30s, but it must be stressed that further historical research on Soviet Armenia and the Soviet Church policy requires elaborations about anti-religious propaganda. These Soviet tools (radio, cinema, books, and journals) played a significant role in the plan of building atheistic society and requires a full and competent academic description.

---

<sup>21</sup> N. N., Stepanavan, 2013.

<sup>22</sup> S. B., Jeghegnadjor, 2014.

<sup>23</sup> S. M., Arevik, 2012.



**Ֆակուր Օսիեցկիի  
«Ազատ եկեղեցի» և «Անաստված». Հակակրոնական գաղափարախոսությունը Խորհրդային Հայաստանում**

Սովետական կարգերի վաղ շրջանում Հայաստանում հակակրոնական քարոզչությունն իրականացվել է ոչ թե մամուլում, այլ հիմնական քաղաքներում Ալեքսանդրապոլում ու Երևանում գործող ագիտատորների միջոցով: 20-րդ դարի սկզբին կոմունիստներն այդ գործելակերպին էին դիմում միայն Ծննդյան տոնի և Զատիկի նախօրեին: Ակտիվ դեր էին խաղում, ինչպես և Հայաստանի կառավարման ողջ գործընթացում, Կենտկոմի աշխատակիցները, հատկապես նրա ագիտ բաժանմունքից (АГИТОТДЕЛ): Առաջին կանոնավոր լույս տեսնող թերթը «Ազատ եկեղեցի»-ն էր, որի նպատակը ոչ թե ողջ հասարակության, այլ հատկապես հին ու նոր մտավորականության վրա ազդելն էր: Ավելի լայնամասշտաբ քարոզչություն սկսվեց ՀԽՍՀ Մարտնչող անաստվածների միության հիմնումով և նրա օրգան «Անաստված» պարբերականի լույսընծայումով: Հոգվածների ու ծաղրանկարների թեմաները փոփոխվում էին բուլշևիկների ներքին քաղաքականության զարգացմանը զուգընթաց: 1929-1932 թթ. ամենից տարածվածներն էին հոգևորականության կաշառակերությունն ու անբարո վարքը, եկեղեցու պահպանողական դիրքը զանգվածների կրթության և գիտության ու տեխնակիայի զարգացման հանդեպ և ի վերջո՝ գյուղատնտեսության կոլեկտիվացման եկեղեցու սաբոտաժը:

Այս հակակրոնական հրատարակչական գործունեության արդյունքները դժվար է գնահատել: Տվյալներ չկան նաև այդ գործողությունների հանդեպ հայ հասարակության իրական վերաբերմունքի մասին: Հայաստանում հակակեղեցական քարոզչության ամբողջական պատկերը ստանալու համար անհրաժեշտ են լրացուցիչ հետազոտություններ: Այս հարցում էական դեր կարող են խաղալ ընդլայնված ազգագրական պրպտումներն ու ձայնագրություններն ուսումնասիրությունը:

**RUBINA PEROOMIAN**

**THE MEMORY OF GENOCIDE IN SOVIET ARMENIAN  
LITERATURE<sup>1</sup>**

Collective past, and especially significant events of the past, are indelible landmarks of collective memory. And that memory, historical memory, finds different representations and different meanings in the process of its passage from a generation to the next and under the dictates of the time. Literature is the locus of these representations. It is the place where the relationship between the self and the social and the constantly changing factors that influence these relationships are registered and represented. Literature purports the meaning as the synthesis of the relationship or the dialog of the self with the collective past in the context of the present.

The memory of the Genocide, as the most important event in the recent history of the Armenian people, the unresolved injustice, the indomitable pain and the mourning over the colossal loss persisted in the Diaspora and served as the backbone of Diasporan literature. The memory of the Genocide reverberated in literature as a source of identity, a leitmotiv or a hidden theme. Generations of Diasporan writers tried to confront the catastrophe, comprehend it, and deal with it. Diasporan Armenian literature one way or another relates to the Genocide<sup>2</sup>.

This was not the case in Soviet Armenia where, with its Sovietization in December 1920, historical memory, the memory of the Armenian past, especially that of the Genocide of the 1915, was abruptly switched off. The future of the Armenian nation, prescribed by the Soviet rule, was not to converge with the past. But, Razmik Davoyan's (b. 1940) adaptation of the popular wisdom, "Thinking forward through the past" or "looking forward through the past", in his poem, suggesting that the path to the future of the nation passes through its ancestral past, sounds like a negation of that policy,

---

<sup>1</sup> My presentation at the conference, in the Armenian language, was based on this paper which is an extract from an ongoing research project.

<sup>2</sup> I have spent years to study and analyze the Armenian Genocide literature. My publications aim to categorize, depict, and interpret the literary responses to historical catastrophes down to the Genocide of 1915 involving also the comparative dimension lent by Jewish literary responses to their history of persecutions and to the Holocaust.

... And if, on your way,  
 You don't meet your forefathers,  
 You are on the wrong path...<sup>3</sup>

A nation without a past was so much easier to rule, assimilate, Russify. However, even if the officially accepted norms of proletarian literature and culture, Proletkult (Пролеткульт), did not allow the Armenian writers of the 1920s to write about the very recent memory of painful displacement, suffering, and death, the stories of this human ordeal were being told by the survivors secretly within the confines of their family. Verjine Svazlyan's (b. 1934) work, the collection of oral testimonies and eyewitness accounts, recorded in 1950s and 60s, attests to the persistence of the memory despite the threatening atmosphere of Soviet censorship<sup>4</sup>. Davit Mouradyan (b. 1951), reminisces the cozy nights when the elders spoke of the Old Country, and their stories permeated pain and yearning, "No! You cannot evoke these nights by simply depicting them. There are things that cannot be put in words. You have to be seated on your father's lap, devour these stories, and catch the sad gleam in the eyes of these men"<sup>5</sup>.

**The collective memory was being transmitted orally but always challenged by the tenets of the new regime.** How long would this unmediated transmission endure in this hostile atmosphere? Mouradyan's protagonist hopes that this memory would accompany his son as he grows up, and as "he in turn tries to find and not lose the thread, the invisible silver thread that grew thinner with time but, curiously, never breaks, that is if you hold it between your fingers and walk in its path"<sup>6</sup>. Indeed, the silver thread of collective memory grows thinner with time. The mediated transmission occurs either through orally preserved stories

<sup>3</sup> From a poem, *Champortutium 1* (Journey, 1) in *Selected Poems*, a bilingual edition, translated by Armine Tamrazian (Macmillan Education, printed in Malaysia, 2002), p. 110.

<sup>4</sup> Verjine Svazlyan recorded testimonies and songs of historical significance of the survivors over the last fifty years both in Armenia and abroad. *Hayots Tseghaspanutium, akanatesver aproghneri vkayutiunner* (Armenian Genocide, testimonies of eyewitness survivors), published in 2000, contains 600 testimonies. In *Hayots Tseghaspanutiune ev patmakan hishoghutiune* (Armenian Genocide and the historical memories, 2003), Svazlyan describes how in these difficult years of Soviet rule, in dire conditions and circumstances in 1955, she initiated the collection of folk songs and tales of the Old Country; then she expanded her search to collect survivor testimonies of Turkish atrocities in the 60s.

<sup>5</sup> **Davit Mouradyan**, *Hrazhesht* (Farewell), a novella in *Gnatskner ev kayaranner* (*Trains and stations*), Yerevan: Van Arian Press, 2001, p. 124.

<sup>6</sup> *Ibid.*

of the survivors, now mostly long gone, or through literary representations of the Event.

This second best, the literary representations of Genocide, was in power and working in the Diaspora as a feeder for new creations. But in Soviet Armenia? The political atmosphere certainly did not accommodate the flow of literary responses to the recent traumatic experience, what would only be a natural path to deal with it. Soviet Armenian literature did not harbor immediate responses. The tradition of the poetics of genocide was not in place in order for a natural, vertical, that is temporal, development of genocide literature to occur.

The transition from nationalistic to internationalist, proletarian literature was a difficult one. That transition reflected also the process of the construction of the new Armenian identity from a nationalist character to that of a Soviet citizen with internationalist nature. In such an atmosphere, recourse to the past, even to deal with its psychological impact on the present – let alone its political effects – had no place.

**A change in themes, ideas, and form was imposed. Literature had to follow the Soviet model: national in form, socialist in content.** This is known as Socialist realism (not to be confused with social realism). The Soviet Armenian literature was to grow with no ties to its roots. It was to follow the new literary movement launched by the Bolshevik ideologues, exemplified by leading communist writers Vladimir Mayakovski and Maxim Gorky. In Armenia, it was spearheaded by pre-Soviet Bolshevik Armenian writers, and institutionalized by the declaration of the three –Eghishé Charents (1897-1937), Azat Vshtuni (1894-1958) and Gevork Abov (1897-1965). The declaration, published in the June 6, 1925 issue of *Khorhrdayin Hayastan* was a ruthless criticism of the past literary traditions and a call to destroy them in order to build the new. Among the themes despised and condemned were, of course, the Armenian national movement and armed struggle as well as the Turkish massacres and deportation of Armenians, even though Charents's early masterpiece, *Danteakan araspel* (*Dante-esque legend*, 1916), was an artistic expression of just these themes. Charents had experienced the death of the nation and witnessed his beloved homeland covered with the blood and unburied cadavers of his compatriots when at the age of 17 he volunteered to fight the perpetrators of that humongous crime<sup>7</sup>.

The history of the Armenian people was rewritten and taught with

---

<sup>7</sup> In 1915 Charents enrolled in the 7<sup>th</sup> division of the Armenian volunteer army. On the way to Van, the brigade came face to face with the remains and evidences of the Turkish mass killings.

the tendentious goal of educating the new generation in line with the Soviet interpretation of history. Armenian literature was selected for teaching only if it carried the new ideology, or if it catered to class struggle. The goal was to show the triviality of past Armenian writers. Some writers were completely disregarded, especially those who were believed to be Dashnak-affiliated<sup>8</sup>.

With such a policy of education in place in schools, generations were educated with no interest toward Armenian history, literature, and culture, and obviously, unaware of the traumatic experience of their forefathers. Looking back to those days, Suren Sahakyan writes, “These were the times of fear and crisis. We were afraid to go near Mshetsi Smbat, or Andranik’s soldiers. We were alienated from our parents. We could get so many stories, true stories from them. We did not, and we lost a great deal. They came and passed away ‘sighing.’ They took with them many real life stories, episodes of the past that will never be told. Yet, we were being fed false history. Thus, came the years of brainwashing, making us forget the call of our blood, years of drought that only produced and eulogized men with no will and no homeland”<sup>9</sup>.

The Bolshevik regime was successful in enforcing the prescribed literature. But as it were, memories of the past, raw and unattended, lived buried in the depths of the minds of even the most dedicated proletarian authors.

Charents, the strongest proponent of the new wave of internationalism was one of the first to backtrack. His inner conflict drove him to find the synthesis between nationalism (through the traditions of Armenian prose and poetry) and the revolutionary or rather the revolutionized reality. He chose “to look at the world with the eyes of an Armenian”, that is to sustain the national characteristics of the new hero and still remain in the domain of Socialist realism and Internationalism. Aksel Bakunts (1899-1937), StepanZoryan (1889-1967), and others, too, followed that path.

**The rebirth of national themes and content in Soviet Armenian literature** was marked by the endeavors of these freethinkers. Historical themes from Armenian past permeated the autobiographical novels. How could Gourgen Mahari (1903-1969) write about his childhood (Manku-

---

<sup>8</sup> Dashnak is a pejorative name given to the members of Dashnaksutiun party (Armenian Revolutionary Federation) which the Soviet Armenian regime considered as its number 1 enemy.

<sup>9</sup> Suren Sahakyan, *Herosapatum* (Tales of heroes), (Yerevan: “Arevik” Press, 1990), p. 8.

tiun, Childhood, 1929, Patanekutiun, Adolescence, 1930), without touching the subject of the Ottoman massacres and deportations of Armenians? The Armenian Tragedy is the underlying leitmotif in Mahari's works. His yearning for his birthplace did not let go. To be sure, critics chastised him and called him bourgeois nationalist. Mahari, they said, mourns the untimely loss of the nationalistic past<sup>10</sup>.

Criticism and censorship escalated and the purging of "dissident" intelligentsia began in 1936. Thousands of Armenian writers, poets, artists, painters, political leaders, and engineers were arrested and found guilty of nationalist, anti-revolutionary activities. They were labeled as Trotskyists and Dashnaks, enemies of the people, traitors of the big ideal of Stalin.

**Soviet Armenian literature experienced a severe setback.** National tones gave way to hyperbolic, most of the time ridiculous similes and metaphors catering to the worship of the individual, until the outbreak of WWII. Stalin needed to inculcate the Soviet masses enthusiasm and willingness to defend the Soviet Union against Nazi Germany. He resorted to a cynical strategy of promoting patriotism, that is, Soviet patriotism. But Armenians pushed the envelope. Soviet patriotism was diverted toward love for Armenia and, even more dangerously, toward the Armenian past and into a nostalgic recourse to the glories of Historic Armenia. Stepan Zoryan's *Pap Tagavor* (King Pap, 1943), Derenik Demirchyan's (1877-1956) *Vardanank* (War of Vardanian, 1943), and Nairi Zaryan's (1900-1969) *Ara ev Shamiram* (Ara and Semiramis, 1944) were the products of Moscow's "lenient" policy.

Recourse to the distant past was tolerated, but writing openly about the Tragedy of 1915 and the lands lost to Turkey was clearly a political stance not acceptable by the regime. Hovhannes Shiraz' (1914-1984) *Hayots Danteakan* (Armenian Dante-esque, 1941) was one such daring expression that had gone past the limits but still tolerated under the circumstances.

After the war, nationalism was no longer needed. It had already served its purpose and had to be abolished. Stalin accomplished that also through more purges, exile, and execution. The new generation was systematically indoctrinated. Late in her life, Silva Kapoutikyan (1919-2006) recalls a speech she delivered in 1952, a zealous praise of Stalin

---

<sup>10</sup> *Sovetahay Grakanutian Patmutiun* (History of Soviet Armenian literature), vol. I, Yerevan: The Academy of Sciences of Armenian SSR Press, 1961, p. 761.

and Communism. Forty years later, she reads the text of her fiery speech again and asks herself, “Were these words sincere?” She answers in all honesty, “Yes, much to my chagrin and shame, they were sincere”<sup>11</sup>.

**In the late 50s and early 60s the wounds of the past were re-kindled in Armenia and provoked irredentist tendencies.** That was during the Khrushchev thaw, after Stalin’s death in 1953. It all began with Anastas Mikoyan’s<sup>12</sup> statement in Erevan (1954), in which he reinstated the value of Raffi’s (1835-1888) and Rafael Patkanian’s (1830-1892) works even though admitting their too nationalistic character. The purged Armenian writers and poets too were reinstated posthumously, and Mikoyan who played a decisive role in Charents’s demise was the one praising his art<sup>13</sup>.

But this was to be a period of uncertainty with contradicting vibes. Haypethrat, the state publishing house in Armenia published Hrand Hrahan’s (1892-1988) *Im kyanki vepe* (The novel of my life) in 1956, and the publisher’s note clearly explains the topic to be “the mass extermination of the Western Armenian segment at the hands of Talaat, Enver, and their colleagues, the leaders of SultanakanTurkia”<sup>14</sup>. At the end of the novel, Hrahan praises Soviet Armenia, “the revived and flourishing homeland of Armenians,” and how happy he is in that paradise. Perhaps, this was the price to pay to publish the book.

Khachik Dashtents’s (1910-1974) *Khodedan* was published the same year to eternalize in art the homeland and the people that no longer existed. The date under Dashtents’ foreword in *Khodedan* is 1956, May 28.

---

<sup>11</sup> **Silva Kapoutikyan**, *Echer pak gzrotsnerits* (Pages from locked drawers), Yerevan: Apolon, 1997, p. 14.

<sup>12</sup> Anastas Mikoyan (1895-1978), a staunch Bolshevik and a Soviet statesman, was born to Armenian parents in Sanahin, in the Yelizavetpol region of the time, in today’s Armenia. He was the only one who was able to keep his high ranking position in the Communist party during Lenin, Stalin, Malenkov, Khrushchev, and Brezhnev. He took an active part in the 1936-37 Stalinist purges of members of the Communist party. Stalin sent him to Soviet Armenia in 1937 to oversee the great purges of Armenian leaders, writers, and intellectuals.

<sup>13</sup> In a poem dedicated to Charents, Khachik Dashtents expresses confidence that there will come a day when Charents will rise again from the dead and his art will find its deserved appreciation. And on that day, Dashtents asserts, those who condemned him more staunchly will be the ones who will rush to the podiums to anoint their cursed past with the light of your memory. See *Bagin*, 7-8-9/95, p. 88. Dashtents’ prediction had come true.

<sup>14</sup> **Hrand Hrahan**, *Im kyanki vepe* (The novel of my life), Yerevan: Haypethrat, 1958. *Sultanakan Turkia*, means Sultans’ Turkey.

One wonders if this is a coincidence or a deliberate mention of a significant date, May 28, the date of the birth of the first independent Republic of Armenia in 1918, a period in history that was effaced in Soviet historiography and probably yearned by Dashtents.

Stepan Alajajyan's (1924-2010) novella *Piunik* (Phoenix) was published in 1962, after it was rejected a few times. The novella was an autobiography, the story of a repatriated family and the hardship, disappointment, and disillusion they experienced in Soviet Armenia. To be sure, the author came under suspicion. He was ranked among the dissident writers of the 1960s and was called by the KGB for explanations<sup>15</sup>.

**The rise of nationalism in early 60s in Armenia was significantly coupled with irredentism.** The Genocide of 1915 was being commemorated in 1965, for the first time in Soviet Armenia. But the commemoration turned into a turbulent rally. People took to the streets demanding the return of Armenian lands under Turkish occupation. "We have not forgotten the Mets Eghern (The Great Massacres)", "Our lands. . . Our lands," the demonstrators shouted. The memory had been transmitted no doubt. As Silva Kapoutikyan writes, "it turns out that yes, they had not forgotten. The memory, the nation's historical memory, interwoven in the sighs of our grandparents, the endless sorrow in their eyes and their voices trembling with tears and yearning had really done the job".

In an article titled *Ayspes kochvats nasionalizmi masin* (About the so called Nationalism), written in 1977 and published only posthumously in 1988, Mushegh Galshoyan (1933-1980) chastises Soviet Armenian leaders for having denied the Armenian people the knowledge and awareness of the greatest tragedy in their history. By doing that, Galshoyan maintains, they had denied the world the knowledge about this fateful event in the history of mankind. The first genocide of our century was turned into an Armenian Yeghern and kept under locks. Then, he adds, they hesitantly and fearfully pulled this fragment of Armenian past out from under the locks and organized a formal commemoration of the Mets Yeghern for the first time in April 24, 1965<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> **Stepan Alajajyan's** *Champezri vra* (On the roadside), housing the novella *Pyunik*, is a compilation of the author's memoirs, notes, and reminiscences about his contemporary intellectuals and overall life in the trying years of the 60s in Soviet Armenia. The book was published in 1998 in Los Angeles.

<sup>16</sup> Galshoyan's article naturally remained under lock until it was eventually and posthumously published in *Garun*, 1988, no. 8. The article is cited in *Bagin*, 9/10, 91, pp. 110-123. The paraphrased quotation is from p. 111.



Significantly, while the political atmosphere in Soviet Armenia had become more permissive toward the Armenian past, it was still risky to talk about the years of Stalin's terror. From the thousands of exiled literati not many had returned, and those who returned after Stalin's death did not dare to speak out about their torturous life in the gulags, and if they wrote their memoirs, like Gurgen Mahari, Nayiri Zaryan, Suren Hovhannisyanyan, publication was denied. However, people knew about their existence and the overall content. The manuscripts went around and were read avidly. That was the Armenian Samizdat (самизда́т)<sup>17</sup>.

In this precarious period of fluctuating pressure and degree of censorship, Paruir Sevak's (1924-1971) *Anreli Zangakatun* (Unsilenced bell-tower, first published in 1959) was a daring venture. For the first time in Soviet Armenia, it captured in poetry of epic grandeur the horrors of the Armenian Genocide. The venture was also a pace setter.

Vardges Petrossyan's (1932-1994) *Haykakan Eskizner* (Armenian sketches, 1969), Sero Khantatyan's (1915-1998) *Mkhitar Sparapet* (Commander Mkhitar, 1961), and Vahagn Davtyan's (1922-1996) *Tondraketsiner* (Tondrakians, 1960) are brave explorations of the past, deliberations on the fate of the nation, and eulogies of the struggle for freedom. They prepared the ground for a renewed Armenian national character and identity.

The popularity of *Tondraketsiner* kept Vahagn Davtyan away from the suspicion and malice of the authorities. Collections of his poems were being published indiscriminately. In these poems he sang the love of his birthplace Kharbert, his homeland lost, his longing to shed his blood in the battle for the freedom of his homeland, so that his blood will mix with the tears of Aratsani River, the river running through his native land. Vahagn Davtyan traveled to Der-El-Zor in 1977, a sort of a pilgrimage to the site where the final liquidation of the remnants of the Armenian massacres took place. Deeply affected by the sights he encountered, he wrote his most famous poem, *Rekviem* (Requiem), which was published immediately.

**The era of relative freedom ended with Brejnev's rise to power** and his efforts to tie the loose ends of post-Stalin lenient policies. The mysterious deaths of Paruir Sevak in 1971, Minas Avedisyan in 1975,

---

<sup>17</sup> *Samizdat* (самизда́т) was an underground practice in Soviet Union in which dissident writers copied and disseminated materials and entire books censored by the regime or rejected for publication. Harsh punishment awaited those who were caught.

Mushegh Galshoyan in 1980, and still others were evidence to the renewed persecutions covertly underway. Even the concept of dissidencia had acquired a fluid meaning.

Arshak (Sergey Arshakyan) was an amateur writer, a dissident because he wrote about love of freedom, love of homeland, and childhood reminiscences of the persecutions of the Stalin era. As a young boy, his protagonist accompanied his mother to the party meetings every night, “as a shield and a protector”. Because, “if she didn’t go to these meetings, it would prove that she was an accomplice to my executed father and shared his enmity against the Leader [Stalin]. And they would take her too.... She took me along, so that, they would not take her temporarily—because she was very pretty—or for good, because she was my father’s wife”<sup>18</sup>. This novel and Arshak’s other works were published beginning from 1995.

**The wave of Perestroika (перестройка) and Glasnost (гласность)**<sup>19</sup> was late to hit Armenia. But when it did, the publication of rejected material, mostly reminiscences of the devastating years of Stalin’s rule of terror, proliferated. That was between the years 1988 and 1991. The works of older generation poets were also being pulled out of their coffins, the locked boxes in the archives, and were being published. Hovhannes Toumanian’s (1869-1923) *Hin krive* (The old battle) – where he had written that Russians came to rescue Armenians in the name of Christ and they thanked God to see the carnage and the Armenian lands devoid of Armenians – and *Verjin ore* (The last day), which was an ode to the military operations of the Armenian volunteer army in 1915, were unearthed and published. So was Avetik Isahakian’s (1875-1957) *Hayduki yenger* (Fedayee Songs)<sup>20</sup>.

State censorship in the period before Perestroika had been harsher in Armenia than in Russia itself as evidenced by the fate and relatively small quantity of the nonconformist writings in Armenia. It also took longer for the Armenian KGB to loosen its grip—if it ever did—on Armenian life. And then there was the self-inflicted censorship that pressed

---

<sup>18</sup> **Arshak**, *Gnchuhin* (The Gypsy woman), Yerevan: “Vark” Press, 1995, p. 20.

<sup>19</sup> Perestroika (перестройка) was a policy promulgated by Mikhail Gorbachev in 1980s and aimed at restructuring the Communist party and the Soviet system. It was concurrent with the policy of Glasnost (гласность) which suggested more openness and transparency in government affairs.

<sup>20</sup> Taken from **H. Ghanalanyan**’s article, *Yerku khosk* (Two words), published in *Hayastani Hanrapetutian*, April 2, 1991 and cited in *Bagin* 9-10/91, pp. 66-70.

heavily in the mind of every writer and poet; “Would they publish this? No, this is not publishable. They will once again reject my work. I need to make changes.”

In any event, there was no return. Perestroika had to come. The iron curtain separating Soviet Union from the world had been lifted. European trends and ideas kept penetrating in. The Armenian youth growing in the 70s and the 80s zealously read the Soviet dissident literature especially that of Aleksandr Solzhenitsyn (1918-2008). They inhaled the patriotic air of the Armenian Diaspora, and followed the road set forth by the more daring, rebellious souls. Henrik Edoyan (b. 1940), Armen Martirosyan (1943-2009), Davit Hovhannes (b. 1945), Hrachia Sarukhan (b. 1947), Hovhannes Grigoryan (1945-2013), Alvert Petrossyan (b. 1946), and others were able to forge the modern Soviet Armenian literature, which was not necessarily nationalistic but certainly national. They were not the propagandists of the Soviet official line, but modern nationalists who were able to absorb the new, the Western, the Diasporan-Armenian, and to create the spiritual atmosphere for a new national revival.

**In a way, the dissident generation of the 1965 had prepared with their writings the ground for the movement of 1988<sup>21</sup>**, which reached its apex in the wide spread demonstrations demanding the liberation of Karabagh from the grip of Azerbaijani despotism, discrimination, and persecution. The leaders of this movement were no other than the writers and poets of yesterday now turned into political activists.

Between the years 1988, the beginning of the Karabagh movement, and 1991, the birth of the independent Republic, Armenians suffered two major cataclysms. One was a natural disaster, the devastating earthquake of Spitak in the northern region of Soviet Armenia, the other was a man-made disaster, a small-scale repetition of the 1915 Genocide against the Armenians of Azerbaijan in places like Sumgayit, Baku, Ganja, and other Armenian towns and villages. Characteristically, the memory of the Genocide of 1915 came alive in the literary responses to both catastrophes. Examples are, Davit Hovhannes’s *Haverzhakan haye* (The eternal Armenian), Arevshat Avagyan’s (b. 1940) *Mite porzadasht e Hayastane* (Is

---

<sup>21</sup> It is important to note that dissidence or dissident literature does not have the same connotation in Armenia as in the rest of the Soviet Union. While the Moscow dissidents were in disagreement with the Communist regime, the Armenian dissident literature was national in spirit, rooted in history, connected to the past, stemming from the impact of the Armenian Genocide, the loss of life and homeland. It simply entertained forbidden subjects.

Armenia a testing ground?) and Maksim Hovhannisyan's *Artsakh im, tsav im* (My Artskh, my pain).

Many poets sang the courage of the new fedayees in the battle against the Azeri intruders. Having fallen victim to the Azeri atrocities, it was impossible not to remember the genocide committed by the Turks, the brothers of today's perpetrators. It was impossible to mourn the loss of Shahumian and Getashen and not to remember Mush and Van. Robert Karayan's *Shushva krvi vordik kajazun* (Brave sons of the battle of Shushi), *Hnik Yerger* (Little Old Songs), *Enkats kajordinerin* (To the fallen brave sons) and *Te yes enknem* (If I fall) manifest the parallel imagery between two tragedies that befell the Armenian nation 72 years apart.<sup>22</sup>

Ruzanna Asatryan's (b. 1948) *Shushi* (2003) is a narrative poem, over 450 lines, an ode to the liberation of Shushi, the jewel city of the old Armenian culture that was Turkified after Stalin granted the rule of Mountainous Karabagh to Azerbaijan. The poem depicts the heroic battle the new fedayees waged to accomplish that impossible mission. And the massacres of 1915 are in the background, popping up as a parallel situation, as a metaphor, as a source of historic interpretations. The memory of old fedayees of Western Armenia adorns the images of new bravery.<sup>23</sup>

The old yearning becomes a source of inspiration and finds a new outlet. Silva Kapoutikyan writes

I saw a dream. It was Van and Aigestan,

...

Three girls of the same age are whispering in secret.

Young and slim three girls like three sisters,

I realize suddenly its grandma, mother, and I.

...

It is war in Van, fires. The loud fanfare is calling.

Tired and miserable the three women carry bread to the battlefield,

Three women are walking hardly on the deportation route,

It seems they stop near the walls of Yerevan.

Do not ask. That's us again, grandma, mother, and I<sup>24</sup>.

The memory of the catastrophic events in her grandmother's birthplace is so vivid that Kapoutikyan sees herself caught within that tragedy.

<sup>22</sup> Robert Karayan, *Lusabatsnerin endharaj* (Welcoming the dawns), Los Angeles: Hayasa printing, 1999.

<sup>23</sup> Ruzanna Asatryan, *Shushi*, Yerevan: "Amaras" Publishing, 2003.

<sup>24</sup> Silva Kapoutikyan, *Hin karot* (Old Yearning) from *Echerpakgzrotsnerits*, p. 658.

She is a player in that tragedy as a young girl, a new bride participating in the self-defense of Van, and a wretched refugee behind the walls of Yerevan. Is it possible to live in a catastrophic event in the past just like the present without having been there? Elie Wiesel says, “Yes, one can live a thousand miles away from the Temple and see it burn. One can die in Auschwitz after Auschwitz”<sup>25</sup>.

Hovik Hoveyan’s (b. 1956) collection of poetry opens with a poem titled *Anapat* (Desert). He is there himself “in the orchard called Der-Zor” as a piece of bone turning into dust at the whim of the wind like thousand others. The wind is the only witness,

Arevshat Avagyan is the son of a survivor from Mokats Ashkharh. He is a continuation of his father’s hopes and dreams, and the seeds of historical memory are cultivated in his soul through the reminiscences of his childhood. He knows how to fly through time, through centuries of Armenian history for the sake of the future renewal. In the poem *Patgam* (Bidding), he admonishes the new generation to love the light of knowledge, their fellow human beings, and “Before everything else/And after everything else/Love your homeland which is red in your veins/Its sky that shines deep in your eyes/ And love the road to eternity/That continues through your feelings and your days”<sup>26</sup>.

Rafael Ghazanchyan (b. 1938) initiates the publication of the memoirs of his father, a Genocide survivor. In the introduction of the book he writes, “How is it possible not to see the enchanting images of lost horizons in the gazes of these eyewitnesses of the Catastrophe, not to feel their hope and aspiration to return to their homes? The silly preaching of some not to ‘dig up’ the past sounds totally absurd”<sup>27</sup>.

**The present Turkish-Armenian relation finds curious echoes in artistic literature.** Aghasi Ayvazyan’s (1925-2007) *Antun turke* (The homeless Turk) is an abstract comedy-tragedy that is rooted in an absolute reality in the past. In this imaginative interaction with the Turk, fate brings the Armenian and the Turkish wanderers together under a freeway overpass in Pasadena (USA), where the homeless hang out. The Armenian blames the Turk for the present dire situation: “You Turks, if you had not invaded Armenia from Central Asia, or wherever you came from

<sup>25</sup> Alan L. Berger & Naomi Berger, ed. *Second Generation Voices, Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001, “Introduction”, p.1.

<sup>26</sup> Arevshat Avagyan, *Hangrvanner* (Phases), Yerevan: Nor Dar Press, 2003, p. 107.

<sup>27</sup> Rafael Ghazanchyan, *Hayrakan tseragir* (Paternal manuscript), Yerevan, 2003, p. 3.

... if you had not driven my grandfather out of his home in Bitlis or Kars or wherever ... if you had not slaughtered the children and the old ... I could welcome you in my house in Bitlis or wherever. We could drink wine together.” Surprisingly, the Turk takes the blame and does not repudiate, but the outcome is fruitless. The rapprochement, despite the similar conditions and fate that drew the Armenian and the Turk together, does not go anywhere.<sup>28</sup>

Another example of such an innovative voice in literary responses to Genocide in Armenia is Henrik Edoyan’s call “Hey, Turkish Poets.” The author addresses the Turk, and, at the same time, he intimates the importance of the role of literati, in this case the Turkish intellectuals at the time of the Genocide. Edoyan believes that they could make a difference and prevent the atrocities. The first stanza sets the pattern:

If one of you, just one, had spoken up  
“Why kill this trembling child,  
his slaughtered parents were enough,”  
We might have raised a glass together  
if not a monument.

The poem continues in the same mood, reproaching Turkish poets for not speaking out when “innocent girls,” children, women, and old men, “the old gods who walked and toiled this land” were being killed, when “manuscripts [were] soaked in blood again.” And if they had taken sides and said, “Let’s not kill the genuine poets / at least not them.”/ You, too, could have been the real thing.” Turkish poets have remained silent, and their silence is deemed as complicity, unfitting a real artist, as Edoyan sees it.<sup>29</sup>

Davit Mouradyan’s novella *Hrazhesht* depicts life in Armenia in the 1950s, but the thread of memory extends far back in the past, the odyssey of the Gisakyan family of Kharbert, the hardship and loss of loved ones on the deportation route and in exile, and the continuing predicament under Stalin’s rule of terror in Soviet Armenia.

The horrors of the Stalin era continue to appear at least as a secondary theme in literature, as they are certainly a part of the childhood memory of the Armenian writer. Interwoven with that life is yet the memory of the distant past. Ruben Hovsepian’s (b. 1939) *Levon Pap* (Grandpa

---

<sup>28</sup> **Aghasi Ayvazyan**, *Antun turke* (The homeless Turk), *Nor Dar*, no 2 (1999), p. 58-60.

<sup>29</sup> **Henrik Edoyan**, “Hey, Turkish Poets,” trans. Diana Der Hovanesian, *RAFT* 6 (1992), p. 11.

Levon) has gone through lots of hardship in those years. His family history is an evidence of the lifestyle prescribed by the regime. Levon Pap is a sad witness to the disrupted ties with the old and the traditional. He tries to salvage something from the past by adopting an orphan from Mush, a boy who faced death, endured hardship, famine and cold on the road of deportation. “The snow in the valley of Mush is red now,”<sup>30</sup> Levon Pap struggles to revive the discarded and despised culture of Cochineal; for him that red worm is the symbol of national values trampled underfoot.

Aghasi Ayvazyan writes about his contemporary life in Yerevan, but the effects of the Genocide are in the background. “On New Year’s day in 1892 we were 27 of us.” Kirakos remembers, even though he was not born yet. “On New Year’s day in 1916 we were three. He [Kirakos’s father] celebrated the New Year alone in 1920 in our home in Yerevan. He was almost dead when they became two again. . . The second was my mother, another starving refugee, who stood on the threshold of my refugee father’s home and said “Happy New Year.”<sup>31</sup>

Today in the relatively free atmosphere of independent Armenia, one can suggest that all the basic components of a modern national literature are in place. The atmosphere is ripe for the rebirth of one national literature: the language, the soil, the presence of a common history and common destiny for almost three million people living in their homeland, sharing the same national identity. The rupture of historical memory is mended. The Turkish-Armenian restrained relationship, coupled with Azerbaijani-Armenian tension—continued Azeri assaults, belligerent declarations, distortion of history, and intimidations on the backdrop of recent bloody incidents—are a part of everyday life in Armenia. The memorial complex of Tsitsernakabert and the majestic duo of Sis and Masis that hover above the Yerevan landscape are constant reminders of the historical injustice.

There certainly seems to be a renewed interest to rediscover the past and deal with it. On top of it all is the continuing denial of the truth of the Armenian Genocide that challenges the minds, the sanity of sensitive souls and demands response, literary response as a catharsis, as a protest, and as a sanctuary of historical memory. This is the thread, the invisible

<sup>30</sup> **Ruben Hovsepyan**, *Yes tser hishoghutiunn em* (I am your memory), collection of short stories and novellas, Yerevan: A Publication of the Armenian Writers’ Union, 2003, cited from *Vordan Karmir* (Cochineal Red) novella, p. 30.

<sup>31</sup> **Aghasi Ayvazyan**, *Entir Erker* (Selected works), Yerevan: “Nairi, 2001, from the story *Kirakos*, p. 9.

thread of historical memory which may grow thinner with time but will never break, that is if we in the Diaspora and in Armenia hold it between our fingers and walk in its path.

### **Ռուբինա Փիրումեան**

#### **Յեղասպանութեան յիշողութիւնը խորհրդահայ գրականութեան մէջ**

Հայաստանի խորհրդայնացումով պարտադրուած նոր արժէքներն ու նորմերը ենթադրում էին նոր կենսաձև, նոր աշխարհայեացք ու պատմական յիշողութեան, եղեռնի յիշողութեան խախտում: Գրականութիւնը և ընդհանրապէս մշակութային ստեղծագործութիւնները պիտի ծառայէին պոռլետար դասակարգին ու նրա մէջ սերմանէին սովետական ինքնութիւն և անսակարկ հաւատարմութիւն դէպի խորհրդային մեծ հայրենիքը: Հայոց գրականութիւնը պիտի զարգանար կտրուած իր արմատներից ու աւանդոյթներից: Զեկոյցի նեղ սահմաններում փորձ է կատարուած վերծանելու այդ տարիներին գրականութեան մէջ արտացոլք գտած բայց արգելուած մօտիկ անցեալի յուշերն ու ազդեցութիւնը և յետագայի ազգայնական զեղումների և նոյնիսկ պահանջատիրութեան արտայայտութիւնները՝ ի հեճուկս խորհրդային ճնշող քաղաքականութեան և գրաքննութեան: Անդրադարձ է կատարուած նաև 1988-ի երկրաշարժի և Ազրբէյջանում հայութեան ջարդ ու կոտորածների առթած գրական ազդումներում եղեռնի յիշողութեան առկայութեանը և թէ եղեռնի թեման ինչպիսի արտացոլք է գտնում այսօրուայ հայ-թրքական պրկուած յարաբերութիւնների միջավայրում:





## ՎԱՐԴԱՆ ՄԱՏԹԷՈՍԵԱՆ

### «ՀԱՅԿՈ» ԹԱԼԷԱԹԻ ԱՀԱԲԵԿՈՒՄԻՆ ՎԵՐՋԻՆ ԱՆԾԱՆՈՒ ՄԱՍՆԱԿԻՅՈՒ

1920-1922 թուականներուն Հ. Յ. Գաշնակցութեան կողմէ ձեռնարկուած «Նեմեսիս» գործողութեան կեդրոնական դրուագը՝ Թալէաթ փաշայի սպանութիւնը, համեմատաբար լայն անդրադարձի արժանացած է: Այսուհանդերձ, ան կը կարօտի լրացուցիչ հետազօտութեան, ինչպէս եւ ամբողջ գործողութիւնը ընդհանրապէս: Սոյն յօդուածը կը միտի լուսաբանել Սողոմոն Թեհլիրեանի գործակիցներէն Հայկոյի ինքնութիւնը:

Արդարեւ, շորս անձեր կեղծանունով ներկայացուած են Թեհլիրեանի յուշերուն մէջ՝ Հրափ, Յազօր, Վազա եւ Հայկօ: Անոնք ուղղակի կրակի գիծին վրայ եղած են. մինչ Հրափը «խլուրդ»ի դիրքը ստանձնած էր Պերլինի թրքական շրջանակներու մէջ, միւս երեքը Գեկտեմբեր 1920 - Մարտ 1921-ին Թալէաթը բացայայտող հետաքննութիւնը կատարած են Թեհլիրեանի հետ: Կեղծանունները որդեգրուած էին ապահովութեան նկատառումներով. Գործակիցները ողջ էին, կամ վրիժառուն այդպէս կը կարծէր, յուշերու գրառումի թուականին՝ 1944-էն առաջ: Արդարեւ, Յազօր մահացած է 1942-ին, Հայկօ՝ 1957-ին, Հրափ՝ 1960-ին, իսկ Վազա՝ 1980-ին:

Կինտի Վ. Աւագեան՝ ահաբեկումին առաջին անգլերէն պատումին հեղինակը (1965), որ հիմնուած է Թեհլիրեանի յուշերուն վրայ, որեւէ յայտնութիւն չէ կատարած, բայց Հայկոյի անունը սխալմամբ գրած է Hago<sup>1</sup>: Նոյն տարին, Արշաիր Շիրակեանի յուշերը բացայայտած էին սուրիական հորհրդարանի եւ Հ. Յ. Գաշնակցութեան Բիւրոյի երբեմնի անդամ Հրաչ Փափագեանի (1892-1960) եւ Հրափի նոյնութիւնը<sup>2</sup>: Շիրակեանի երկին անգլերէն թարգմանութենէն այս նոյնացումը<sup>3</sup> հաւանաբար ժազ Տըռոժիի անցած է, որ, սակայն, ենթադրութիւն չէ ըրած միւս կեղծանուններուն մասին եւ նոյնիսկ երկու հատը սխալ արտագրած է Vazan եւ Hago<sup>4</sup>: Առանց յիշելու Հայկոն, Հրաչ Տասնապետեան 1988-ին նշած է, որ Յազօրը եւ Վազան կը թուէին ըլլալ Յ. Զօրեանը եւ Վահան Զաքարեանը, աւելցնելով Շահան Նաթալիի, Հրաչ Փափագեանի եւ Կիպարիտ Նա-

<sup>1</sup> Lindy V. Avakian, *The Cross and the Crescent*, Los Angeles, 1965, էջ 121-124:

<sup>2</sup> Արշաիր Շիրակեան, *Կտակն էր նահատակներուն*, Պէյրութ, 1965, էջ 205:

<sup>3</sup> Arshavir Shiragian, *The Legacy: Memoirs of an Armenian Patriot*, translated by Sonia Shiragian, Boston, 1976, էջ 120-121:

<sup>4</sup> Jacques Derogy, *Operation Némésis*, Paris, 1986, էջ 133-144:

զարեանցի անունները որպէս ահաբեկումին մասնակիցներ<sup>5</sup>: Կլարա Թերզեան, բոլորովին անկախաբար, հիմնուելով Շահան Նաթալիի, Պետրոս Յովհաննիսեանի եւ Լուսիկ Մելիք-Օհանջանեանի բանաւոր վկայութիւններուն վրայ, 1989-ին հրապարակած է ստալինեան բռնաճշտումներու զոհ պատմաբան Յակոբ Զօրեանի (1894-1942) Թեհլիրեանի գործակից եղած ըլլալը<sup>6</sup>, իսկ երկու տարի ետք արձագանգած՝ Տասնապետեանի վերոյիշեալ նշումներուն<sup>7</sup>: Առանց տեսած ըլլալու Տասնապետեանի հատորը, էտուրրա Ալեքսանտր 1991-ին նոյնացուցած է Յազօրն ու Յ. Զօրեանը՝ հիմնուելով Արմին Վեկների 1927-ի հայաստանեան ուղեգրութեան վրայ, եւ ենթադրած, որ Հրափր կրնար նոյնանալ Հրաչ Փափազեանին, իսկ Վազան՝ Թեհլիրեանի դատաւարութեան թարգմանիչներէն Վահան Զաքարեանցի հետ: Ալեքսանտր յիշած է Հայկոն, պարզապէս հետեւելով Թեհլիրեանի պատումին, առանց որեւէ վարկած առաջարկելու<sup>8</sup>:

Ինչպէս կը տեսնենք, հազուադէպ յիշատակումներէ անդին, Հայկոյի կերպարը մնացած է ստուերի մէջ<sup>9</sup>, իսկ ինքնութեան հարցը՝ հետազօտողներու տեսադաշտէն դուրս:

Թեհլիրեան Պերլին հասած է Դեկտեմբեր 1920-ի սկիզբին: Քանի մը օրուան

<sup>5</sup> **Hratch Dasnabedian**, *History of the Armenian Revolutionary Federation Dashnaktsutium 1890/1924*, translated by Bryan Fleming and Vahe Habeshian, Milan, 1990, էջ 157 (հայերէն բնագիրը լոյս տեսած է 1988ին): Այս ենթադրութիւնը արդէն որպէս փաստուած իրողութիւն յիշուած է յետագայ այլ հրատարակութիւններու մէջ (հմմտ. *Յուշամատեան Հայ Յեղափոխական Դաշնակցութեան. Ալպոմ-Ատլաս 1914-1925*, Բ. հատոր, Լոս Անճելըս, 2001, էջ 214, **Ռոմիկ Յովնանեան**, «Նեմեսիսը» գործողութեան մէջ, Եր., 2013, էջ 33):

<sup>6</sup> **Կլարա Թերզեան**, «Հին ու նոր օրերի հետ», *Վերածնունտ Հայաստան*, 3, 1989, էջ 20-23:

<sup>7</sup> **Կլարա Թերզեան**, «Ովկե՞ր էին Թեհլիրեանի կողմին», *Ազատամարտ*, 19-26 Դեկտեմբեր 1991: Հմմտ. **Aram P. Aivazian**, *Armenia: Usurped by Genocide and Treachery*, Montreal, 1992, էջ 23: Զօրեանի մասին, տե՛ս նաեւ **Մերի Քեշիշեան**, «Նեմեսիսի զինուորը՝ Յակոբ Զօրեան», *Հայ գինուոր*, 23-29 Մայիս, 2013:

<sup>8</sup> **Edward Alexander**, *A Crime of Vengeance: An Armenian Struggle for Justice*, New York, 1991, p. 51-53: 2012ի իր մագիստրոսական աստիճանադիւն մէջ, Օսիկ Մոսէս հետեւած է Ալեքսանտրի նոյնացումներուն (վկայակոչելով նաեւ Տասնապետեանը), բայց սխալմամբ ըսած է, անտեսելով Հայկոն, թէ Թեհլիրեան յիշած է իր գործակիցներէն երեքը (**Osik Moses**, “The Assassination of Talaat Pascha in 1921 in Berlin a Case Study of Judicial Practices in the Weimar Republic”, M.A. thesis in History, California State University, Northridge, 2012, pp. 25-26):

<sup>9</sup> 2012-ին, «Նեմեսիս» գործողութեան 90-ամեակի պէտքերէն ոգեկոչումին, գլխաւոր բանախօսը՝ լիբանանեան Խորհրդարանի երեսփոխան Յակոբ Բագրատունի, նշած է, թէ Մեծ եղեռնի զոհ մայրերուն «գաւակներն էին՝ Հրաչ Փափազեան, Լիպարիտ Նազարեանց, Շահան Նաթալի, Վահան Զաքարեան, Մերհանօֆ, Յազօր, Յարութիւն Յարութիւնեան, Երուանդ Յնարեան եւ Արշակ Մուշեղեան, որոնք ծագեցին ու պատրաստեցին ոճրագործներուն անաբեկումը» («Նեմեսիս»-ի գործողութեան 90-ամեակին նուիրուած ձեռնարկին երեսփոխան Յակոբ Բագրատունիի արտասանած խօսքը», *Ազգակ*, 30 Մարտ 2012): Նկատելի է, որ Յակոբ Զօրեանը միայն յիշուած է իր կեղծանունով, իսկ «Հայկո»ն ընդհանրապէս բացակայ է երեսփոխան ամբողջական այս թուարկումէն:

հետաքննութենէ ետք, «ներս մտաւ Յազօրը երկու նոր ընկերների հետ: Դրանցից մէկը Վազան՝ միջինից քիչ բարձր, նիհարակազմ մի երիտասարդ էր, սեփսեւ մազերը խնամքով յետ սանտրած, խօսում էր ծանր, հանդարտ, առանց աւելորդաբանութիւնների, ժուժկալ նախադասութիւններով: Դէմքը խոհուն արտայայտութիւն էր, մանաւանդ խելօք աչքերը: Միւսը՝ Հայկոն ուսանող էր. ձուռածէ, համակրելի դէմքի փայլն էր սիրուն ժպիտը, զուսպ արտաքինի տակ ծածկուած էր պայծառ, մաքուր ու զարմանալիօրէն ընկերասէր հոգի: Երկուսն էլ իրազեկ էին խնդրին»<sup>10</sup>:

Երկու ամսուան հետաքննական տքնաջան աշխատանքը տակաւին չէր յաջողած Թալէաթի հետքը բացայայտել Պերլինի մէջ, երբ «նոր մարդ» մը կը յայտնուէր Փետրուար 1921-ի վերջերուն, որ, Թեհլիրեանի համոզումով, իր փնտռած թիրախը պէտք է ըլլար: Երկար վիճաբանութեան ընթացքին, Հայկօ առաջարկած է Հարթթենպէրկ փողոցի բնակիչներուն ինքնութիւնը պարզել՝ Թաղամասի գրանցման բաժնին դիմելով: Այդ առիթով, Վազա տուած է իր գործընկերոջ հակիրճ բնորոշումը. «Հայկոն թէեւ խառնուածքով բանաստեղծ է, բայց խօսում է գիտնականի պէս»<sup>11</sup>: Ինչպէս յայտնի է Թեհլիրեանի յուշերէն, Յազօրը, Վազան եւ Հայկոն շարունակած են իրենց գործակցութիւնը մինչեւ Թալէաթի աճաբեկումը՝ 15 Մարտ 1921-ին:

1919-1934-ին Աւետիք Իսահակեան եօթը նամակներ գրած է Վահան Զաքարեանին, որուն, ինչպէս եւ նամակներէն շորսին մէջ յիշուած Հայկին ինքնութիւնը անձանօթ մնացած է բանաստեղծին նամականիին հրատարակիչներուն: 1919-ի վերջերուն, «Հայկ»-ը պարտադրուած էր մեկնիլ Հանրապետութեան Պատուիրակութեան կեդրոնը՝ Փարիզ: ժընեւէն ուղղուած Նոյեմբեր 26, 1919-ի նամակին մէջ, Իսահակեանը նշած է «Բերլինում պարապ քաշ գալով, աննպատակ երեք ամիս, չյաջողած միսիոնովս, եւ Հայկի շուրջը կատարուած անսխորժ պատմութիւնով»<sup>12</sup>, եւ, առանց լուսաբանելու այս խորհրդաւոր տողը,

<sup>10</sup> Սողոմոն Թեհլիրեան, *Վերջիշումներ*, Գանիրէ, 1953, էջ 260-262:

<sup>11</sup> Տե՛ս նոյն տեղը, էջ 282-283:

<sup>12</sup> Յայտնի չէ, թէ Իսահակեան ի՞նչ առաւելութեամբ Պերլին գացած է: Սակայն, կրնայ կապ ունենալ նոյն նամակին մէջ յիշուած այն փաստին հետ, որ «Բերլինի գագանը, հրէշը մի քանի օրով եկած է եղել Զփցերիա. մինչեւ իմացանք, արդէն վերադարձել էր նորից Բերլին. (...) նոյն անունով էր եկել, ինչ որ ունէր Բերլին» (Գրականութեան եւ Արուեստի Թանգարան (ԳԱԹ), Աւետիք Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, թ. 225: Տե՛ս նաեւ Աւետիք Իսահակեան, *Երկերի ժողովածու*, հատոր 6, Եր., 1979, էջ 174-175): Հնարատը է, որ խօսքը Թալէաթի մասին է. Հոկտեմբեր 1919-ին կը տեղեկագրէր, թէ զփցերիական իշխանութիւնները մերժած էին Թալէաթի ու ճեմալի մուտքը՝ Լօզան երթալու նպատակով, մինչ ճախտ արդէն ազդարարուած էր Զփցերիան ձգելու մասին, իսկ Իսմայիլ Հազգը արդէն լքած էր երկիրը. մերժած էին. «Բոլոր այս անցանկալիները պիտի կեդրոնանան Գերմանիոյ մէջ, եւ պիտի բաւականանա դրամ եւ հրահանգներ դրկելով իրենց ներկայացուցիչներուն մեր երկրին մէջ» («Nos indésirables», *Gazette de Lausanne*, 7 octobre 1919):

աւելցուցած. «Գալով Հայկին, նա Փարիզում արդարացրել էր իրեն, եւ կարծեմ չի ուզում Բերլին դառնալ. լսեցի, որ պահանջում են, որ դր. Գրենֆիլդը փաստական մեղադրանքը ուղարկի Փարիզ»<sup>13</sup>:

Իսահակեանի յաջորդ՝ Դեկտեմբեր 30, 1919-ի նամակը, պարզած է իր անվստահութիւնը Հայկի նկատմամբ<sup>14</sup>, թէեւ մանրամասնութիւնները չէ լուսաբանած. «Ինչքան էլ որ այդտեղ փորձեր կատարեն Հայկին արդարացնելու կիանողովի գործին մէջ, ես համոզւած եմ նրա շանտաժի մէջ, եւ համոզմունքս չեմ կարող փոխել. ես ո՛չ տիկ. կիանողովի պէս շանսօնէտկայ եմ եղել Բագուի կաֆէ-շանտանում, եւ ոչ էլ Գրենֆիլդի պէս վախկոտ, զգոյշ, խորամանկ, կեղծաւոր»<sup>15</sup>:

Սակայն, Իսահակեանի կասկածները չեն հիմնաւորուած. Հայկը յաջողած է լուսաբանել հարցը եւ վերադառնալ Պերլին: Այլապէս, 1920-1921-ին ան «Նեմեսիս» գործողութեան մասնակից պիտի չդառնար՝ «Հայկօ» կեղծանունով: Հայաստանի առաջին Հանրապետութեան Պոստոնի արխիւը քննած հազուագիւտ գիտնականներէն մէկուն՝ Ռիչըրտ Յովհաննէսեանի շնորհիւ գիտենք, որ ՀՀ Պերլինի ներկայացուցիչ գոկտ. Զէյմա Գրինֆիլդն (1873-1939)<sup>16</sup> ու իր օգնականը՝ Հայկ Տէր-Օհանեան, 1919-ին աշխատած են հայ ռազմագերիներ յայտնաբերել եւ անոնցմէ հազարեակ մը Հայաստան վերադարձը ապահովել՝ գերմանական կառավարութեան ծախսով: Տէր-Օհանեանի դէմ եղած վերոյիշեալ մեղադրանքներուն չհիմնաւորուած բնոյթին որպէս լրացուցիչ փաստարկ պէտք է մատնանշել, որ, այլապէս, 1920-ին ան պիտի չդառնար Հանրապետութեան ներկայացուցչութեան մամլոյ գրասենեակի վարիչը, Զաքարեանի կողքին, որ տնտեսական խորհրդական էր<sup>17</sup>:

<sup>13</sup> ԳԱԹ, Ա. Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, ք. 225: Տե՛ս **Իսահակեան**, *Երկերի ժողովածու*, էջ 175:

<sup>14</sup> Ան մերժած է դրամ ուղարկել «մեր ծանօթ գործին» համար, «որովհետեւ Հայկի վրայ ո՛չ մի վստահութիւն չունեմ, իսկ դու մենակ չես կարող բան անել» (ԳԱԹ, Ա. Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, 224. տե՛ս նաեւ **Իսահակեան**, *Երկերի ժողովածու*, էջ 177):

<sup>15</sup> ԳԱԹ, Ա. Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, ք. 224 (տե՛ս նաեւ **Իսահակեան**, *Երկերի ժողովածու*, էջ 177): Տիկ. կիանողովը հաւանաբար կիմն էր Պաֆուի ֆարիտի մեծատուններէն Ստեփան կիանողովի՝ «ռուսական Ռոֆէֆելերը» (**John Reed**, *Ten Days that Shook the World*, New York, 1919, էջ 7), որ 1919-ին զօրավար Նիֆոլայ Եուտենիչի ստեղծած հակաբոլշեակեան կարճատեւ «Հիւսիսարեւմտեան Կառավարութեան» գլուխը կը գտնուէր (**Igor S. Zonn, Andrei Kostianoy, Aleksey Kosarev, and Michael Glantz**, *The Caspian Sea Encyclopedia*, New York and Heidelberg, 2010, էջ 272):

<sup>16</sup> Գրինֆիլդը՝ իրաւագիտութեան դոկտոր Թիւպինկէնի համալսարանէն (Գերմանիա), գերմանացի հօր եւ թաւրիզահայ մօր զաւակ էր: Անոր մասին, տե՛ս **Գրիգոր Եպո. Զիֆթեան**, «Քարեգործ Այգլի Գրինֆիլդի ծոռը ցանկանում է այցի գալ իր պապի շիրիմին՝ Մարալանի այգում», *Ալիք*, 4 Սեպտեմբեր 2014:

<sup>17</sup> **Richard G. Hovannisian**, *The Republic of Armenia*, vol. III: From London to Sèvres, February-August 1920, Berkeley-Los Angeles-London, 1996, էջ 386-387:

Մեր նոյնացումը կը հիմնաւորուի նաեւ այն իրողութեամբ, որ ցարդ վեր-  
ծանուած երեք կեղծանունները կազմուած են անուններու ու մականուններու  
սկզբնատառերու կցումով՝ Հրա-փ, Յա-գօր, Վա-զա: Տրամաբանական է, որ  
նոյն սկզբունքը պահպանուած ըլլայ «Հայկո»-յի պարագային, փոխանակ փա-  
ղաքական ձեւ մը (հմմտ. «Պերճօ», «Սերժօ») որդեգրուած ըլլալու: Ամենէն  
հաւանական տարբերակը Հայկ-օթ, իսկ ամենահաւանական թեկնածուն՝ Հ.  
Տէր-Օհանեանը:

Վահան Զաքարեան (Թաւրիզ, 1883 - Պերլին, 1980) ու Հայկ Տէր-Օհանեան  
ծնունդով պարսկահայ էին ու տարեկից, պարսկական յեղափոխութեան ժամա-  
նակակիցներ<sup>18</sup>, մօտաւորապէս միեւնոյն ատեն Իրանը ձգած եւ այնուհետեւ՝  
Պերլին եկած,<sup>19</sup> ուր կ'աշխատէին միեւնոյն վայրին մէջ: Այս բոլորը կ'ենթադրէ  
ո՛չ միայն կուսակցական բնոյթի, այլ նաեւ՝ անձնական ընկերական յարաբերու-  
թիւններ: Ահա թէ ինչու անոնք միասնաբար Թէհրանին ներկայացուած են  
Յակոբ Զօրեանի կողմէ:

Հայկ Տէր-Օհանեան ծնած է Ռաշտ, Պարսկաստան, 10 նոյեմբեր 1883-ին<sup>20</sup>:  
Հայրը՝ Աստուածատուր Տէր Յովհանեանց (աւելի ուշ՝ Ասատուր Տէր Օհանեան)  
բարեկեցիկ դիրք ունէր եւ տեղւոյն Ս. Մեսրոպ հայկական եկեղեցւոյ հոգաբար-  
ձուութեան երկարամեայ հաշուապահն էր: Եկեղեցւոյ շինութեան (շինուած  
1888-ին ու հրոյ ճարակ՝ 1920-ին) անհրաժեշտ գումարին մօտ տասը առ հա-  
րիւրը փոխ տուած էր, ու այդ գումարին կէսը նուիրած էր 1891-ին<sup>21</sup>: Ան իր  
զաւակը Պաքու ղրկած է՝ ռուսական գիմնազիայի մէջ ուսումը շարունակելու:

1902-ի վերջերուն կամ 1903-ի սկիզբին կայացած հայ աշակերտութեան  
համաժողովին խմբուած 30-40 պատուիրակները ընտրած են աշակերտական  
խորհուրդ մը, մեծաւ մասամբ՝ Դաշնակցութեան ազդեցութեան տակ, որուն  
անդամներէն մէկը Հ. Տէր-Օհանեանն էր: Կուսակցութեան կազմակերպած աշա-

<sup>18</sup> Զաֆարեանց Ատրպատականի կողմէ ներկայացուցիչ էր Հ. Յ. Դաշնակցութեան Գ. (1907)  
եւ Ե. Ընդհանուր ժողովներուն (1910) (Անդրէ Ամուրեան (խմբ.), Հ. Յ. Դաշնակցութիւն –  
Երբեմ – Պարսկական Սահմանադրութիւն, Ա. հատոր, Թեհրան, 1976, էջ 1 եւ 263):

<sup>19</sup> Զաֆարեան Գերմանա-Հայկական Ընկերութեան հիմնադիր անդամներէն մէկը եղած է  
Յունիս 1914-ին: Ա. Աշխարհամարտի սկիզբէն Պերլինի պարսկական հիւպատոսարանի  
պաշտօնէտայ էր (Թէհրան արգարահատոյցը, Պէյրութ, 1981, էջ 153):

<sup>20</sup> «Հոլովրախի», տե՛ս **Կարօ Գէորգեան**, *Ամէնուն տարեգիրքը*, Պէյրութ, 1959, էջ 590: Ըստ ու-  
րիշ մանախօսականի մը, ծնած է Թաւրիզ («Հայկ Օհանեան», *Յառաջ*, 6 նոյեմբեր 1957):  
Յիւրիսի համալսարանի տուեալներով, ծնած է Թաւրիզ, 6 Օգոստոս 1882-ին («Matrike-  
ledition der Universität Zürich, 1833-1924», [www.matrikel.uzh.ch/pages/753.htm](http://www.matrikel.uzh.ch/pages/753.htm), ըն-  
թերցուած 16 Հոկտեմբեր 2009-ին): Սակայն, Ատրպատականի հայոց թեմի առաջնորդա-  
րանը (Թաւրիզ) անոր ծննդեան արձանագրութիւն չունի (**Գրիգոր Եպս. Զիթֆելեան**, իմակ, 7  
Փետրուար 2014):

<sup>21</sup> **Ա. Մախապետեան**, «Հայերը Գիլանի մէջ եւ Ռաշտի հայոց եկեղեցին», *Հայրենիք*, Փետ-  
րուար, 1940, էջ 114-120:

կերտական խումբերուն մաս կը կազմէր նաեւ 15-16 տարեկան Սոֆիա Փիրբուդաղեանը<sup>22</sup>: Անոնք հանդիպած ու, հաւանաբար 1903-ին կամ 1904-ին, նշանուած են: Շրջանաւարտ ըլլալէ ետք, 1903-ի ամրան Տէր Օհանեան մեկնած է Եւրոպա ուսումը շարունակելու, նախ՝ Ֆրիպուրկի համալսարանը (Գերմանիա), ապա՝ Յիւրիխի համալսարանի (Զուիցերիա) փիլիսոփայութեան, պատմութեան եւ գրականութեան դպրոցը, զոր լքած է Յունիս 1905-ին<sup>23</sup>:

Մինչ այդ, Տէր Օհանեանի նշանածը հազիւ ազատած էր Փետրուար 1905-ի Պաքուի թաթարական շարդերէն<sup>24</sup>: Նոյն տարին, անոնք ամուսնացած են ու Ռաշտ փոխադրուած, բայց ամուսնութիւնը հազիւ քանի մը ամիս տեւած է: Բաժանումին ամենէն հաւանական պատճառը տողընդմէջ գրուած է Սոֆիայի կողմէ. նորապսակ ամուսինը՝ հակառակ զայն սիրելուն, լքած է՝ «Թուրքիոյ սահմանը» երթալու, որովհետեւ չբացայայտուած, «սրբազան առաքելութիւն մը» ունէր կատարելիք<sup>25</sup>: Արդարեւ, Հայկ Տէր Օհանեան Պարսկաստանէն դէպի Կովկաս գէնքերու գաղտնի փոխադրութեան ղեկավարներէն մէկը եղած է, 1906-1907-ի հայ-թաթարական կռիւներուն ընթացքին<sup>26</sup>:

Մինչ այդ, Սոֆիա Տէր Օհանեան վերադարձած էր Կովկաս եւ Օգոստոս 1906-ին ծնունդ տուած իրենց աղջկան՝ Նորային, Կիսլովոդսկի մէջ<sup>27</sup>: 1906-1908-ին ան խաղացած է Պաքուի հայ բեմին վրայ եւ ապա Մոսկուա մեկնած՝ թատրոն ուսանելու նպատակով, սակայն հոն գտած է իր բուն կոչումը՝ պարը: 1909ին դարձած է արեւելեան, գլխաւորաբար՝ պարսկական պարի մեկնաբան, եւ աւելի քան 40 տարի Արմէն Օհանեան բեմական անունով իր արուեստը տարած է Միջին Արեւելքէն մինչեւ Եւրոպա ու Հիւսիսային Ամերիկա՝ համբաւուոր անունը մը դառնալով 1910-1920-ական թուականներուն<sup>28</sup>:

Դաշնակցութեան Դ. Ընդհանուր ժողովին (Վիեննա, Փետրուար-Մայիս 1907), յաջորդած է «երիտասարդ դաշնակցականներ»-ուն անշատուը եւ ուսական Սոցիալ-Յեղափոխական կուսակցութեան հայկական ճիւղին հիմնումը Յունիս 1907-ին: Ըստ Պաքուի դաշնակցական ղեկավարներէն Աբրահամ Գիւլխանդանեանի, «անշատական» խումբին հետ թէժ բանավէճերուն Հայկ Տէր Օհանեանը աշխոյժ մասնակցութիւն ունեցած է<sup>29</sup>:

<sup>22</sup> Ա. Գիլխանդանեան, «Բագով դերը մեր ազատագրական շարժման մէջ», Հայրենիք, Յունիս, 1924, էջ 117, որ սխալմամբ գրած է «Շահրուպաղեան»:

<sup>23</sup> «Matrikeledition der Universität Zürich»:

<sup>24</sup> Տե՛ս Armen Ohanian, *The Dancer of Shamahka*, New York, 1923, էջ 82-83:

<sup>25</sup> Նոյն տեղը, էջ 125-130:

<sup>26</sup> Եղարդ Փափազեան, «Թժ. Հայկ Տէր Օհանեան մեռած», Յուսաբեր, 11 Նոյեմբեր, 1957:

<sup>27</sup> Carlos Antaramian Salas, *Del Ararat al Popocatepetl*, Mexico City, 2011, էջ 182:

<sup>28</sup> Իր մասին, տե՛ս Արծուի Բախչինեան եւ Վարդան Մաթթէոսեան, *Շամախեցի պարուհին. Արմէն Օհանեանի կեանքը եւ գործը*, Եր., 2007:

<sup>29</sup> Գիլխանդանեան, «Բագով դերը», էջ 117:

1905-1911-ի սահմանադրական շարժումին, Պարսկաստան ժամանած բազմազգ յեղափոխականներուն մաս կազմած էր պուլկարացի սոցիալ-դեմոկրատ Ֆէոդոր Պանովը որպէս Պետերբուրգի «Ռեչ» օրաթերթի թղթակից: Ան Յունիս-Դեկտեմբեր 1908-ին թղթակցութիւններ հրատարակած է (նաեւ՝ «Ռուսկոյէ Սլովո» օրաթերթին մէջ) խեղաթիւրելով պատկերը յօգուտ սեփական անձի փառաբանումին<sup>30</sup>: Գիւլիսանդանեանի հրահանգով, Տէր Օհանեան 1908-1911-ին Պարսկաստան վերադարձած է որպէս «Ռուսկոյէ Սլովո»-յի թղթակից՝ յեղափոխական շարժումին ղեկավարներէն եփրեմ խան Դաւթեանի գործունէութիւնը աւելի առարկայօրէն լուսաբանելու համար<sup>31</sup>: Յունուար 1909-ին արդէն արձանագրուած է Պարսկաստան ըլլալը, ուր եփրեմի գործակիցներէն մէկը դարձած էր<sup>32</sup>: Ըստ երեւոյթին, կուսակցութեան հիմնական նպատակը Պանովի (Դաշնակցութեան նախկին անդամ Ռաշիտ կեղծանունով, թերեւս 1899-1902-ի մակեդոնական ապստամբութեան ժամանակ) խնդրայարոյց քարոզչութեան հակազդել էր<sup>33</sup>: Պանով իր գործունէութիւնը շարունակած է մինչեւ 1909-ի գարունը<sup>34</sup>:

Տէր Օհանեան, որ նոյնպէս «Ռեչ»ի եւ յառաջդիմական «Ուտրօ Ռոսի»ի թղթակից էր<sup>35</sup>, Փետրուար 1911-ին եփրեմի հիւանդ կնոջ՝ Անահիտ Դաւթեանին ընկերացած է Գերմանիա, ապա վերադառնալով Պարսկաստան<sup>36</sup>: Զօրավիգ կանգնելով 1909-ին գահընկէց Մոհամէտ Ալի շահի հակայեղափոխական շարժումին, ռուսական կառավարութիւնը Դաշնակցութեան դէմ 1909-1912 շրջանի հալածանքը տարածած է Պարսկաստան: Ռաշտի ռուս հիւպատոսը Սեպտեմբեր 1911-ին ձերբակալած է Տէր Օհանեանը՝ ռուսական օրաթերթերուն տուած ճշգրիտ լրատուութեան պատճառով: Ութը օր ետք, սակայն, ան ազատ արձակուած է՝ կուսակցական պատկանելիութիւնը անապացոյց մնացած ըլլալով, ու որոշած՝ Երոպա մեկնիլ, երկրի անշնչելի դարձած միջնորդութիւն պատճառով<sup>37</sup>:

<sup>30</sup> Տե՛ս J. M. Hone and Page L. Dickinson, *Persia in Revolution with Notes of Travel in the Caucasus*, London-Dublin, 1910, էջ 124-125. Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1910, էջ 213-221. Mansour G. Bonakdarian, *Britain and the Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, Syracuse, 2006, էջ 186:

<sup>31</sup> Գիւլիսանդանեան, «Քաղաքի դերը», էջ 117:

<sup>32</sup> «Հոդվրաիւ», էջ 590. Ամուրեան, 2. 3. Դաշնակցութիւն, էջ 67:

<sup>33</sup> Գիւլիսանդանեան, «Քաղաքի դերը», էջ 117:

<sup>34</sup> Տե՛ս Browne, *The Persian Revolution*, էջ 221-228. Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism*, New York, 1996, էջ 241:

<sup>35</sup> Ամուրեան, 2. 3. Դաշնակցութիւն, էջ 269:

<sup>36</sup> Նոյն տեղը, էջ 479:

<sup>37</sup> «Վերջին տարւայ քաղաքաւարը եւ “Դաշնակցութեան” մասնակցութիւնը». - Դրօշակ, Յունուար 1912, էջ 28: Տե՛ս նաեւ Ամուրեան, 2. 3. Դաշնակցութիւն, էջ 117:



Եւրոպական անորոշ վայրէ մը (հաւանաբար՝ Գերմանիոյ մէջ), Տէր Օհանեան Եփրեմին գրած էիր կնոջ առողջական վիճակին մասին, աւելցնելով, որ ապահովութեան նկատառումներով ան նոր սկսած էր դուրս գալ իր թաքստոցէն: Անթուակիր նամակը պէտք է գրուած ըլլայ 5 Մայիս 1912-էն՝ Եփրեմի մահուան թուականէն առաջ<sup>38</sup>: Ապրիլ 1912-ին Տէր Օհանեան ուսումնառութեան վկայագիր կը ստանար Յիւրիխի համալսարանէն<sup>39</sup>: Կ'ենթադրենք, որ այս ժամանակ Պերլինի համալսարանի բժշկական ճիւղը մտած է:

1912-1919-ին որեւէ տեղեկութիւն չկայ Տէր Օհանեանի մասին, որ կը թուի հանրային գործունէութենէ հեռու մնացած ըլլալ: Այստեղ պէտք է ճշգրտել Ռիչըրտ Յովհաննէսեանի աշխատութեան այն տեղեկութիւնը, թէ 1917-1918-ին Թիֆլիսի եւ Պաքուի Հայ Ազգային Խորհուրդներու անդամ եղած է սոցիալ-յեղափոխականներու կողմէ<sup>40</sup>, իսկ Ապրիլ 1919-ին քաղաքական առաքելութեամբ Ղարաբաղ ղրկուած է Հայաստանի Հանրապետութեան կառավարութեան կողմէ<sup>41</sup>: Սակայն, պէտք է բացառել Հայկ Տէր Օհանեանի՝ կուսակցական «նոր» ինքնութեամբ ներկայութիւնը Կովկասի մէջ, ինչպէս եւ իրարու ժամանակակից համանուն անձերու գոյութիւնը: Արդարեւ, Սիմոն Վրացեան յիշած է Յ. Տէր Օհանեանը վերոյիշեալ Ազգ. Խորհուրդներու անդամներու ցանկին մէջ<sup>42</sup>, իսկ Աբրահամ Գիւլիանդանեան վկայած է, որ անջատական շարժումին, ապա՝ սոցիալ-յեղափոխականներու հայկական ճիւղի կարեւոր դէմքերէն մէկն էր իրաւաբան Յովհաննէս (Վանիա) Տէր Օհանեանը<sup>43</sup>:

Այնուհետեւ, Վ. Զաքարեանը Թեհլիրեանի դատաւարութեան մասնակցած է որպէս թարգմանիչ ու վկայ Յունիս 1921-ին եւ դեր ունեցած է դատաւարութեան սղագրուած տարբերակին առանձին գիրքով հրատարակութեան մէջ՝ նոյն տարուան ընթացքին<sup>44</sup>: Ըստ երեւոյթին, միաժամանակ Տէր Օհանեանը աւարտած է իր բժշկական ուսումը: 1919-ի նամակներէն բոլորովին տարբեր հնչերանգով, Յ. Նոյեմբեր 1921-ին Իսահակեան Վենետիկէն հարցուցած է Զաքարեանին. «Հայկը ի՞նչ է անում, քննութիւն տւեց, թէ՛ ոչ (...): Ու ապա յայտնած է. «Ձերմ բարեկներ Գրենֆիլդին, Լիբարիտին [SiC], Աշոտին, Հայկին եւ

<sup>38</sup> Ամուրեան, Հ. Յ. Գաշնակցութիւն, էջ 268-269:

<sup>39</sup> «Matrikeledition der Universität Zürich».

<sup>40</sup> Richard Hovannisian, *Armenia on the Road to Independence*, Los Angeles-Berkeley-London, 1967, էջ 90 (հմմտ. նաեւ Anahide Ter Minassian, *La République d'Arménie 1918-1920*, Bruxelles, 1989, էջ 34):

<sup>41</sup> Richard G. Hovannisian, *The Republic of Armenia*, vol. I, Los Angeles, Berkeley, and London: University of California Press, 1971, էջ 174:

<sup>42</sup> Տէս Սիմոն Վրացեան, Հայաստանի Հանրապետութիւն, Բ. տպագրութիւն, Պէրուք, 1958, էջ 47 եւ 157:

<sup>43</sup> Գիւլիանդանեան, «Բագուի դերը», էջ 116-117:

<sup>44</sup> Տէս Հ. Յ. Գ. Արտասահմանի Պատասխանատու Մարմնի նամակը Վահան Զաքարեանին, 30 Յունիս 1921 (Թեհլիրեան արդարահատոյցը, էջ 418):

բողորին»<sup>45</sup>: Սակայն, Տէր Օհանեանի բժշկական գործունէութեան մասին ոչինչ յայտնի է:

Հոկտեմբեր 1922-ին Տէր Օհանեանի կինը՝ Արմէն Օհանեան, վերստին ամուսնացած է մեքսիքացի դիւանագէտ, լրագրող ու գրագէտ Մասետոնիօ Կարզայի հետ<sup>46</sup>, հաւանաբար Համպուրկի մէջ, ինչ որ կը նշանակէ, թէ այս կամ այն կերպ, ան վերջապէս յաջողած էր ամուսնալուծման արտօնութիւն ստանալ Հայց. Եկեղեցիէն՝ երկար տարիներու բաժանումէ ետք:

Զօրեան, Զաքարեան եւ Տէր Օհանեան գործնապէս չեն մասնակցած «Նեմեսիս»-ի պերլինեան յաջորդ հանգրուանին՝ Արշաւիր Շիրակեանի եւ Արամ Երկանեանի արդարահատոյց գործունէութեան, թէեւ Յակոբ Զօրեան օժանդակած է Շիրակեանին՝ Պերլինէն մեկնելու<sup>47</sup>: 1920-1925-ին Պերլինի համալսարանը ուսանելէ եւ իր դոկտորական աւարտաճառը ներկայացնելէ ետք, Զօրեան Երեւանի համալսարանէն հրաւեր ստացած ու մեկնած է Խորհրդային Հայաստան, իսկ Վահան Զաքարեան ու Հայկ Տէր Օհանեան Գերմանիա մնացած են մինչեւ իրենց կեանքին վերջը:

1921-1931 տասնամեակին որեւէ տեղեկութիւն յայտնի չէ Տէր Օհանեանի մասին: Կ'ենթադրենք, որ դուստրը՝ Նորան, այս ժամանակաշրջանին պէտք է միացած ըլլար անոր: Արդարեւ, Իսահակեան, որ նախորդ տարին Հայաստանէն Փարիզ վերադարձած էր, 7 Հոկտեմբեր 1931-ին գրած է Զաքարեանին. «Գրում եմ իմանալու համար սիրելի Հայկի մասին, ի՞նչ է անում, տրամադրութիւն, առողջութիւն, վիճակ: Ինչպէ՞ս է նրա աղջկայ՝ Նորայի վիճակը, առողջութիւնը: Ի՞նչ է անում Գրենֆիլդը, վիճակը, եւ այլն: Շա՛տ կը խնդրեմ բարեւես Հայկին եւ Գրենֆիլդին»<sup>48</sup>: Վերջին նամակով՝ 6 Յունիս 1934-ին, դարձեալ կը ղրկէր «շա՛տ բարեւներ Հայկին»<sup>49</sup>: Տէր Օհանեանը, ըստ Կարօ Գէորգեանի տեղեկութեան, Իրան մեկնած էր 1930-ականներուն եւ վերադարձած Պերլին՝ 1935-ին<sup>50</sup>:

<sup>45</sup> ԳԱԹ, Աւետիք Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, ք. 227 (հմմտ. Իսահակեան, *Երկերի ժողովածու*, էջ 182):

<sup>46</sup> «Certificado de nacionalidad mexicana No. 899 expedido a favor de Armen S. P. de Garza,» Ministerio de Relaciones Exteriores, Mexico, Exp. VII/521.5/70535: Շնորհակալ եմ մեխիքահայ հետազօտող Գարլոս Անթառամեանին, որ մեր առամադրութեան տակ դրած է մեխիքական արխիւներու փաստաթուղթերը:

<sup>47</sup> Շիրակեան, *Կտակն էր նահատակներուն*, էջ 308-315, որ անունը յիշած է սուկ «Զօրեան» ձեռով, պէտք է ենթադրել՝ ապահովութեան նկատառումներով:

<sup>48</sup> ԳԱԹ, Ա. Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, ք. 228: Տե՛ս նաեւ Իսահակեան, *Երկերի ժողովածու*, էջ 287:

<sup>49</sup> ԳԱԹ, Ա. Իսահակեանի ֆոնտ, I բաժին, ք. 230: Տե՛ս նաեւ Իսահակեան, *Երկերի ժողովածու*, էջ 314:

<sup>50</sup> «Հոդվրաիք», էջ 590:

1934-ին Արմէն Օհանեանն ու իր ամուսինը հաստատուած են Մեքսիքօ, իսկ 1935-ին Նորա Տէր Օհանեան հետեւած է մօրը քայլերուն<sup>51</sup>։ Հոն ամուսնացած է ու մահացած՝ 1967-էն ետք<sup>52</sup>։ Ա. Օհանեան մահացած է 89 տարեկան հասակին՝ 1976-ին<sup>53</sup>։

Հայկ Տէր Օհանեան մասնակցած է Գերմանա-Հայկական Ընկերութեան վերջին ժողովին՝ Բ. Աշխարհամարտէն առաջ, 10 Հոկտեմբեր 1938-ին<sup>54</sup>, իսկ 1941-ին Հայտըլպերկ փոխադրուած է<sup>55</sup>։

Տէր Օհանեան տարիներով ուսումնասիրած է հայ ազատագրական շարժման ուսմաներէն Իսրայէլ Օրիի կեանքն ու գործունէութիւնը։ Յարգ յայտնի առաջին վկայութիւնը կու գայ Սիմոն Վրացեանէն, որ 8 Մարտ 1950-ին, ի պատասխան Կոստան Զարեանի դիմումին՝ նիւթերու մասին, Պոստոնէն գրած է. «Ձեմ իմանում յատկապէս ի՞նչն է հետաքրքրում քեզ, որ ըստ այնմ գրեմ։ Իսրայէլ Օրիով, տարիներից ի վեր, զբաղուած է Հայկ Օհանեանը (Բերլինից). ունի Օրիի մասին ամբողջ գրականութիւնը՝ նաեւ վաւերագրային նոր գիւտեր է արել։ Եթէ նրան գրես, վստահ եմ, որ ըստ ամենայնի կը գոհացնի քեզ»։ Ու անմիջապէս աւելցուցած է Տէր Օհանեանի (որ, ըստ երեւոյթին, այս շրջանին արդէն կրճատած էր «Տէր»-ը) Հայտըլպերկի հասցէն<sup>56</sup>։ Շաբաթ մը ետք Իսկիայէն (Իտալիա) գրած իր պատասխանին մէջ, Զարեան պարզած է, որ Վրացեանի Սեպտեմբեր-Հոկտեմբեր 1949-ի յօդուածները կարդալէ ետք «Հայրենիք» օրաթերթին մէջ, «մէջս նորից որդը սկսեց ուտել, թէ ի՞նչ լաւ կը լինէր մի մեծ վէպ գրել նրա մասին», եւ առ այդ գրած էր տարբեր անձերուն նիւթ ուղղելով։ Սակայն, այնուհետեւ իր ծրագրէն հրաժարած էր, մտածելով, թէ «դա ի՞նչ բախտ է. ոչ միայն գրականութիւնը հայ գրագէտին չի կերակրում, այլ դեռ պէտք է հարուստ լինել, որպէս զի հայ գրականութիւնով մարդ զբաղուի»<sup>57</sup>, թէեւ շարունակած է զայն հետապնդել քանի մը ամիս ետք<sup>58</sup>։ 1954-ին Փարիզի «Յառաջ»

<sup>51</sup> Archivo General de la Nación de México (AGN), Registro Nacional de Extranjeros (RNE), Sección "Persia", Box 1.

<sup>52</sup> Վերջին յայտնի փաստաթղթային փաթեթը Ապրիլ 1967-ին կը վերաբերի (Nora Ter-Ohanian, archivo de migración 4-355-1-1935-93652, Archivosdel Instituto Nacional de Migración, Ciudad de México):

<sup>53</sup> Բախտիար Յովակիմեան, «Օհանեան, Արմէն», Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հ. 12, եր., 1986, էջ 537:

<sup>54</sup> Friedrich Heyer, "Zur Wiederbegründung der Deutsch-Armenische Gessellschaft", *Kirche im Osten*, 21/22, 1978-79, p. 321.

<sup>55</sup> «Հոդվումի», էջ 590:

<sup>56</sup> Վարդան Մատթէոսեան, «Կոստան Զարեանի եւ Սիմոն Վրացեանի նամակագրութեան», Հայկագեան Հայագիտական Հանդէս, հատոր ԻԹ., 2009, էջ 318:

<sup>57</sup> Նոյն տեղը, էջ 319:

<sup>58</sup> Վարդան Մատթէոսեան, «Բեգլար Նաւասարդեանի եւ Կոստան Զարեանի նամակները», Բազմավէպ, 2007, էջ 366-368:

օրաթերթին մէջ լոյս տեսած թղթակցութիւն մը կը յայտնէր, թէ Տէր Օհանեան, հակառակ իր տարիքին, կը շարունակէր գործօն մնալ եւ մասամբ յաղթահարած էր նախորդ տարիներու տնտեսական դժուարութիւնները: Իսրայէլ Օրիի կողքին, ան կազմած էր հայ ժողովուրդի ու մշակոյթի մասին գերմանական տեղեկութիւններու եւ տեսակէտներու հաւաքածոյ մը՝ 3.000 մեքենագիր էջերով<sup>59</sup>:

Յետ երկարատեւ հիւանդութեան, Հայկ Տէր Օհանեան իր մահկանացուն կը կնքէր Հայտէլպէրկի մէջ, 27 Հոկտեմբեր 1957-ին, 73 տարեկանին: Թաղման ներկայ եղած են Շիութկարտէն եւ Հայտէլպէրկէն հայեր, նաեւ ուսանողներ եւ գերմանացի անձնաւորութիւններ<sup>60</sup>: Բնակարանը նոտարի կողմէ կնքուած էր եւ յայտնի չէ, թէ ի՞նչ եղած է իր գրադարանին եւ թուղթերուն ճակատագիրը, զորս ան փափաքած էր նուիրել Դաշնակցութեան թանգարանին Փարիզ<sup>61</sup>: Ֆինանսական վիճակը թոյլ չէր տուած հրատարակել գերմաներէն մենագրութիւնը Իսրայէլ Օրիի մասին, որուն ձեռագիրը, ըստ երեւոյթին, ուղարկուած է աղջկան՝ Մեքսիքո<sup>62</sup>:

Մահուան նախորդող տարիներուն՝ 1953-ին եւ 1956-ին, Թեհլիրեանի յուշերը երկու անգամ հրատարակուած էին: Այսպիսով, Թալէաթի ահաբեկումէն երեք տասնամեակ ետք, Հայկոյի անունը կը բացայայտուէր: Բայց բուն ինքնութեան բացայայտումը պիտի սպասէր մինչեւ այսօր:

Հ. Տէր Օհանեանի վերաբերող կցկտուր տեղեկութիւնները մէկտեղուած են շնորհիւ թերթերէ եւ գիրքերէ պեղուած պատահական գիւտերու: Պէտք է յուսալ, որ անոր կենսագրութիւնը ամբողջացնող նիւթեր յայտնաբերուին Հ. Յ. Դաշնակցութեան եւ Հայաստանի առաջին Հանրապետութեան Պոստոնի արխիւներուն մէջ, երբ բարեբաստիկ օր մը լիովին տրամադրելի ըլլան հետազօտողներու:

### Vardan Matteosean

#### “HAIKO”, The Last Unknown Participant of Talaat’s Liquidation

In his memoirs published in 1953, Soghomon Tehlirian disclosed the details of the assassination of Talaat Pasha, the mastermind of the Armenian genocide, which he had carried in March 1921. For security reasons, he introduced his immediate collaborators in Berlin with pseudonyms:

<sup>59</sup> Տոբ. Տ. Յրունեան, «Երկու կարեւոր աշխատանքներ», Յառաջ, 9 Յունուար, 1954:

<sup>60</sup> Փափազեան, «Բժ. Հայկ Տէր Օհանեան»:

<sup>61</sup> «Հայկ Օհանեան»: Ըստ Հ. Յ. Դաշնակցութեան քանգարանի պատասխանատու Անոյշ Ամսէանի հաղորդումին, այժմ Երեւան փոխադրուած քանգարանը Հ. Տէր Օհանեանի վերաբերող ոչինչ ունի:

<sup>62</sup> «Հողվրաիւ», էջ 590:

Hrap, Hazor, Vaza, Haiko. While the name of the first, Hrach Papazian (1892-1960), was already disclosed in Arshavir Shiragian's memoirs (1965), the actual identities of Hazor (Hakob Zorian, 1894-1942, a Soviet Armenian historian, victim of the Stalinist purges) and Vaza (Vahan Zakarian, 1883-1980, one of the translators during Tehlirian's trial) were revealed two decades later. However, Haiko's name has been ignored by most researchers and there has been no attempt to identify him.

The article introduces evidence to solve this minor enigma and identifies Haiko as Haik Ter Ohanian (1883-1957), an A.R.F. member and political activist who was a medical student and a staff member of the diplomatic representation of the Republic of Armenia in Berlin at the time of Talaat's liquidation. On the basis of available information collected from the periodical press, letters, and secondary literature, the article outlines Ter Ohanian's life and activities from Iran to the Caucasus to Germany.

**ALDO FERRARI**

**PAVEL FLORENSKIJ AND THE ARMENIAN DESTINY**

**Introduction**

Pavel Florenskij continues to grow in front of our eyes and now appears as a true giant of the culture of the twentieth century, not merely Russian culture. His many-sided greatness as a theologian and scientist, his human and spiritual coherence, his tragic fate as a victim of Communism are now largely recognized and studied (Hagemeister, Kauchtschischwili, 1995; Lingua 1999; Haney 2001; Franz, Hagemeister, Haney 2001; Valentini 2004; Pyman 2010; Beati 2012; Antipenko, 2012; Valentini 2012; Trubačev 2012). This article aims to study his partial Armenian origin, an aspect that has been hitherto rarely considered, and which appears, however, of considerable interest to understand some important aspects of his intellectual training in the wider context of Armenian-Russian cultural relations (Ferrari 2000; 2005).

**A Caucasian youth**

Florenskij's youth was closely linked to the southern Caucasus region, that should be called Subcaucasia<sup>1</sup>, but that will here be called Transcaucasia (*Zakavkaz 'e*), according to the Imperial Russian point of view. The region was annexed by Russia between 1801 and 1829, following a series of successful wars against the Ottoman and Persian empires. Compared to the northern Caucasus, where resistance by Muslim mountain dwellers was fierce, Transcaucasia had a less dramatic assimilation in the Russian Empire and experienced a moderate internal economic and cultural development (Ferrari 2007: 69-82). The familiar origin of the young Florenskij may in fact be viewed also in this light, as a particularly interesting example of the multicultural and multiethnic nature of the Russian Empire that is now finally being investigated in all its magnitude and complexity (Kappeler 2006). Florenskij's mother was Armenian, as we will see, but also his father – Aleksandr Ivanovič,

---

<sup>1</sup> This term has been used in recent years especially in order to highlight the age-old historical and cultural affinity between the southern Caucasus and the territories of Anatolia and Iran (**Zekiyan** 1996: 433-434).

whose family hailed from the region of Kostroma – was born in the Caucasus, in Vladikavkaz, the starting point of the famous Georgian Military Highway, that linked the two sides of the Caucasus and that during the nineteenth century represented an important topic in Russian literature and art, from *A journey to Arzrum* by Puškin<sup>2</sup> and *A hero of our time* by Lermontov to the landscapes by Ajvazovskij and Kuindži. After having studied in Tiflis (Tbilisi), Aleksandr Florenskij graduated in engineering in Petersburg and used to work on the construction of the Transcaucasian railway that represented an important factor of the economic development of the region. It was for this reason that Pavel Florenskij was born on 9 (21) January 1882 near Evlach, within the borders of present-day Azerbaijan. This is how Florenskij later described his birthplace in his autobiography «*Detjam moim. Vospominanija prošlych let*» written between 1916 and 1924<sup>3</sup>:

«In 1880 our family moved to the steppes across the Caucasus. We chose the small town of Evlach, in the governorate of Elizavetpol', district of Dževanšar, for our residence [...] it was open steppe country, one of the largest hideouts for bandits across the Caucasus, in the midst of Tartar villages and along the muddy banks of the river Kura» (Florenskij 2003: 60-61).

The Florenskij family, however, soon moved to Tiflis where Pavel completed his primary education and attended high school until 1900 when he enrolled in the University of Moscow. Georgia is therefore very important in the first part of the life of Florenskij, who often speaks about it in his memoirs, starting from the ancient times of this land, so closely linked to Greek mythology:

«I already knew of the expedition of the Argonauts at the mouth of the Phasis, in Colchis, in search of the Golden Fleece. I had learnt that those “mythical places” were precisely those where we lived and that, consequently, the myth was as real as me and our Colchis. The Phasis is today's Rion, and I knew that in the gorge of the Rion there was the rock on which Prometheus had been crucified» (Florenskij 2003: 137)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> I would like to point out to a recent Italian translation of this work (Puškin 2013).

<sup>3</sup> It is no coincidence that this text was translated with the title *Souvenirs d'une enfance au Caucase, L'age d'homme*, Paris 2007.

<sup>4</sup> On the relationship between the Caucasus and Prometheus – which has an interesting local counterpart in the figure of Amirani – see the studies by Čikovani 1966 and Charachidze 1986.

But what attracted the young Florenskij was not only the relationship between Georgia and classical antiquity. Also the Christian art of this land attracted him immensely and influenced deeply his spiritual formation. The ruins of the imposing cathedral of Bagrati, in Kutaisi, inspired him these significant words:

«I experienced a shared feeling with my inner life when, alone, and not without fear, entered in the imposing remains of this very big church with its collapsed vaults [...] Those stones were alive and continued to be alive, and I could not but feel the spiritual forces that lingered there and that on their own would say, in mockery of physics, much more than could be said with philosophical and theological ponderings» (Florenskij 2003: 289).

However, he was also attracted by the vibrancy and the complexity of Georgian anthropology. On the city of Batumi, on the Black Sea, where his family lived for a sufficiently long time, he wrote:

«In Batumi there were people coming from the most varied ethnic groups: Greeks, Turks, Armenians, Georgians, French, English, Belgians, Germans and Italians..... There was everything, everyone with his typical clothes» (Florenskij 2003: 89).

With a certain element of exaggeration someone spoke about Georgia as “the spiritual homeland of Florenskij” (Kautchischvili 2003: 339). Surely, however, the youth in the Caucasus left a remarkable influence on him, as can be seen from these autobiographical writings. Still in 1934, at the time of his deportation to the remote town of Skovorodino in Siberia, the Caucasus came back to his memory:

«There, besides people from Moscow, I met several people from the Caucasus and remembered with them those places that I know so well. With someone who was half Georgian, I tried to refresh what I once learned of the Georgian language and that I have now completely forgotten» (Florenskij 2013: 102).

### **Florenskij and the Armenian nobility**

If present-day Azerbaijan and, especially, Georgia are widely present in the autobiographical writings of Florenskij, the same cannot instead be said with regard to Armenia, even though his mother belonged to an important Armenian family, the Saparov. He was fully aware of this origin and devoted a meticulous research to his family which must, however, be ascribed to a more general and strong interest in genealogy.



As a matter of fact, several scholars refer to a real “philosophy of genealogy” in the works of Pavel Florenskij (Trubačev 2012: 17-36).

In a course read in 1916-1917 at the Theological Academy of Moscow and entitled “On historical knowledge”, he defined genealogy as a discipline based on the study:

«... of genealogy as a whole, in other words as an original individuality, whose features penetrate all its representatives and which possesses a meaning, a specific purpose of the elements that constitute it» (Florenskij 1999: 47).

The genealogical research by Florenskij includes both the paternal Russian branch of the family as well as the mother’s Armenian ancestors. The main source of information on this latter aspect was his brother Aleksandr, who was very keen on the history and the culture of the Caucasus, but he received supplementary documentation by other members of his family (Florenskij 2012: 129). This fragmentary and sometimes inaccurate information did not make Florenskij a specialist in the history and genealogy of the Armenian nobility, but what he wrote about it deserves to be read very carefully.

It should be underlined that Florenskij’s interest in his Armenian origin seems to have arisen at the time of the outbreak of the First World War and the genocide of 1915<sup>5</sup>. This was a tragic moment when many representatives of Russian culture turned their attention towards Armenia and the fate of its people. Within a few years there were several important initiatives, ranging from the anthology edited by Maksim Gor’kij (*Sbornik Armjanskoj literatury*, Petersburg 1915-1916) to the famous anthology by Valerij Brjusov (*Poezija Armenii s drevnejšich vreměn do našich dneĵ*, Moscow 1916), in which F. Sologub, K. Bal’mont, Vja. Ivanov, Ju. Baltrušajitis, V. Chodasevič, A. Blok and I. Bunin also participated. Furthermore, in 1916 Brjusov wrote a brief but significant history of the Armenian people, *Letopis’ istoričeskich sudeb armjanskogo naroda*, which was published in Moscow only in 1918 due to difficulties caused by war<sup>6</sup>. The weekly “Armjanskij Vestnik” issued in Moscow from January 1916 to March 1918 is also worthy of being remembered,

---

<sup>5</sup> On Russia’s important political role during these years with regard to the Armenians see Ferrari 2000: 308-311.

<sup>6</sup> There is an Italian translation of this work: *Annali del popolo armeno*, by A. Ferrari, Milan 1993.

marking perhaps the highest point in cultural and political collaboration of the time between Armenia and Russia.

The *Observations on my mother's ancestry (Zametki o rode moej materi)*, written in 1916 (Florenskij 1992: 373-407), can therefore be inserted in this particular historical and cultural context.

«My mother, Ol'ga Pavlovna Saparova – who received the name of Salomeja at her baptism (Salomé in the Armenian language) – was of Armenian-Gregorian origin [...].

The Saparov family left the Karabakh region in the 16th century due to the plague that swept the area and settled with their farmers in the village of Bolnis, in the governorate of Tiflis ... At that time their surname was still Melik-Begljarov. When the plague ceased, almost the whole Melik-Begljarov family went back to Karabakh. A group, in particular three brothers, remained in the village of Bolnis. From the nicknames of the three brothers derived the surnames of the three families that were inter-related: Saparov, Paatov and Šaverdov.

In particular the surname Saparov is derived from the Georgian word *sapari* which means shield, a nickname that this group of the Melik-Begljarov obtained for some military service or other rendered to the kingdom of Georgia.

[...]

In fact the Armenians of the Karabakh region are not Armenians, but belong to a people, the Udis, perhaps akin to the Lesghians. Formerly called Albanians, the Armenians called them Akhavane [sic].

Initially they lived around Lake Gokča; later, – attacked from the south – they moved in the Karabakh region together with their little princes, who had the name of Begljarov, from the name of their legendary ancestor Begljar. But even in the Karabakh they lived in isolation, without mixing with the surrounding population.

The Armenians of Karabakh have retained their distinctive dialect and their traditions.

The Begljarov received the title of melik by the Turkish government» (Florenskij 1992: 373, 376).

Much of this information is in fact wrong or inaccurate. The plague that resulted in the temporary departure of the *melik* (Arm. *melik*)<sup>7</sup> of

---

<sup>7</sup> In peripheral north-eastern regions of the old Armenia, some families of the ancient Armenian nobility who had survived foreign invasions gradually managed to consolidate themselves. The leaders of these small semi-independent principalities – the so-called *melik*' – had a very important role in defending tenaciously the Armenian

Karabakh (Arm. Լարաբաժ, formerly Arc‘ax) in fact broke out at the end of the 18<sup>th</sup> century, while the Begjarov (Arm. Beglarian) received the title of *melik*‘ by the Persian government and not by the Turkish one. The words of Florenskij regarding the Albanians of the Caucasus<sup>8</sup> and the Udis<sup>9</sup> seem even more problematic. Florenskij’s statement that the inhabitants of Karabakh are Udis and not Armenians reflects in fact only a very poor understanding of their complex ethnic identity. All this confirms the limited competence that Florenskij had in the history and the culture of Armenia, including the Karabakh region. In particular, it does not seem that he was aware of the important work devoted by the Armenian writer Raffi (Yakob Melik‘-Yakobean, 1835-1888) to the nobility of Karabakh<sup>10</sup>.

Even in one of his famous letters to his children, Florenskij goes back to the “Albanian” origin of his maternal family and to its “extraordinary character”.

«The Saparov family was among a few Armenian families who belonged to the heterogeneous and ethnically poorly amalgamated people who originally inhabited Armenia, to that branch that the Armenians themselves call “Albanians”.

[...]

Some tribes with these ancestries, some of whom established in Georgia and descended from the dominant families in those areas, used

---

character of their territories. The same term sometimes also referred to leaders of the Armenian communities in cities such as Tiflis or Erevan. In the extensive bibliography on the *melik*‘ see especially studies by **R. H. Hewsen** (1972; 1973-74; 1975-76; 1980; 1981-1982), **A. Lulyan** (2001), **A. Malalyan** (2007) and **A. Ferrari** (2011).

<sup>8</sup> On the Albanians, a Caucasian population that lived roughly in the territory of present-day Azerbaijan and whose descendants who became Turks and Muslims form the core of today’s Azeri population, refer especially to **M. Bais**, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*, Milan 2001. For the historiographical dispute between Armenians and Azeris the Albanians of the Caucasus were at the centre of a heated - that has obvious political fallout – see **Shnirelman** 2001: 149-186.

<sup>9</sup> With regard to this population, which is still present today in some villages in Azerbaijan, refer especially to **Schulze** 1982.

<sup>10</sup> *Xamsayi melik‘ut‘iwnnerə. 1600-1827. Niwt‘er hayoc‘ nor patmut‘ean hamar*, T‘iflis; also **idem**, *Erkeri žofovacu*, IX, Erevan, 1987, pps. 417-625; there is also a Russian translation of these texts (*Melikstva Chamsy*, Erevan, 1991), an Italian translation (*I melik‘ del Լարաբաժ (1600-1827). Materiali per la storia moderna degli Armeni*, translation and introduction by **A. Ferrari**, Milan 2008) and an English translation (*The Five Melikdoms of Karabagh*, London 2010)..

to remember and even now remember their past as something special. Although in most cases it would be difficult for them to transmit this memory, they still have a sense of superiority. They are families of great beauty and in this respect the Saparov enjoyed an excellent reputation. [...] Compared to others, the Saparov were particularly well-educated and rich» (Florenskij 2003: 175).

Florenskij outlines here some social and cultural characteristics of one of the most important families of Tiflis that during the 19th century was a small cosmopolitan metropolis where the Armenian component was of fundamental importance<sup>11</sup>. At the time of the Russian conquest, the Armenians represented three-fourths of the population of Tiflis (Čchetija 1942: 145; Suny 1986: 251) and to a large extent they controlled economic, social and political life of the city (Čchetija, 1942: 313-317; Karapetyan 2003: 27-29). Tiflis, moreover, was throughout the whole Tsarist era the main cultural centre of the Armenians of the Caucasus, while Yerevan was at that time a town of little importance (Ferrari 2000: 143-144). The Armenian element in Tiflis had a predominantly middle-class character, but one should not forget the presence of several noble families, in some cases having a princely status, such the Behbut'ean/Bebutov, the T'umanean/Tumanov and the Arlut'ean/Argutinskij (Ferrari 2011: 84-90). The Saparov belonged to the aristocratic Armenian elite in Tiflis and were related to one of the families of the *melik*» of Karabakh:

«In the group of these few families related to each other and connected in various ways, there was also the Melik-Begljarov family that was very close to the Saparov family thanks to my eldest aunt, Elizaveta Pavlovna, and to a number of marriages. The Melik-Begljarov possessed one *melikdom* out of five, which subsequently collapsed after the

---

<sup>11</sup> The Armenian presence in Georgia dates back at least to the 11th century, an era that saw the dissolution of national kingdoms under the blows of the Byzantines and the Seljuks. As a result many Armenians migrated to the safer realm of Georgia that was moving towards its greatest expansion. Some joined the Georgian aristocracy while others dedicated themselves to trade and to crafts, becoming the most numerous and active element of the cities of the kingdom. Throughout all this long period the relationship between Armenians and Georgians was based on a fruitful economic and social complementarity, without showing yet any signs of the conflict that would subsequently develop between the two communities, especially after the spread of modern nationalism during the second half of the 19<sup>th</sup> century. On the Armenians in Tiflis/Tbilisi see Čchetija 1942; Zekiyan 1985; Suny 1986; Ančabadze, Volkova 1990; Mamulov 1995; Ferrari 2000; Karapetyan 2003.

abolition of the right of primogeniture, and were real and veritable melik, in other words small princes.

Among the richest men in the Caucasus, there was my grandfather Pavel Gerasimovič Saparov, a dandy who liked beautiful things and was certainly not against cultures different from the Armenian patriarchal system.

In his house Oriental customs were combined with sympathy for the government system in Russia and European luxury. In his house there were all sorts of food and objects from Persia and from other Oriental countries; through various alliances relations were maintained even with India where one of the branches of the family had moved. Caravans of camels laden with oriental delicacies often stopped in grandfather's large courtyard. The house was a triumph of silks, carpets and precious objects and the way of life was half Oriental. At the same time, however, grandfather and his brothers had relations with France and from this country they received items of luxury and comfort. In the house there were many foreign objects, a rare thing in Tiflis. [...] This is not the place to describe the house of the Saparov family; what I would like to emphasize is their relationship with Europe.

[..]

One should not think, however, that the Saparov family only sourced from the West its comforts and luxury. Their house offered asylum to many foreigners who happened to be in the Caucasus [...]. Their frequent guest was the academic Abich, the first person to study the geology of the Caucasus

[...].

Besides the Russian language, French was common: the one and the other were at that time a sign of erudition in the Caucasus. Saparov was a friend of many Russians, representatives of civil and military power, whom he welcomed in his house.

One of the most frequent guests was the famous General Komarov, who later married a relative of my mother, Nina Šadinova, and from this marriage the writer Ol'ga Forš was born» (Florenskij 2003: 176-177).

### **A nationalist Church?**

In addition to the interest of this description of a family belonging to the social and cultural elite of 19th century Tiflis, Florenskij's notes about his Armenian origin from his mother's side are all the more significant also to understand the complex process of his "conversion".

The young Florenskij grew up away from any religious faith as a result of an explicit decision by his parents. This decision was to a large extent motivated by their different ethnic and cultural origin:

«My father did not show that he belonged to the Orthodox Church because he feared that he would make my mother remember [...] that he was Orthodox; in the same way my mother showed the same courtesy towards him and behaved in a similar manner with regard to the Armenian-Gregorian Church» (Florenskij 2003: 173)<sup>12</sup>.

As a direct consequence of these mutual delicate feelings Pavel Florenskij spent his youth in an atmosphere that was not only nondenominational, but also totally removed from any religious element, something that is all the more surprising in Transcaucasia, a microcosm in which Christianity – represented especially by the Orthodox Church but also by the Armenian Apostolic Church, by Catholic and Protestant communities – lived side by side with Islam and Judaism in a highly vital and visible manner.

It should also be recalled that Florenskij's mother marriage had not at all been appreciated by her Armenian family and this created hardships that proved insurmountable and had far-reaching consequences:

«... even in a family such as the Saporov, anything but conservative in a religious sense as much as in an ethnic and cultural sense, the marriage of the daughter, the favourite one among other things, with a Russian man without a position and without patrimony, was hardly acceptable.

[...]

On the death of her grandfather, [...], she followed her decision, holding the view that in this way she had broken her ties with her father and that she had not been forgiven; therefore, for being excessively scrupulous, she also considered herself left out from her own people.

[...]

I do not mean to judge the merits of the grounds for this estrangement, but it was in any case my mother who pushed away the others, and not the other way round. With these preconditions it was surely a morbid irritation that she considered herself without a family especially when all her sisters loved her, almost worshipped her, and

---

<sup>12</sup> On the Armenian Apostolic Church – also called Gregorian, by Saint Gregory the Illuminator, who converted Armenia to Christianity in the first years of the 4<sup>th</sup> century – see in particular the studies of **Vaccaro**, **Zekiyan** (by) 2010 and **Pane** 2011.

were extremely friendly with my father. But my mother's wound grew even deeper. Even if her own family had disowned her, this should not have led, however, to a rift with her own people and much less with her Church. Perhaps neither one nor the other bond were so strong for my mother, but at any rate in her reluctance to utter even one single word in Armenian or to speak and read about Armenia and the Armenians, as well as just to go out of curiosity – or to take us – to an Armenian church, I always sensed something deeper than just a mere estrangement or a lack of interest. My mother feared anything that was linked to Armenia and as a result, by irradiation, this fear spread firstly to the Caucasus and secondly to the nation and the state, after which it spread even to religion and to the family» (Florenskij 2003: 178-181).

Florenskij therefore explains very clearly his real aloofness from the Armenian cultural and spiritual world with the particular and painful personal condition of his mother. This prevented him from developing one of the most remarkable features of the Armenian people, namely the ability to create a “multicultural identity”, which denotes precisely a situation based on the coexistence of multiple cultures in the same person. This situation was not widespread in modern Europe, especially in Western Europe, characterized by a secular trend towards political, social and cultural homogenization on which throughout the centuries national states have been built, but it was very common in the imperial systems of Eastern Europe and the Near East. The existence of “multicultural identities” is especially characteristic of non-dominant communities and in particular of those who, like the Armenians, for the most varied historical reasons find themselves in a “border” position or in a state of “diaspora” (Zekiyan 2000a: 164-173). Florenskij, therefore, in the philosophical and theological context did not become something similar to what Ivan Ajvazovskij (Yovhannēs Ajvazean, 1817-1900) was in the artistic field, namely a person where the Armenian and the Russian identities coexisted fully and creatively (Sargsjan 2010; Ferrari, in press).

The analysis of the Russian thinker continues as he faces in a very explicit manner some important themes of the Armenian culture, particularly in the religious sphere:

«For the Armenians, the first people to have embraced Christianity, this lost its fermenting power and ever ready to die for their allegiance to Christianity [...] the Armenians are no more interested in their religion, as generally happens with everything that becomes a habit» (Florenskij 2003: 178).

Clearly one can wonder if this statement by Florenskij corresponded to the truth and also the extent to which he had sufficient knowledge of the Armenian situation and particularly of the Apostolic Church to affirm such a radically negative argument<sup>13</sup>. In any case what is of interest here is not so much the spiritual situation of the Armenian Church or the religious vibrancy of the Armenians at that time but the perception that Florenskij had about these issues.

Of particular interest is another statement by Florenskij that somehow helps to explain why his rediscovery of religious life took place for him within the Russian Orthodox Church rather than within the Armenian Apostolic Church:

«The Armenian Church is manifestly nationalist and is considered as such by the Armenians; I have never heard of anyone who was converted to the Armenian Church, the Armenian clergy does not know the meaning of proselytism and so the wish of a member of another Church to unite with the Armenian Church would be regarded as an extravagance» (Florenskij 2003: 182).

Indeed Florenskij underestimated the fact that the ecclesiastic belonging was a key element in the identity of the Eastern Christians, and particularly of the Armenians, who thanks to this membership have been able to survive up to the present day in political and socio-cultural contexts that were often very difficult and even tragic. As a matter of fact this “national” significance of the Eastern Churches made it even possible to speak of a specific “theology of ethnos” (Zekiyan 2000b). Anyway, at least in the case of the Armenian Church such a “national” character did not prejudice the opening to the universal dimension of Christianity (Zekiyan 1995).

---

<sup>13</sup> The Armenian Church, independent from the Russian Church, older and more widely spread even outside the Tsarist borders, developed throughout this period in a completely autonomous way. While the interaction between the secular cultures of Russia and Armenia was very strong, the same did not happen in the religious sphere. In this context the Russian influence was limited to diffusion of some icons, previously missing in Armenian churches, while neither liturgy nor theology were in any way influenced. Broadly speaking, the same may be said of religious thought. Russian and Armenian churches were in fact two parallel worlds, almost impervious to one another and from this point of view the intellectual development of Pavel Florenskij, although partly resulting from his own particular familiar environment, may be considered as a significant, even symbolic, example of this situation (Ferrari, 2009).



### **The Armenian destiny: merging with other people**

The most significant words written by Florenskij about the Armenians concern the general and final meaning of their historical and cultural destiny. Again speaking of the relationship between his parents, Florenskij refers to the

«... Armenians' tenacity in maintaining their own national character, a strength that is generally appropriate, because otherwise this ancient and cultured people – who had the misfortune to settle between the millstones of world history and that in the several millennia of its existence was continuously beaten and gradually scattered – would long ago have finished among the ranks of extinct populations. It is the history of their own land that proved fatal to the Armenians because who can live peacefully in the line of fire between two trenches on the long strategic road of world history? All the cultural values of Armenia, created in such a talented manner, were a vain attempt to squeeze into a rushing stream that inexorably dragged them away. There has not been one single nation that throughout its existence spent so much energy on its culture as the Armenian people did and which had such poor results. At the end, however, even its extraordinary dynamism faded and one of the most ancient nations in the world had to renounce to have a state and even to its own culture. The Armenians have to look after a much more modest goal: that of ensuring the survival of the little that remained. In fact everything suggests the imminent disappearance of these people. The so-called Armenian conservative spirit is the survival instinct of a nation, an instinct that has no hope, because history cannot save that which no longer has the strength and the will to manifest itself.

[...] It is my strong belief that this nation lies in a historical cul de sac and that, as its own cultural purpose, it should set out to merge with other people, bringing them the ferment of an old blood that is no longer productive» (Florenskij 2003: 174-175).

On one hand, therefore, Florenskij acknowledges with admiration the antiquity and the value of the Armenian culture and on the other hand seems inclined to consider the creative vitality of this nation as being substantially extinguished because of its highly exposed permanence on the “great strategic road of world history”. These words, equally remarkable and controversial, can be found in a letter written in a particularly delicate moment of the long history of Armenia: the great movement of social and cultural modernization that characterized the 19th century and the early years of the 20th century (Zekiyan 1997), leaving a

glimpse of remarkable though uncertain prospects even of political developments, had been swept away. The tragedy of the genocide of 1915 put a violent end to the three-thousand year old presence of the Armenians in most of their historic territories (Ternon 2002; Dadrian 2004; Akçam 2004; Flores 2006; Bloxham 2005; Kévorkian 2009). The survivors of this tragedy dispersed in a painful diaspora in four corners of the world (especially France and the United States but also Canada, Greece, Argentina, Australia and so on). It is in this context that Florenskij's statements on the "imminent disappearance of these people" and the "merger with other peoples" should be viewed.

He obviously underestimated the persistency of the Armenians who showed themselves able to survive even a tragedy on the scale of the genocide. Indeed Armenian survived both in a diaspora that became progressively stronger economically as much as culturally and within that republic which – at first independent (1928-1920), then Soviet (up to 1991), now again independent – still represents today a small but important territorial nucleus (Dédéyan 2002: 411-440, 483-520). It is particularly surprising that Florenskij seems unaware of the significant consolidation of Soviet Armenia, a small country, which precisely in those years was growing around Yerevan even if under the particular, and in most cases negative, Soviet dynamics.

### **Conclusion**

The impression that one gets upon reading these autobiographical passages is that Florenskij's attitude was that of a substantial, though painful, estrangement from Armenian history and culture; this attitude stemmed not only from the particular situation of his family and from his mother's voluntary detachment from her own ethnic and cultural origin but also from a certain underestimation of the dynamism of a nation able to withstand even the toughest tests of history<sup>14</sup>. This probably explains not only the exclusive Russian and Orthodox "choice" at the time of his religious turning point but also the fact that he never made Armenian culture an integral part of his life. Not surprisingly he continues to be little known within this culture.

---

<sup>14</sup> I think of the verses of Hovhannes Širaz (1915-1984), *Armenian Destiny*: We were beaten a long time ago, but/The Armenians have lived, are living and will live again. They have beaten us for a thousand centuries, but,/ The Armenians have lived, are living and will live again./We have been hit by genocide, but/ The Armenians have lived, are living and will live again ... (Mirzoian 2012: 59).

### Bibliography

Akçam 2005: T. Akçam, *From empire to republic: Turkish nationalism and the Armenian genocide*, London-New York, 2004.

Ančabadze, Volkova 1990: Ju. D. Ančabadze and N. G. Volkova, *Staryj Tbilisi. Gorod i goradžane v XIX veke*, Moscow, 1990.

Antipenko 2012: L. G. Antipenko, *A. Florenskij o logičeskom i simvoličeskom aspektach naučno-filosofskogo myšlenija*, Moscow, 2012.

Bais 2001: M. Bais, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*, Milan, 2001.

Beati 2012: A. Beati, *Dalla logica matematica alla trans logica della fede in P. A. Florenskij*, Rome, 2012.

Bloxham 2007: D. Bloxham, *The great game of genocide: imperialism, nationalism, and the destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, 2005

Brjusov 1916: V. Brjusov, *Poesija Armenii s drevnejšich vremën do našich dnej*, Moskva, 1916.

Brjusov 1918 (1993): V. Brjusov, *Letopis' istoričeskich sudeb armjanskogo naroda*, Moskva, 1918 (Italian translation. By A. Ferrari, *Annali del popolo armeno*, Milano, 1993).

Čchetija 1942: Š. Čchetija, *Tbilisi v XIX stoletii*, Tbilisi, 1942.

Charachidze 1988: Charachidze, tr. it. *Prometeo o il Caucaso*, Italian translation, Milan, 1988.

Čikovani 1966: M. Ja. Čikovani, *Narodnyj gruzinskij epos o prikovannom Amirani*, Moscow, 1966.

Dadrian 2004: V. Dadrian, *The history of the Armenian genocide: ethnic conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, New York, 2004.

Dédéyan 2002: G. Dédéyan (by), *Storia degli armeni*, Italian translation, Milan, 2002.

Ferrari 2000: A. Ferrari, *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni nell'impero russo (1801-1917)*, Milan, 2000.

Ferrari 2005: A. Ferrari, *La cultura russa e il Caucaso. Il caso armeno*, in "Studi Slavistici", II (2005), pps. 137-156.

Ferrari 2007: A. Ferrari, *Breve storia del Caucaso*, Rome, 2007.

Ferrari 2009: A. Ferrari, *Collaboration sans interaction. L'Église arménienne au sein de l'Empire russe*, in D. Savelli (edition), *La Religion de l'autre. Réactions et interactions entre religions dans le monde russe*, "Slavica Occitania", 29 (2009), pps. 117-137.

Ferrari 2011: A. Ferrari *Alla ricerca di un regno. Profezia, nobiltà e monarchia in Armenia tra Settecento e Ottocento*, Milan, 2011.

Ferrari, in press: A. Ferrari, *I fratelli Ayvazean/Ajvazovskij tra la Crimea e Venezia*, in press in the Proceedings of the Conference of Studies “Venezia tra Oriente e Occidente”, Istituto Romeno di Cultura, Venice 4-5, March, 2013.

Florenskij 1992: Svjaščennik Pavel Florenskij, *Detjam moim. Vospominanija prošlych let*, Moscow, 1992.

Florenskij 1999: Svjaščennik Pavel Florenskij, *Sočinenija v četyrech tomach*, v. 3, Moscow, 1999.

Florenskij 2003: P. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, by N. Valentini and L. Žak, Italian translation, Milan, 2003.

Florenskij 2007 : P. Florenskij, *Souvenirs d'une enfance au Caucase*, Paris, 2007.

Florenskij 2013: P. Florenskij, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Milan, 2013.

Flores 2006: Marcello Flores *Il genocidio degli armeni*, Bologna, 2006.

Hagemeister, Kauchtschischwili, 1995: *P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni*, by M. Hagemeister and N. Kauchtschischwili, Marburg, 1995.

Franz, Hagemeister, Haney 2001: N. Franz, M. Hagemeister Frank Haney (Hrsg.), *Pavel Florenskij - Tradition und Moderne: Beiträge zum internationalen Symposium an der Universität Postdam, 5. bis 9. April 2000*, Frankfurt am Main, 2001.

Haney 2001: F. Haney, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie, Zur Rationalitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs*, Frankfurt am Main, 2001

Hewsen 1972: R. H. Hewsen, *Armenia: A Preliminary Study*, “Revue des Etudes Arméniens”, IX (1972), pps. 285-329.

Hewsen (1973-74): R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia II*, “Revue des Etudes Arméniens”, X (1973-74), pps. 282-300.

Hewsen 1976-76: R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia III*, “Revue des Etudes Arméniens”, XII (1975-76), pps. 219-243.

Hewsen 1980: R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia IV*, “Revue des Etudes Arméniens”, XIV (1980), pps. 459-470.

Hewsen 1981-82: R. H. Hewsen, *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires* [The Meliks of Eastern Armenia V], “Hask”, 3 (1981-1982), pps. 389-400.

- Hewsen 1984: R.H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia VI: the House of Aghamaleanc'*, "Bazmavep", CXLII (1984), pps. 319-333.
- Kappeler 2006: A. Kappeler, *La Russia. Storia di un impero multietnico*, Italian translation, Rome, 2006.
- Karapetyan 2003: S. Karapetyan, *T'iflisi k'alak'agluxnerə*, Erevan, 2003.
- Kautschschvili 2003: N. Kautschschvili, "Florenski e la Georgia", afterword to P. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, by N. Valentini and L. Žak, Milano, 2003, pps. 335-342.
- Lingua 1999: G. Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente: P. A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Turin, 1999.
- Łulyan 2001: A. Łulyan, *Arc'axi ev Syunik'i melik'akan aparank'nerə*, Erevan, 2001.
- Małalyan 2007: A. Małalyan, *Arc'axi melik'utyunnerə ev melik'akan tnerə*, Erevan, 2007.
- Mamulov 1995: S.S. Mamulov, *Armjane v Gruzii*, Moscow, 1995.
- Mirzoian 2012: K. Mirzoian (by), *L'Armenia cantata dai suoi poeti*, Erevan, 2012.
- Pane 2011: R. Pane, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, Bologna, 2011.
- Puškin 2013: A. Puškin, *Il viaggio a Arzrum*, by A. Ferrari, Milan, 2013.
- Pyman 2010: A. Pyman, *Pavel Florenskij: la prima biografia di un grande genio cristiano del 20. Secolo*, Italian translation, Turin, 2010.
- Raffi 1882: Raffi, *Xamsayi melik'ut'iwinnerə. 1600- 1827. Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, T'iflis, 1882.
- Raffi 1991: Raffi, *Melikstva Chamsy*, Erevan, 1991.
- Raffi 2008: Raffi, *I melik' del Łarabal (1600-1827). Materiali per la storia moderna degli Armeni*, translation and introduction by A. Ferrari, Milan, 2008.
- Raffi 2010: Raffi, *The Five Melikdoms of Karabagh*, London, 2010.
- Sargsjan 2010: M. Sargsjan, *Žizn' velikogo marinista. Ivan Kostantinovič Ayvazovskij*, Feodosija – Moscow, 2010.
- Schulze 1982: W. Schulze, *Die Sprache der Uden in Nordazerbaidžan*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982.
- Shnirelman 2001: V. Shnirelman, *The value of the past: myths, identity and politics in Transcaucasia*, Osaka, 2001.

Suny 1986: R. G. Suny, "Tiflis: Crucible of Ethnic Politics, 1860-1905", in M. F. Hamm (ed.), *The City in the Late Imperial Russia*, Indiana University Press, Indianapolis, 1986, pps. 249-281.

Ternon 2003: Y. Ternon, *Gli Armeni 1915-1916: il genocidio dimenticato*, Italian translation, Milan 2003.

Trubačev 2012 Igumen Andronik (Trubačev), *Put' k Bogu. Ličnost', žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo, kniga pervaja*, Moscow, 2012.

Uluhogian 1985: G. Uluhogian, *La pubblicistica armena a Tiflis intorno alla metà del XIX secolo*, "Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia", n. 22, *Georgica I*, Rome, 1985, pps. 67-81.

Vaccaro, Zekiyan 2010: L. Vaccaro and B. L. Zekiyan (by), *Storia religiosa dell'Armenia*, Milan, 2010.

Valentini 2004: N. Valentini, *Pavel Florenskij*, Brescia, 2004.

Valentini 2012; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore: teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna, 2012.

Zekiyan 1985: B. L. Zekiyan, *Il contesto storico della presenza armena a Tiflis*, "Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia", n. 22, *Georgica I*, Rome 1985, pps. 63-66)

Zekiyan 1995: B. L. Zekiyan, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di frontiera: martyria ed aperture all'oikumene*, "Orientalia Christiana Analecta", vol. 61, 1995/2, pps. 333-365.

Zekiyan 1996: B. L. Zekiyan, *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995)*, Spoleto, 1996, vol. II, pps. 427-482.

Zekiyan 1997: B. L. Zekiyan, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venice, 2007.

Zekiyan 2000a: B.L. Zekiyan, *Il fenomeno dell'emigrazione oggi: verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale*, in Id., *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milan, 2000, pps. 155-173.

Zekiyan 2000 b: B. L. Zekiyan, *Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosè di Corene. Elementi per una teologia dell'etnia*, in Id.,

*L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milan, 2000, pps. 199-207.

### **Այդո Ֆերրարի Պավել Ֆլորենսկին և հայոց ճակատագիրը**

Սույն հոդվածն անդրադառնում է հայտնի ուսուցիչ աստվածաբան, գիտնական Պավել Ֆլորենսկու (1882-1937) հայկական արմատներին: Իրականում, նրա մայրը, սերելով հանդերձ Ղարաբաղի մի ազնվական ընտանիքից, անձնական և ընտանեկան առանձնահատուկ իրավիճակի հետևանքով որդուն չի տալիս հայկական կրթություն: Հետևաբար Ֆլորենսկին մեծանում է ուսական մշակույթի մեջ, ուստի նրան չի կարելի համարել հայկական մշակույթի մի մասնիկը: Այդուհանդերձ, կյանքի երկրորդ հատվածում նա մեծ ուշադրություն է դարձրել իր հայկական ակունքներին, հիմնականում ծագումնաբանական տեսանկյունից: Սակայն, զավակներին հասցեագրված նամակներում (որոնք հիմնականում գրված են խորհրդային ճամբարներից, որտեղ վերջում նրան գնդակահարեցին), Պավել Ֆլորենսկին բացահայտել է շոշափելի, միաժամանակ ցավալի, օտարություն իր հայկական ինքնության հանդեպ: Այս վերաբերմունքը բխում է ոչ միայն նրա եզակի ընտանեկան իրավիճակից, այլև պատմության նույնիսկ ամենադաժան փորձությունները գիմակայելու ի գորու մի ժողովրդի կենսունակության որոշակի թերագնահատումից:

## ՊԱՏՐԻԿ ՏՈՆԱՊԵՏՅԱՆ

### ԵՐԵՐՈՒՅՔ ՀՆԱՎԱՅՐԻ 2013-2014 ԹԹ. ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՐԴՅՈՒՆՔՆԵՐԸ

Հետազոտությունների արդյունքները ներկայացնելուց առաջ, հարկ է հիշատակել անմոռանալի գործընկեր և վաստակավոր հնագետ-երկրաչափ ժորժ Մարշանին, որը վախճանվեց 2014 թ. գիտարարի ժամանակ (Georges Marchand – 16/06/1951 – 15/06/2014): Թե՛ մարդկային և թե՛ մասնագիտական առումներով սա շատ ծանր մի կորուստ էր արշավախմբի համար:

1. LA3M-ի հայ-ֆրանսիական հնագիտական արշավախումբը Երեւոյ-  
ֆում:

*2009 թ. սկսած Շիրակի երկրագիտական թանգարանը<sup>1</sup> և Էքս-Մարսել համալսարանի<sup>2</sup> LA3M հնագիտական լաբորատորիան<sup>3</sup> համատեղ հետազոտություններ են իրականացնում Շիրակի մարզի երեքուկը վաղ քրիստոնեական ու միջնադարյան հնավայրում: Ամեն տարի մոտ մեկ ամիս տեղումնայնաբար գիտարշավ է կազմակերպվում այդ հնավայրում:*

*Ուսումնասիրությունն ունի միջմասնագիտական ուղղվածություն և ընդգրկում է զուգահեռաբար մի քանի բնագավառներ՝ հայագիտություն և աղբյուրագիտություն, արվեստի ու ճարտարապետության պատմություն, կառույցների հնագիտություն, դասական հնագիտություն, երկրահնագիտություն: Միաժամանակ հնավայրի պահպանումը, բարեկարգումն ու արժեվորումը և կապը դրա հարևանությունը ապրող համայնքի հետ նույնպես ուշադրության առարկա են:*

---

<sup>1</sup> Որպես ՀՀ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ներկայացուցիչներ տեղում արշավախմբի աշխատանքներին մասնակցում են Շիրակի երկրագիտական թանգարանի աշխատակից, հնագետ, պատմահնագիտական ժառանգության տեսուչ, պ. գ. թ. Լարիսա Եգանյանը, և թանգարանի տնօրեն, հնագետ, պ. գ. թ. Համազասպ Խաչատրյանը: Վերջինս արշավախմբի համադրվածն է:

<sup>2</sup> Aix-Marseille Université, CNRS, LA3M, UMR 7298, 13094 Aix-en-Provence, France.

<sup>3</sup> Laboratoire d'Archéologie Médiévale et Moderne en Méditerranée (LA3M, UMR 7298), AMU / CNRS, Aix-en-Provence = Միջերկրածովյան ավազանի միջնադարյան և նոր [moderne = XV-XVIII դդ.] հնագիտության փորձարան [լաբորատորիա], Էֆս-ան-Պրովանս: Արշավախմբի ֆրանսիացի անդամներն են Paul Bailet, Andreas Hartmann-Virnich, Christophe Jorda, հանգուցյալ Georges Marchand, Damien Martinez, Laurent Schneider, ինչպես և շվեյցարիացի Fabien Krähenbühl: Տողերիս հեղինակը արշավախմբի ղեկավարն է:



Առաջին երկու տարիներին կատարվեցին վավերագրման, չափագրման աշխատանքներ, արտաքին ուսումնասիրություններ և, որպես անհրաժեշտ հիմք հետագա աշխատանքների համար, ստեղծվեց տեղանքի ամբողջական ու մանրակրկիտ հանույթը, քանի որ այդպիսի հատակագիծ դեռ չկար (հանգուցյալ ժորժ Մարշանի արժեքավոր իրագործումներից մեկն է): Իսկ 2011 թ. սկսած՝ նախորդ գործերին զուգահեռ, սկսեցինք նաև հնագիտական պեղումներ և երկրահնագիտական (երկրաձևաբանական/geomorphologique) պրպտումներ: Այդ բոլորի մասին արդեն զեկուցել ենք Գյումրիում<sup>4</sup>, Երևանում<sup>5</sup> և այլուր (Երուսաղեմ, Մարսել, էքս-ան-Պրովանս, Փարիզ)<sup>6</sup>: Առաջարկվում է հիմա հակիրճ ձևով ներկայացնել վերջին երկու տարիների աշխատանքների արդյունքները:

## 2. Բազիլիկի ուսումնասիրությունը

Ուշադրության կենտրոնում է եռանավ հայտնի բազիլիկը, որ բազմակողմանի՝ աղբյուրագիտական, ճարտարապետական, արվեստաբանական, հնագիտական... քննության է ենթարկվում: Պրպտումների այսօրվա փուլում, վիճագրության, ճարտարապետության ու զարդարանքի, ինչպես և ասորական աղբյուրների ուսումնասիրությունը հավանական է դարձնում բազիլիկի հիմնական թվագրումը VI դարով<sup>7</sup>:

Կառույցի հարավ-արևմտյան անկյունային սենյակում 2013 թ. մասնակի պեղումներ կատարեցինք հատակի այն հատվածում, ուր սալահատակը բացակայում է: Պեղումները պարզեցին, որ սենյակի տակ, սկզբնական ենթադրության հակառակ, ստորգետնյա ծավալ չկա, ոչ էլ նախաքրիստոնեական շերտի հետք: Բայց անմիջապես այժմյան հատակի տակ բացվեց նախնական, ավելի խնամյալ, սակայն վնասված հատակ: Դրա մոտ գտնված փայտածխի բեկոր-

<sup>4</sup> Լ. Եզանյան, Հ. Խաչատրյան (Հայաստան), Գ. Մարտինեզ, Պ. Տոնապետյան (Ֆրանսիա), «Հայ-ֆրանսիական հնագիտական արշավախմբի նոր պրպտումները Երեւոյֆ հնավայրում», Պատմամշակութային ժառանգություն և արդիականություն, Միջազգային գիտաժողով, Զեկուցումների դրույթներ, Գյումրի, 4-6 հոկտեմբերի, 2013 թ., էջ 15-18:

<sup>5</sup> Պ. Տոնապետյան (Ֆրանսիա), «Նոր պրպտումներ Երեւոյֆի հնավայրում», Հայագիտությունը և արդի ժամանակաշրջանի մարտահրավերները, Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով, 17-19 հոկտեմբերի, Եր., 2013 թ.:

<sup>6</sup> Գիտարշավների տարեկան հաշվետվություններ տե՛ս LA3M-ի կայքը.

[http://la3m.cnrs.fr/pages/recherche/axes/axe-2/A2\\_Prog3/ereruyk/ererouyk.php](http://la3m.cnrs.fr/pages/recherche/axes/axe-2/A2_Prog3/ereruyk/ererouyk.php):

Փոպային հաշվետվություններ տե՛ս. P. Bailet, P. Donabédian, A. Hartmann-Virnich, C. Jorda, G. Marchand, D. Martinez, L. Schneider, «Nouvelles recherches sur l'ensemble paléochrétien et médiéval d'Ereuyk en Arménie», *Antiquité Tardive*, 20, Paris / Turnhout, 2012, p. 315-341; P. Donabédian, «Ereuyk: nouvelles données sur l'histoire du site et de la basilique», *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires, 18, Paris, 2014, p. 241-284.

<sup>7</sup> P. Donabédian, «Ereuyk: nouvelles données... », p. 249-255.

ների ռադիոածխածնային վերլուծությունը, նախնական տվյալներով, մատնանշում է VIII-X դարերի միջակայքում տեղի ունեցած մի հրդեհ, որից և հավանաբար վնասվել է առաջին հատակը:

2014 թ. արշավախումբը թույլտվություն ստացավ պեղելու բազիլիկի հատակի տակ, ներսակողմի հարավ-արևելյան մասում, ուր սալահատակը չի պահպանվել, հատկապես խորանի հարավային կեսի տակ, մինչև հարավ-արևելյան մույթի խորիսխը (տե՛ս ներդիր, նկ. 13): Այստեղ ևս պարզվեց, որ այժմյան եկեղեցու տակ չկա ավելի հին շերտի մնացորդ: Բայց հորատումը հնարավորություն տվեց ուսումնասիրելու խորանի պատերի հիմքը:

Երերույքի բազիլիկում խորանի պատերի հիմքը կազմված է քարերի երեք շարքից: Առաջինը՝ անմիջապես ժայռի վրա դրված, համարյա անմշակ, անկանոն, միջին և փոքր չափի քարերից է: Երկրորդը մի քիչ ավելի խնամյալ ու կանոնավոր է, երրորդը՝ համարյա սրբատաշ քարերից: Առաջին երկու շարքերի քարերի արանքում խիճ ու անկանոն բեկորներ են լցված՝ կավա-տղմոտ մի նստվածքի մեջ, որ շաղախ չի կարելի համարել: Մինչդեռ վերին շարքը սպիտակավուն հատիկավոր մի իսկական կրաշաղախով է ամրացված: Միայն պատերի տակ դրված այս եռաշար հիմքը հաստատում է այն, ինչ արդեն մի քանի օրինակներից գիտեինք՝ հին հայկական՝ ոչ խոր և ոչ էլ լայն հիմքերի մասին<sup>8</sup>: Երերույքում հնարավոր եղավ դիտել նաև մեկ այլ կարևոր յուրահատկություն. հիմքի առաջին երկու շարքերը համարյա կապակցված չեն, այսինքն օժտված են մի տեսակ « շարժականություն »-ով, որ կարող էր հակաերկրաշարժային գործառույթ ունենալ:

Հավելենք, որ հիմքի վերին շարքը իր արևմտյան ծայրում որոշ պայտաձևություն է դրսևորում, մինչդեռ այդ գիծը չի դիտվում դրանից վեր կանգնած պատի վրա: Հիշենք, որ համեմատելի մի երևույթ առկա է Աղցի/Աղձքի բազիլիկի խորանում, ուր այս անգամ գետնից վեր կանգնած առաջին շարքի պայտաձևությունը ավելի ընդգծված է, քան խորանի մնացած պատինը:

2014 թ. բազիլիկի խորանի և հարավ-արևելյան անկյան տակ կատարված պեղումների շնորհիվ ստացանք ևս մի օգտակար տեղեկություն կառույցի մասին: 1977 թ. իտալական ալբոմում հրատարակված լայնական կտրվածքից արդեն գիտեինք, որ այն, ինչ ընկալվում է որպես բազմաստիճան եզրերով մի հզոր հարթակ (ինչպես Տեկորում ու Զվարթնոցում), որի վրա հուշարձանը կարծես ամբողջությամբ դրված է, մասամբ տեսողական (շատ հաջող) մի հնարք է<sup>9</sup>: 2014 թ. համոզվեցինք, որ պատերի հիմքերը նստած են ժայռի վրա,

<sup>8</sup> P. Donabédian, «Les architectes de l'Arménie médiévale usaient-ils de dispositifs parasismiques ?», REArm, 34, Paris, 2012, p. 169-242, այստեղ էջ 173:

<sup>9</sup> Documenti di Architettura Armena 9, Ererouk, Milano, 1977, էջ 52, sezione b-b լայնական կտրվածքի ցույց է տալիս, որ նավի հատակի մակարդակը մոտ է արտաքին աստիճանների ստորին մակարդակին:

իսկ եկեղեցու տակ ամբողջական հորիզոնական հարթակ չկա: Այսպիսով հաստատվեց, որ աստիճանների արտաքուստ այդքան ազդու գոտին ստեղծված է գետնախարիսխի տպավորություն թողնելու համար, մինչդեռ իրականում այդ գետնախարիսխը գոյություն չունի: Ստեղծված է սրբարանի վեհությունն ընդգծող մի միջոց, որ կարծես կոչված է դեպի սյունասրահները բարձրանալու անհրաժեշտությունն արտահայտելու՝ նախքան եկեղեցու նավի հատակն իջնելը: Ըստ էության եգիպտական բուրգերի, միջագետքյան զիգուրատների, դասական մեհյանների՝ դեպի սրբարան բարձրանալու նույն սկզբունքն է, որ առկա է նաև հայ ու վրացական վաղբրիտոնեական հուշային կոթողների պատվանդաններում: Գուցե հենց դասական տաճարների *krepis*-ից են սերված բազմաստիճան եզրերով այդ գետնախարիսխները:

Այդ դիտարկումը մի նոր նրբերանգ է հաղորդում տողերիս հեղինակի այն ենթադրությունը, որ վաղբրիտոնեական և նախաարաբական Հայաստանում գոյություն են ունեցել «հուշային / հուշարձան ?» (*memorial*) բացառիկ եկեղեցիներ (*Տեկոր*, *Երերույք*, *Զվարթնոց...*), որոնք «հասարակ» եկեղեցիներից տարբերվել են ի միջի այլոց իրենց տակ եղած՝ աստիճանավոր եզրեր ունեցող գետնախարիսխով (*krepis*-ով)<sup>10</sup>: Իսկ «հասարակ» (սովորական ծխական) եկեղեցիներում, որոնք կազմում են հայկական եկեղեցիների ճնշող մեծամասնությունը, կիրառվել է գետնախարիսխի սեղմ, կրճատ տարբերակը՝ պատերի ստորին մասում արտաքուստ տեղադրված մի քանի աստիճանների ձևով: Կարող ենք համարել, որ Երերույքում ունենք «հուշային» եկեղեցիներին հատուկ բազմաստիճան գետնախարիսխի նմանակումը, կամ «կեղծ» տարբերակը: Վերջինս կարող է դիտվել իբրև միջանկյալ մի փուլ՝ իսկական գետնախարիսխից դեպի ճակատների արտաքին ստորին աստիճանները տանող ճանապարհին:

Երերույքի բազիլիկի շինարարական պատմության փուլերը ճշտելու նպատակով պատերը ենթարկվեցին «կառուցվածքների հնագիտության» (կամ «ճարտարապետական հնագիտության») զննմանը: Այդ քննությունը հանգեցրեց այն կարծիքին, որ շարվածքի մեջ նկատելի տարբերությունները կապված են կարճատև ընդհատումների և ո՛չ մտահղացման հիմնավոր փոփոխությունների հետ, ինչպես վերջերս ենթադրել են մի քանի ֆրանսիացի և իտալացի գիտնականներ<sup>11</sup>:

Միակ լուրջ փոփոխությունը նկատվում է արևմտյան ճակատի վրա: Ակն-

<sup>10</sup> P. Donabédian, *L'âge d'or de l'architecture arménienne. VIIe siècle*, Marseille, 2008, p. 28, 40, 49, 56, 76, 78, 83, 133-134, 186, 192, 203, 206, 277.

<sup>11</sup> J.-C. Bessac, «Observations sur la construction de la basilique d'Ererouk en République d'Arménie (2<sup>e</sup> partie)», *Syria*, 89, Beyrouth, 2012, p. 331-366; N. Montevicchi, C. Tonghini, «Lo sviluppo costruttivo della basilica di Ererouk (Armenia), secoli VI-X: una ri-lettura archeologica», *Arqueologia de la arquitectura*, 9, Madrid/Vitoria, 2012, p. 29-56.



վանդան, բ) խորանարդաձև խարիսխ<sup>14</sup>, գ) քանդակագարդ քառանիստ կոթող կամ անզարդ (գլանաձև կամ բազմանիստ) սյուն, դ) խոյակ (երբեմն դրան փոխարինում էր կոթողի խոյակաձև վերին մասը), ե) երբեմն միջանկյալ մի տարր, որ կարելի է «խաչկալ» անվանել<sup>15</sup>, զ) թևավոր խաչ<sup>16</sup>: Ի դեպ երերույթ հնավայրը հարուստ է կոթողների բեկորներով և պահպանում է նաև փոքր խոյակների ու քարե խաչերի մի քանի մնացորդներ<sup>17</sup>: Այս տեսակ հուշարձաններ հաճախ (բայց ոչ միշտ) կանգնեցվում էին սրբարանի հվ-ալ կամ հս-ալ, կամ ավելի հազվադեպ՝ հվ-ամ անկյան մոտ:

Երերույթի եկեղեցուց հարավ գտնվող տարածքը մաքրելուց հետո լավ տեսանելի դարձան պատվանդաններից յոթի կամ ութի մնացորդները: Այդ քանակը բացառիկ է ամբողջ վաղ քրիստոնեական Հայաստանում, որտեղ սովորաբար մեկից-երեքից չի անցնում դրանց թիվը միևնույն սրբարանի մոտ<sup>18</sup>: Երերույթի բազիլիկի հարավ-արևելյան անկյան մոտ, հատկապես ուշագրավ է հս-հվ առանցքով տեղադրված չորս պատվանդանների շարքը: Սրանցից մի քիչ հվ և հվ-ամ ևս երկու հատ է նկատվում, իսկ տվյալ գոտու արևմտյան ծայրում դեռ երկու պատվանդանների հետքեր են գտնվում: Վերակազմության մեր փորձում ցույց է տրված այդ պատվանդանների վրա ենթադրվող կոթողների կամ սյուների շատ պարզեցված պատկերը, այդ երևույթին անձանոթ ընթերցողին ընդհանուր գաղափար տալու նպատակով:

Նման ուղղաձիգ հուշարձանների դերի մասին որոշ տարակարծությունների կողքին, ընդունված է այն կարծիքը, որ դրանք ունեն լայն առումով «հուշային» (*memorial*) բնույթ, ընդգրկելով և՛ հիշատակման, և՛ մահարձանային, և՛ գերեզմանական գործառույթները, առանց բացառելու պաշտամունքի ա-

գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Եր., 2008, էջ 44-46, Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան քառանիստ կոթողները, Եր., 2012, էջ 47-55:

<sup>14</sup> Գ. Գրիգորյանը նախընտրում է պատվանդանը «խարիսխ» անվանել, իսկ դրա վրա դրվող խորանարդաձև խարիսխը նա առաջարկում է «սեղան» կոչել:

<sup>15</sup> Ըստ Հ. Պետրոսյանի (նշ. աշխ., էջ 14, 46): Գ. Գրիգորյանի համաձայն, ամպհովանի հիշեցնող և գնդաձև վերջավորությամբ այդ մասը տանաբի և երկրագնդի պատկերն է (նշ. աշխ., էջ 49-50):

<sup>16</sup> Թևավոր խաչի առկայության պատճառով, Հ. Պետրոսյանը նման հուշարձաններ անվանում է «խաչակիր կոթող»: Սակայն Գ. Գրիգորյանը (նշ. աշխ., էջ 50) ենթադրում է, որ եղել են բացառություններ. նադիտել է տալիս, որ մի քանի դեպքերում խաչը նախատեսված չի եղել խոյակի կամ կոթողի խոյակաձև վերջավորության վրա:

<sup>17</sup> Դրանցից չորսը ցուցադրվում են այժմ, մինչև 2016 թ., Հայաստանի Պատմության Թանգարանի արտաբնի սյունասահում: Տե՛ս ցուցահանդեսի կատալոգը. Գ. Գրիգորյան, Քարերը ժողովելու ժամանակը, Եր., 2013, էջ 40, 44, 53-54, n° 21-24:

<sup>18</sup> Այդ մասին տե՛ս. P. Donabédian, *L'âge d'or...*, p. 22-23, 26-27, 206: Գոգարանի և Քասաղի վաղ քրիստոնեական եկեղեցիների մոտ նման հուշարձաններից երեք-չորս նմուշներ կային (Գոգարանում դրանք վերակառուցվել են), որոնց սկզբնական տեղը սակայն ստույգ հայտնի չէ:

ուարկա լինելը<sup>19</sup>: Բայց ինչ վերաբերում է պատվանդանի բուն գործառույթին, ապա դեռ անհայտ է մնում, արդյո՞ք այն ծառայել է միայն որպես հիմք՝ խաչով պսակված կոթողի կամ սյան խարիսխի համար, թե ունեցե՞լ է միաժամանակ գերեզմանական ուրույն դեր, այսինքն կարո՞ղ էր արդյոք իր կենտրոնում թաղում պարունակել: Այդ մասին կարծես վկայում է Ա. Սահինյանի հաղորդած մի տեղեկություն<sup>20</sup>. 1944-1947 թթ. Քասաղի բազիլիկի հվ-ալ անկյան մոտ պատվանդանի կենտրոնական «խորշում» (փոսո՞ւմ) գտնվել է երկու կմախք՝ «ոչ պառկած վիճակում» (պպզա՞ծ): Սակայն հնագիտական հաշվետվության, գտածոների, գծագրերի և նկարագրության բացակայությունը թույլ չի տալիս կմախքների հնությունը ճշտելու: Ներկայումս տեղը զբաղեցնում է նորագույն մի գերեզման: Բացառված չէ, որ Ա. Սահինյանի հայտնաբերած կմախքները այնտեղ տեղադրվել են պատվանդանի ուշ վերօգտագործման առիթով<sup>21</sup>:

Այդ հարցը պարզելու նպատակով 2011 թ. հայ-ֆրանսիական արշավախումբը քննեց պատվանդաններից մեկը<sup>22</sup>, որ արդեն վնասվել էր գանձախույզների կողմից (ինչի «շնորհիվ» էլ թույլատրվեց այնտեղ պեղել): Ավաղ «այցելուները» հուշարձանը քրքրել էին մինչև խորքը և հորատումը հնարավորություն չտվեց գործառույթի հարցին պատասխանելու: Բարեբախտաբար 2013 թ. թույլատրվեց պեղել մեկ այլ պատվանդանի<sup>23</sup> մնացորդի ներքին ծավալը, որ նման «այցելությունից» գերծ էր մնացել և դեռ լցված էր նախնական հողով: Իշնելով մինչև բնական գետինը պարզեցինք, որ այնտեղ թաղում չի եղել: Այսպիսով, գոնե մի նմուշով, առայժմ հերքվում է գերեզմանական գործառույթը:

<sup>19</sup> Ուղղանիզ հուշարձանների (կամ «խաչակիր կոթողների») գործառույթի մասին տես. **Գ. Յովելիեան**, *Նիւթեր եւ ուսումնասիրութիւններ հայ արուստի եւ մշակոյթի պատմութեան*, Պրակ Գ., Նիւ Եոբ, 1944, էջ 46-127 («գերեզմանական կոթողներ»), **Բ. Առաքելյան**, *Հայկական պատկերաբանականները IV-VII դարերում*, Եր., 1949, էջ 33 («հուշարձաններ, նեղ իմաստով մահարձաններ»), **Լ. Ագարյան**, *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը*, Եր., 1975, էջ 58-59 («գերեզմանաբարե, Հայաստանում Բիստոնեության ընդունումը հավերժացնող կոթողներ»), **S. Der Nersessian**, *L'art arménien*, Paris, 1977, p. 63 («stèles funéraires; monument commémoratif»); **J.-M. Thierry, P. Donabédian**, *Les arts arméniens*, Paris, 1987, p. 75 («stèles votives ou mémoriales; deux fonctions étroitement unies, l'une votive, l'autre funéraire»); **Ս. Մնացականյան**, նշվ. աշխ., էջ 17 («մահարձան, նշանավոր իշխանի հիշատակը հավերժացնող, սակայն երբեք տապանաբար»); **Հ. Պետրոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 17-18 («պաշտամունքի առարկաներ»), **Գ. Գրիգորյան**, *Հայկական վաղ...*, նշվ. աշխ., էջ 31-34 (հասարակության կյանքի բազմազան երեսակները, մահը ներառյալ, արտացոլող գործառույթների լայն բազմազանություն, ընդհանուր մի սկզբունքով. մարդու ու աստծու միջև կապի ձգտման արտահայտություն):

<sup>20</sup> **Ա. Սահինյան**, *Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը*, Եր., 1955, էջ 55:

<sup>21</sup> **Գ. Գրիգորյանը** կասկածի տակ չի դնում Ա. Սահինյանի վկայությունը. «բազմաթիվ կոթողների կանգնեցման շարժառիթը վկայող միակ փաստն է» (**Գ. Գրիգորյան**, *Հայկական վաղ...*, նշվ. աշխ., էջ 31):

<sup>22</sup> Վերը նշված չորս պատվանդաններից արևմուտք հ. 5 պատվանդանը:

<sup>23</sup> Վերը նշված չորս պատվանդաններից երկրորդը եկեղեցու ումնախարխիսից հաշված:

#### 4. Գերեզմանոցի ուսումնասիրությունը

2011 թ. սկսած արշավախումբը զննում է եկեղեցուց հարավ տարածվող այդ գոտին, որտեղ գտնվում են վերոնշյալ պատվանդանները, և դրանից արևելք տարածքը, ուր առկա են մի քանի քարարկղների մնացորդները: Այստեղ կատարված պեղումներն ի հայտ են բերել մի գերեզմանոց: Այն տարածված էր եկեղեցու հարավային լանջից ու հարավ-արևելյան անկյունից մինչև դրանցից հարավ ու արևելք ընթացող պատերը, մինչդեռ պատերից անդին էլ թաղում չի դիտվում: Որոշակի է, որ դարերի ընթացքում եկեղեցու խորանը և դրա հարևանությունը կանգնեցրած խաչակիր հուշարձանները (կոթողները) իրենց մոտ քաշել-հավաքել են բազմաթիվ թաղումներ: Հիշեցնենք, որ անթվակիր, բայց հավանաբար հին մի արձանագրության համաձայն Երերույքի բազիլիկը նվիրված էր միաթամանակ սուրբ Կարապետին (սուրբ Հովհաննես Մկրտչին) և սուրբ Նախավկային (սուրբ Ստեփանոսին)<sup>24</sup>: Հավանական է թվում, որ մեծածավալ, տարբեր առումներով բացառիկ այս սրբարանը պատասպարել է Հայաստանում շատ պաշտելի այդ երկու սրբերի մասունքները: Դա էլ իր հերթին քաշողական մեծ ուժ կարող էր ունենալ ամբողջ շրջանի բնակչության համար, թերևս նաև նրա սահմաններից դուրս՝ ասորի ուխտավորների համար. հաշվի առնելով ճարտարապետական ընդհանրությունները ասորական հուշարձանների հետ և հունարեն արձանագրությունները<sup>25</sup>, կարելի է պատկերացնել ասորական տարածքներից եկած ուխտավորների, կամ գոնե Հայաստանում գտնվող ասորիների այցելություններ Երերույք<sup>26</sup>:

2011-14 թթ. այստեղ բացվել ու ուսումնասիրվել են վաթսուն վեց գերեզմաններ: Մարդկային ոսկորների վրա կատարված ռադիոածխածնային վերլուծումներից ստացվել են քսանմեկ թվագրումներ, և ևս երեք արդյունքներ սպասվում են 2015 թ. գարնանը: Առկա տվյալները ցույց են տալիս, որ թաղումները կատարվել են ուշ անտիկ շրջանից (սկսվել են եկեղեցու կառուցումից առաջ) մինչև համարյա մեր օրերը. վաղագույն գերեզմանները III-V դարերից են (մինչ բազիլիկը, ինչպես նշեցինք, դժվար թե VI դարից վաղ շինված լինի), իսկ նորագույնը՝ XVIII-XX դդ.: Սակայն (դատելով ըստ ուսումնասիրված տարածքի) գերեզմանոցը սկսել է իսկապես զարգանալ VIII-X դարերում:

<sup>24</sup> Ըստ հեղինակների VI-VII դդ-ին կամ X-XI դդ-ին վերագրվող այդ արձանագրության մասին վերջին ամփոփ ուսումնասիրությունը տե՛ս **P. Donabédian**, «Ereuyk’: nouvelles données...», էջ 269-275:

<sup>25</sup> **P. Donabédian**, «Ereuyk’: nouvelles données...», էջ 262-268:

<sup>26</sup> Ըստ Ն. Պազլագովայի, հարևան Տեկոբում հայտնաբերված ասորական արձանագրությունները կարող էին փորագրվել ասորի ուխտավորների կամ Հայաստանում ապրող ասորի հոգևորականների կամ առևտրականների կողմից. **Н. Паглазова**, «Текор – храм князей Камсараканов», *Архитектурное Наследство*, 50, Մոսկվա, 2009, էջ 5-16, այստեղ էջ 6-7:

Այդ ժամանակ գլխավոր շորս պատվանդանների շարքից անմիջապես արևմուտք ստեղծվել է կարծես «առանձնաշնորհյալ» մի գոտի՝ մասամբ վերօգտագործված քարերով եզերված: Գուցե ընտանեկան կամ տոհմային այս տարածքում հայտնաբերվել են VIII-X դարերով թվագրված վեց գերեզմաններ:

Մինչև X դարը գերեզմանոցն արտացոլում է սովորական մի համայնքի վիճակը, ուր կան տարբեր տարիքի կանայք, տղամարդիկ ու մանուկներ, հավանաբար հարևան բնակավայրից: Իսկ XI-XII դարերում ծիսական, դավանաբանական կամ ինչ-որ այլ փոփոխության հետևանքով, գերեզմանոցը ստանում է նոր «մասնագիտացում», ընդունելով համարյա բացառապես (նորից մեր բացած «պատուհանից» դիտված) նորածին, նույնիսկ վաղածին երեխաների: Այդ դարերում թաղվածներից միակ մեծահասակ անձը հիսուսն անց մի կին է: Այդ առեղծվածը պարզելը արշավախմբի մարտահրավերներից է: Թերևս դա կապ ունի եկեղեցու անվանակոչության հետ՝ սուրբ Հովհաննես-Մկրտչին և սուրբ Ստեփանոսին նվիրված լինելու հետ: Գուցե սրբերի (մանավանդ Մկրտչի) մասունքների առկայությունը, որը, ինչպես վերը տեսանք, շատ հավանական է, կամ նրանց հատուկ կապը (ըստ պարականոն ավետարանների) սուրբ Անմեղների և Անդրանիկների հետ<sup>27</sup>, բացառիկ արտոնություն էին ապահովում այնտեղ թաղելու համար այն փոքրիկ մանուկներին, որոնք չէին հասցրել իրենց մահից առաջ մկրտվել:

Վերջապես XIII դարից սկսած թաղումները քչանում են, հավանաբար արտացոլելով բնակչության նոսրացումը:

Ինչ վերաբերում է թաղման կարգերին, ապա դրանք մնացել են մոտավորապես նույնը դարերի ընթացքում՝ մարմինների դիրքի ու տեղադրման առումով: Դիակները թաղված են մեջքի վրա, գլուխը դեպի արևմուտք, ոտքերը դեպի արևելք (որպեսզի վերջին դատաստանի օրը հանգուցյալը կարողանա ոտքի կանգնել երեսով դեպի արևելք), բազուկները հաճախ կրծքի վրա խաչված: Սակայն պարունակողների մեջ նկատվում է որոշակի մի ժամատիպաբանական հոլովույթ (*évolution chrono-typologique*): Մինչև X դարը գերեզմանները սեղանակերպ արկղի ձև ունեն՝ կազմված կողի վրա կանգնեցված ուղղահայաց քարե սալիկերից, որոնց ծածկում են իրար կպած հորիզոնական սալեր: Իսկ XI դարից սկսած երևան են գալիս ավելի համեստ թաղումներ՝ անմիջապես գետնի մեջ փորված փոսերի ձևով:

Ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական գերեզմաններում առարկաները հազվագյուտ են: Երբեքում հայտնաբերված սակավաթիվ իրերի մեջ աչքի է ընկնում գոտու մի բրոնզե ճարմանդ: Դրա տեսակը Հայաստանում արդեն հայտնի

<sup>27</sup> Հեղինակը շնորհակալ է ակադ. Ժան-Պիեր Մահեին՝ այդ կապի մասին տեղեկությունների ու դիտարկումների համար, որոնք հիմնված են *Նախալեւոստարան Յակոբայ և Մանկութեան հայկական Աւետարան* պարականոն գրքերի վրա:



էր հատկապես Դվինի պեղումներից, և համարվում էր միջնադարյան՝ ըստ Բաբեկեն Առաքելյանի այն վերաբերում է IX-XIII դարերին<sup>28</sup>: Մինչդեռ երբեք չուներ հայտնաբերված նմուշը թույլ է տալիս զգալիորեն հնացնել այս տեսակ ճարմանդները: Տակը եղած ոսկորի ռադիոածխածնային վերլուծության շնորհիվ այն վստահորեն թվագրվում է 606-766 թթ. միջև:

Երբեք հնավայրի յուրաքանչյուր գերեզմանի տեղը, անկախ դրա թվագրումից, նշվում էր դրանից մի քանի տասնյակ սմ վեր՝ գետնի մակերեսի վրա կանգնած տապանաքարով: Միակտոր տուֆի երկթեք փոքր զանգվածներ են: Հնավայրում պահպանված մոտ հիսուն նմուշները իրենց նախնական տեղում չեն մնացել (մի քանի բացառություններով) և արձանագրություններից զուրկ են: Կարելի է հնագույնը համարել ու հավանաբար վաղ քրիստոնեական շրջանին վերագրել այն տապանաքարերը, որոնք դեռ բավականին տափակ լինելով, մոտ են քարարկղների կափարիչներին: Իսկ դարերի ընթացքում, մինչև ուշ միջնադար, կարելի է ենթադրել, որ աստիճանաբար ընդգծվել է տապանաքարերի լանջերի թեքությունը: Հայաստանում գոյություն ունեցող մյուս տեսակների՝ օրորոցաձև, ուղղանկյուն կամ խոյաձև տապանաքարեր երբեք չեն պահպանվել, իսկ խաչքարերի բեկորները խիստ սակավաթիվ են, ընդ որում բոլորն էլ մանր կտորների են ջարդված:

##### 5. «Պարսպապատը» և ձուրակում գտնվող կառույցների մնացորդները

Հյուսիսից և արևելքից բազիլիկը եզերում է խնամքով կառուցված, բայց շատ վատ պահպանված մի «պարսպապատ»: Այն հետաքրքրություն է շարժում ի միջի այլոց իր կողմնորոշմամբ, որ եկեղեցու կողմնորոշումից թեթևորեն տարբեր է, մի բան որ ռելիեֆով թելադրված չէ: Արդյո՞ք դա նշանակում է, որ «պարսպապատը» նախորդել է եկեղեցուն: Հարցը մնում է բաց: Պարսպան ունի արտաքուստ տեսանելի՝ համեմատաբար կանոնավոր դասավորությունամբ, տրամատված խարխիսներով մի շարք ելուստներ: Դրանց մեջ առանձնանում են պատի արևելյան երկար հատվածից արևելք ցցվող երկու խորան-խորշերը, որոնք իրենց ներքին գոգավորությամբ բացվում են դեպի արևմուտք՝ եկեղեցական տարածքի վրա:

Հորատումներն ու դիտարկումները մտածել են տալիս, որ «պարսպապատին» ցանկացել են հաղորդել ավելի շուտ գեղագիտական-խորհրդանշական հանդիսավորություն, քան իսկապես պաշտպանական բնույթ: Ի դեպ տեղանքի ընդհանուր հանույթը հուշում է «պարսպապատի» և ձուրակը (ժամանակին) փակող «ամբարտակի» միջև կապի հնարավորությունը, որն իր հերթին առաջացնում է հանդիսավոր ուղեկամուրջի (viaduc-ի) վարկածը: Միաժամա-

<sup>28</sup> **Б. Аракелян**, «Армения в IX-XIII веках», *Археология. Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья*, под ред. **Б. А. Рыбакова**, Уфулқа, 2003, էջ 335-350, տախտակ 157, էջ 443, նկ. 26-28:

նակ բացառված չէ, որ պատի գոգավոր հատվածներն ունեցել են նաև մահարձանային նշանակություն:

2014 թ. պեղումներ կատարվեցին այդ պատի մեջ բացված խորանանման երկու խորշերից մեկի տակ, և հայտնաբերվեց մի խոր ու լայն փոս, որի մեջ ավաղ գանձախույզներն արդեն փորել էին (տե՛ս ներդիր, նկ. 16): Սակայն բացառված չէ դամբարանի առկայությունը: Դժբախտաբար, գործընկերոջ մահվան պատճառով արշավախումբը չկարողացավ ավարտել այդ զննումն ու պեղել նաև մի քիչ ավելի հարավ երկրորդ խորշի տակ:

Բազիլիկից հյուսիս-արևելք փոքր ձորակում կիսաթաղված շենքն<sup>29</sup> ու դրանից հարավ ձորակը հատող պատերի մնացորդները մի շարք հարցեր են հարուցում կապված դրանց և՛ թվագրման և՛ գործառույթի հետ: Պատասխանների մի մասը կարող է տալ ձորակի ստորգետնյա շերտերի ուսումնասիրությունը, որին լծված է արշավախմբի երկրաձևաբան (géomorphologue) հնագետը:

Կիսաթաղված շենքը 1984 թ. ուսումնասիրել է հանգուցյալ հնագետ Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովը, որ դրա գործառույթի համար առաջարկել է սկզբից ջրամբարի (ցիստեռնի) և հետո դամբարանի վարկածները: 2013 թ. արշավախմբի երկրաձևաբանը հորատում կատարեց շենքից արևելք և ի հայտ բերեց ժայռերի արհեստական մի կուտակում պատնեշ՝ ստեղծված հավանաբար շենքը ջրից պաշտպանելու համար: Այս հանգամանքը թուլացնում է ջրամբարի ենթադրությունը և ուժեղացնում ի սկզբանե կիսաթաղված շինության դամբարանային գործառույթի վարկածը:

Պատնեշի առկայությունը մտածել է տալիս նաև, որ գետակի սկզբնական հունն ու տեսքը այժմվանից տարբեր են եղել, մի տարբերություն, որ տրամաբանորեն կապվում է ձորակը հատող երեք-չորս պատերի համակարգի հետ: Այդ պատերի հյուսիսային (հոսանքն ի վեր) երեսը խնամքով մշակված է և որմնամուկներով ու աստիճաններով ուժեղացված, մի բան, որն իր հերթին մատնանշում է ամբարտակից տարբեր, սկզբնական մի այլ գործառույթ, կապված գուցե եկեղեցու արևելյան պարսպի հետ, որի կարծես շարունակությունն է կազմել այդ պատերի համակարգը: Այստեղ ևս դեռ բազմաթիվ հարցականներ են մնում...:

Վերը նշեցինք ուղեկամրջի (viaduc-ի) վարկածը: 2014 թ. գիտարշավի ժամանակ հնավայրից հարավ-արևելք տարածվող սարահարթի վրա կատարված տեղանքի զննումը թույլ տվեց վերհանելու «ամբարտակի» առանցքով, դրանից արևելք ընթացող մի ճանապարհի հետքերը: Բավական կանոնավոր եզրերով և մոտ երեք մետր լայնությամբ, կառանցիկի տպավորությունը թող-

<sup>29</sup> Դրա մասին տե՛ս Փ. Թեր-Մարտիրոսով, «Мало изученные памятники Ереруйка», Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 234-243, այստեղ էջ 241-243:

նող կարծես մի ուղի է դա, որ այսօրվա մեր գիտելիքներով հնարավոր չէ թվագրել, բայց որ կարող է հավելյալ փաստարկ հանդիսանալ վերը նշված վարկածն ամրապնդելու համար: Այսինքն փաստելու համար, որ ձորակը հատող պատերի համակարգը՝ որպես ջրամբարային ամբարտակ ծառայելուց առաջ եղել է հանդիսավոր ուղեկամուրջ, որով արևելքից, թերևս Դվինից կամ Վաղարշապատից եկող ուխտավորը կամ ճամփորդը հասնում էր մինչև համբավավոր սրբարանը: Հավելենք, որ 2014 թ. պեղումները «ամբարտակի» վերջին ու նախավերջին պատերի արանքում ի հայտ բերեցին հնագիտական նյութեր, որոնք դեռ ուսումնասիրվում են, բայց ամենայն հավանականությամբ կապվում են անտիկ և ուշ անտիկ շրջանի հետ:

#### 6. Պրպտումների սահմանափակումներ ու հեռանկարներ

2013 և 2014 թթ. գիտարշավները (թեպետ երկրորդը ծրագրված ժամկետից կանուխ ընդհատվեց) մի շարք հետաքրքիր արդյունքներ տվեցին, որոնք փորձեցինք ամփոփել վերևում: Թվեցինք այն կարևոր նորույթները, որոնք վերաբերում են բազիլիկին ու դրա պատմությանը, խաչակիր կոթողներին ու դրանց պատվանդաններին, գերեզմանոցին ու ընդհանրապես մահարձանային հնագիտությանը, ձորակում գտնվող թաղածածկ շենքին ու առեղծվածային «ամբարտակին»: 2014 թ. գիտարշավը հնարավորություն տվեց նաև ավարտին հասցնել հնավայրի տարբեր մասերում գտնվող քանդակազարդ քարերի բազմաթիվ բեկորների կատալոգը<sup>30</sup>: Իսկ քանդակազարդ այդ բեկորների ուսումնասիրությունը առատ լույս կարող է սփռել Երեբունյքի հուշարձանների պատմության ու գեղարվեստական արժեքի վրա:

Վերջապես նշենք, որ Երեբունյքի հուշարձանախմբի պահպանման ու վերօգտագործման հարցերը նույնպես մտահոգում են արշավախմբին, որ այս կապակցությամբ գործակցում է ՀՀ Մշակույթի նախարարության հետ: Սակայն այդ մասին ս. թ. հունիսին արդեն զեկուցում է ներկայացվել Երևանում կազմակերպված՝ պատմամշակութային ժառանգության պահպանությանը նվիրված գիտաժողովում, որի նյութերը պիտի շուտով հրատարակվեն<sup>31</sup>: Ուստի անհրաժեշտություն չկա այստեղ այդ հարցերին նորից անդրադառնալ:

Արշավախումբը լավ գիտակցում է, որ Երեբունյք հնավայրի վիթխարի ծավալն ու բազմաշերտ խորությունը պահանջում են մարդկային ու նյութական շատ ավելի մեծ միջոցներ, քան եղածները: Արշավախումբը համոզվել է նաև, որ հնավայրը ներկայացնում է բազմաթիվ բարդություններ՝ կապված խորհրդա-

<sup>30</sup> Բազմաթիվ (երկու հարյուրից ավել) այդ բեկորներից կարևորների գծագրային հանույթները կատարում է արշավախմբի երևանցի անդամ, Էրեբունու թանգարանի աշխատակից, հնագետ-նկարիչ Աննա Ազիզյանը:

<sup>31</sup> Պ. Տոնապետյան, «Երեբունյք հնավայրի պահպանություն», Պատմամշակութային ժառանգության պահպանություն. Միջազգային գիտաժողով, Եր., 2014 թ. հունիսի 4-6:

յին շրջանում կատարված ու շատ անբավարար ձևով կամ բոլորովին ոչ վավերագրված աշխատանքների հետ, որոնց հետևել է ամենաթողութչան մի շրջան, երբ բազմացել են գանձախույզների վայրենի պեղումները: Այնուամենայնիվ, ձգտելով կիրառել LA3M-ին հատուկ բազմակողմանի, միջմասնագիտական ու համընդգրկող մոտեցումը, իր կարողությունների սահմաններում, արշավախումբը հույս ունի պատասխանելու իր առջև դրված հարցերից գոնե մի քանիսին: Հույս ունի նաև, որ արծարծված խնդիրներն ու ձեռք բերված արդյունքները նոր սերնդի մասնագետների ուշադրությունը կգրավեն դեպի կարևոր ու խոստումնալից մի ասպարեզ, որ ցարդ անտեսվել է հայ հնագետների կողմից՝ դա միջնադարյան Հայաստանում քրիստոնեական թաղման ծեսի ուսումնասիրությունն է:

Բարեբախտաբար Երերույք հնավայրը, ինչպես դրա նման անթիվ հայկական այլ հնավայրեր, շատ ընդարձակ է ու առեղծվածներով հարուստ, ուստի դեռ առատ ու պարարտ հող է պարունակում բազմաթիվ նոր գիտարշավների ու գիտական պրպտումների համար:

### Patrick Donabedian

#### The Results of the 2013-2014 Archaeological Campaigns on the Site of Yereruyk

The investigations carried out since 2009 on the Early Christian and Medieval site of Yereruyk by a joint Armenian-French archaeological mission have already been presented through several public, published or forthcoming, and on-line reports (see notes n° 4-6). The aim of the present article is to give short information on the main results of the last campaigns of 2013 and 2014. They concern the three-nave basilica, its history, dating, hypotheses of reconstitution, the cemetery discovered on its southern and eastern sides, and the study of the tombs, the remains of memorial monuments preserved on this funeral-memorial area, the fence wall (“rampart”) which marks the eastern edge of the ecclesial area, with its abutments and “exedras”, the vaulted building to the North-East of the basilica, at the bottom of a small valley, and the remains of a “dam” which once crossed this valley, to the South-East of the church. The objective of the multidisciplinary approach developed by the LA3M together with the archaeologists of the Gyumri Regional Museum is to try to better apprehend the history of this enigmatic ensemble, the chronological and functional links between its components, the relations with its environment, and finally the reasons of the presence of such a large complex in an area now deprived, but probably actively involved, in the past, in the regional life, between Dvin, Vagharshapat and Ani.



**CHRISTINA MARANCI**

**NEW EVIDENCE FOR THE WALL PAINTINGS AND  
TRIUMPHAL ARCH INSCRIPTION AT MREN**

The church of Mren, completed c. 638/9 and located in the Kars province of modern eastern Turkey, preserves in its sanctuary the fragmentary remains of wall painting, as many have observed. I had the good fortune of making visits to the church last year, when I detected heretofore unnoticed details of Christ in the apse, an almost complete identification of the apostolic group, new details of their figures, and additional paintings on the north wall of the sanctuary and one of the eastern piers (see picture N 17). During the same trip, Steven Sim and I observed and took photographs of an inscription on the apsidal arch. I deciphered this inscription in April of this year, and believe that it constitutes one of the earliest Armenophone biblical inscriptions. What I offer here is a summary of these findings. One hopes that this new pictorial and textual evidence serves to heighten the urgency of stabilizing and preserving the church, which is now in precarious structural condition.

**The Wall Paintings in the Sanctuary**

The bust of Christ in the apse conch is sufficiently well preserved to identify basic forms and contours. Christ has a long, oval face and wears a purple, robe-like himation over a square-necked chiton. The halo contained a cruciform design, of which only the left arm is now visible. The left and right shoulders of Christ are not of equal height: while the outline of his left shoulder curves downward, the right shoulder curves up as if he were raising his right hand in benediction. Fragments of paint in the zone of his left shoulder suggest that he was holding an open scroll. Christ's right lower leg, his foot, and a jeweled pedestal are also visible (see picture N 18). His garment is hemmed at the top of the long and elegant foot, which is shown slightly foreshortened. The remains of a sandal are also evident: it is fastened to the foot with string-like straps. Deep flesh-toned pigment can still be discerned in this area. Below the foot is a jeweled boxlike footrest. The foreshortened position of the footstool is indicated in part by a series of diagonal hatchmarks on its

upper surface. From behind the footrest, a rinceau emerges like a woody stem.

Below the image of Christ, in the zone of the three windows, is a row of figures identifiable as an apostolic group. While the existence of this group has been mentioned, the photographs presented here offer new information for consideration. There appear to be eight apostles in total: three to the left of the left apse window, two flanking the central window, and three to the right of the right window. The figures' busts are enclosed in medallions and bear, to the side, onomastic inscriptions in *erkat'agir*. These texts are incised into the wall surface and were probably painted originally. The left group, from left to right, consists of Philip (ՓԻԼԻՊՈՍ), Matthew (ՄԱԹԷՈՍ), and John (ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ). The next identifiable single figure is Peter (ՊԵՏՐՈՍ). Damage to the figure to the left of the central window precludes secure identification, but we may suppose that it is Paul; the same pairing was suggested on the west portal lintel. Finally, the trio at far right is, from the left, Mark (ՄԱՐԿՈՍ), Luke (ԼՈՒԿԱՍ), and Thaddeus (ԹԱԾԷՍ).

All the apostles at Mren have been defaced. Nevertheless, close observation permits some deductions regarding their original appearance. The heads are small and the necks muscular, with subtle modulations indicating roundness. They are rendered as specific likenesses: Philip (see picture N 19) is represented as a young beardless man, according to tradition, while Peter (the best preserved of the group) is a bearded older man with short gray hair and a high forehead. The figures wear draped garments that fall in vertical folds down one shoulder and create a square opening for the neck. At least some of the figures (Matthew, Peter, Luke) appear to be in three-quarter view.

Medallions emphasize the nimbed heads and busts of the apostles, but they were actually rendered as full-length figures, as a few faint details show. Some distance below the bust of Phillip is a hand holding a closed scroll, and Mark's right hand, emerging from long flowing drapery, is also visible. The right hand of Peter may be seen next to the central window; he uses it to point upward to the figure of Christ. The proportions of these figures are naturalistic, if not slightly elongated, with small heads and soft modulations of color on skin and on drapery.

On the intrados of the apse are a series of busts in medallions. Although only three remain, on the right side of the apse, it seems likely that twelve originally decorated this zone. As Thierry and Thierry have noted, the medallions form a kind of rinceau in which two bands intersect

to form a set of circles. Two of the three preserve their names next to their heads; unlike the apostles on the apse wall, the names are entirely within the frame of the medallions and on both sides of the figures' heads. The uppermost of these busts, perhaps because of its great height, offers the best-preserved physiognomy of any painted figure at Mren. Because of the way the painting has deteriorated, inverting the colors of the photograph (essentially creating a negative) yields a greater sense of the facial features. The face is long, with large, almond-shaped eyes, a long nose with fleshy nostrils, full lips, and a long wispy mustache and pointed beard.

Clerics appear on the northern wall of the sanctuary. The western of the two, published in 1971 by Thierry and Thierry, is the best-preserved full-length figure at Mren. Framed in a painted rectangular panel, he is situated on the northern pilaster of the sanctuary, bordering the area of the nave. On the same wall, just to the north of the triumphal arch, I have identified an additional clerical figure. Although almost completely defaced, one clue remains to ensure both the existence of a figure and its ecclesiastical identity: the omophorion. Descending toward the hem of the figure's garment is a narrow, rectangular panel of cloth which is edged in horizontal lines and terminating in a fringe. This figure, too, was framed in a rectangular panel.

On the east face of the southeast dome pier, one additional figure may be discerned (see picture N 20). Only the upper left corner of the painting is preserved. Within a rectangular panel framed in red is the fragmentary head and nimbus of a figure. The one preserved eye is large and almond-shaped, and the brow above is prominent and thick; the low forehead is capped by thick crop of black hair, suggesting a youthful person. Next to the face, in faint lettering, is the inscribed word SURB (ՍՐԻԲ). To the left of the figure is a narrow band, evidently a kind of frame, in which one may still discern faint traces, in yellow-gold pigment, of a star or floral ornament. This form is reminiscent of the border decorations of sixth-century icons in Sinai, including the encaustic panels of Christ and of the Virgin, Child, and Saints.

This short description hopefully demonstrates that Mren has the potential to add significantly to our knowledge of Armenian painting. Only some seven identifiable figural programs are known; of them the best known and relatively best preserved are Lmbatavank' (Širak province), the large church at T'alın, and Aruč (both in Aragac'otn province). The church of Aruč provides the closest parallel for the program



at Mren, however. There Christ is shown standing above a row of apostles, as at Mren. Although there is some discussion about the precise years of the construction of Aruč, historical sources and a foundation inscription indicate a likely date in the seventh decade of the seventh century. It is difficult to compare two fragmentary programs; nevertheless, what remains at the two monuments demonstrates a common iconographic scheme, a shared pictorial style and figural treatment, and a correspondence in several compositional details. Notably, the elevated right arm and the unfurled scroll in the left hand; the elegant, elongated feet, the same sandal type, and the identical conception of a two-tiered jeweled footrest from which a rinceau emerges. Close examination of the two footstools reveals a striking stylistic parallel: the same technique of diagonal strokes is used in both to indicate recession from the front to back of the object. This feature was previously thought to be unique to Aruč in the context of early medieval Armenian wall painting.

The close relationship between Mren and Aruč bears on a number of existing scholarly questions, including the relative chronologies of the two monuments (a subject best approached by textual and architecture analysis), and it raises new ones as well, including, but not limited to, exploring the prevalence of the standing (rather than enthroned) Christ as seen at Aruch, Tsromi, Mren, and maybe Artik (according to Durnovo); the role of images in this Heraclian-era monument, and the continuity of Armenian painting tradition from the fourth to the sixth decade of the seventh century, that is, from Byzantine to Arab rule. The wall paintings at Mren offer important evidence for these issues because they belong to a monument rich in epigraphy and sculpture for which we have considerable contextual information. What we can say for sure is that this set of images, the extent of which was not appreciated until very recently, now constitutes the most complete and coherent program of early medieval wall painting surviving in Armenia.

### **The Apsidal Inscription**

The inscription is located in the east end of the church on the arch crowning the apsidal curvature, on the surface facing the interior. The letters are painted in dark or black color and are in *erkat'agir* script, measure around 24 centimeters high, and are spaced generously. Presumably they once ran around the semicircle of the arch, but damage to the wall surface prevented me from discerning any on the left side. The first visible letter appears slightly to the left of the apex of the arch, and, with

two lacunae, is then followed with a series of almost completely readable letters until the bottom right. There are nineteen visible letters. The first letters preserve the last part of a nominative abstract noun "...ԲՈՒԹԻՒՆ"; the last visible fragment preserves the sequence of letters "ԴԵՐԿԱՅՆԱԻՈՒՐՍ". Based on this evidence, I propose that the complete inscription was a quotation from Psalm 92 (93): 5:

[ՏԱՆՔՈՒՄՎԱՅԵԼԷՍՐ]ԲՈՒԹԻՒՆ[ՏԷՐԸՆ]ԴԵՐԿԱՅՆԱԻՈՒՐՍ.

Տան քոմ վայելէ սրբութիւն Տէր ընդ երկայն ատուս.

Holiness befits your house, Lord, for the length of days.

When was this inscription painted? It should not necessarily be assumed that the text is seventh century; much more close physical inspection should be done to ascertain that. As is well known, Mren underwent periods of restoration, most prominently in the tenth and thirteenth centuries. It is possible that the text was added during the period of Bagratid control of the settlement of Mren, a period well attested in the exterior epigraphy of the church. At the same time, there is nothing in the paleography, as far as I can see, distinguishing the text from seventh-century Armenian inscriptions, whether lapidary, of which there are many, or painted. The paleography seems quite comparable to mid-seventh-century Armenian inscriptions in stone, such as the exterior west façade inscription at Mren itself, the sundial inscription at Zuart‘noc‘ (c. 641-661), and the east façade foundation inscription of Aruč (c. 660). The most useful comparison, however, is with the painted inscription in the apse of Aruč. The wall painting there features a standing Christ holding in his left hand an open scroll which preserves the Armenian text of John 14:21. Another reason to date the Mren inscription to the seventh century is the strong relationship of the inscription to the painted program within which it is nested. The evidence of the wall paintings, together with the paleographical remarks made above, therefore offer a strong basis on which to situate the inscription within the original period of church construction.

If this seventh-century date is correct, the arch inscription at Mren would represent the earliest known direct quotation of the Bible in an Armenophone epigraphic context. However, an important local precedent is found in a Greek inscription of Psalm 92(93): 5 at the three-aisled basilica of Ereroyk‘. Located in the Ani-Pemza region of the Armenian Republic, Ereroyk‘ is typically dated by scholars from the end of the fifth to the sixth century. At the extreme eastern end of the south façade of the

church, just at the corner of the building, the psalm quotation appears in five lines within a rectangular frame with dovetails at either side.

In addition to the Ereroyk' text, at least thirteen other Greek inscriptions in the Mediterranean and Near East cite Psalm 92(93): 5. They may be grouped, roughly, into three categories: 1) fifth- and sixth-century inscriptions in stone or mosaic pavements in Cilicia, Syria, Lebanon, North Africa, and the Holy Land; 2) the early Byzantine mosaic inscription in the arch at the church of the Dormition in Nicaea, dated before 726; and 3) Byzantine inscriptions in Thrace, Greece, and Sicily, either painted or mosaic, and located (as at Nicaea) in the elevation of the apse.

Insofar as the Mren inscription is positioned within the apse, rather than on a pavement or exterior wall of the church, it forms a parallel closest with the church of the Dormition in Nicaea, because of its relatively early date, the text selection (the longer version of the Psalm text, and without the prefix "your decrees are very sure"), and its location in the arch span. Therefore, unlike the Greek inscription of the Psalm at Ereroyk', which has been connected with Syrian epigraphic practices and church decoration, the Mren inscription seems more persuasively situated within the context of early Byzantine church decoration. Certainly the contextual evidence supports such a claim, as Mren was constructed during the consolidation of the eastern frontier by the emperor Heraclius in the late 620s and 630s. Heraclius is named in a building inscription extending across the west façade of Mren. He is also identified by scholars on the north portal, in a scene believed to represent the Return of the True Cross to Jerusalem. This combination of epigraphic and visual evidence has been regarded a vivid expression of the "high tide" of Byzantium in Armenia. Within a local context, the Mren triumphal arch inscription is also noteworthy, as it is the earliest preserved biblical inscription to be found in an Armenian church apse. The text selection, moreover, may be connected to the Armenian rites of consecration and the eucharist, and raises interesting questions about possible relations with Byzantine liturgical tradition.

### **Conclusion**

The apse at Mren offers precious new evidence for the art and epigraphy of medieval Armenia. More work must be done on this inscription, including, first and foremost, a high-quality photographic study (which was not possible during my visits). Given the severely compromised state of the building, this task should be given utmost priority.

**Քրիստինա Մարանցի**  
**Նոր տվյալներ Մրենի որմնանկարների և հաղթականաբարի արձանագրության վերաբերյալ**

Կարսի շրջանում գտնվող Մրենի եկեղեցու շինարարությունն ավարտվել է 638/9 թ.: Պահպանվել են նրա զոհասեղանը և որմնանկարների հատվածներ: Ինձ բախտ է վիճակվել անցյալ տարի այցելելու եկեղեցին և խորանում նկատելու Քրիստոսի պատկերի մնացորդներ, առաքյալների համարյա մի ամբողջական խումբ, նրանց ֆիգուրների նոր մանրամասներ և լրացուցիչ նկարներ խորանի հյուսիսային պատին ու քարամույթերից մեկի վրա: Այս պատկերները սերտ առնչություն են ցուցաբերում է դարի վերջի Արուճի եկեղեցու հետ, և կարելի է ենթադրել, որ առաջինները պատկերագրության առումով նմուշ են ծառայել վերջիններիս համար, և, ավելի լայն առումով, որ արաբական նվաճումների առաջին տասնամյակներում Հայաստանում մշակութային ավանդույթների շարունակականություն է եղել:

Նույն ճամփորդության ժամանակ ես և Սթիվեն Սիմը քարամույթը պսակող կամարի ներքին մակերեսի վրա նկատեցինք և վերծանեցինք մի արձանագրություն: Մոտ 24 սմ բարձրությամբ երկաթագիր տառերը գրված են մուգ գույնով և տեղադրված են միմյանցից բավական հեռու: Տասնինը տեսանելի տառերից դատելով ենթադրում եմ, որ ամբողջական արձանագրությունը մեջբերում է ՂԲ 5 Սաղմոսից. «Տան քում վայելէ սրբութիւն Տէր ընդ երկայն աւուրս»: Սա, իմ կարծիքով, հայալեզու սուրբգրային վաղագույն արձանագրություններից մեկն է: Հուսանք, որ այս նորահայտ որմնանկարներն ու արձանագրությունը ավելի հրատապ կգարձեն փլուզման ենթակա եկեղեցու ամրացման և պահպանման աշխատանքները:



## ՀԱՄԼԵՏ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

### ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՌԵՇՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ (15-18-րդ դարեր) ՏԱՊԱՆԱՔԱՐԱՅԻՆ ՊԱՏԿԵՐԱՔԱՆԴԱԿԻ ՊԱՏՃԱՌԱՔԱՆԱԿԱՆ, ՊԱՏԿԵՐԱԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ԻՄԱՍՏԱՔԱՆԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ:

Մարդկային և կենդանական պատկերներով (ֆիգուրատիվ) բազմազան հորինվածքները տապանաքարերի վրա երևան եկան 15-րդ դարից սկսած: Ընդ որում, դրանց երևան գալը նշանավորվեց նաև տապանաքարերի ավանդական մի տիպի ավելի լայն կենցաղավարումով, ինչպիսին էր ուղղանկյուն-զուգահեռանիստ ծավալ ունեցող տապանաքարը, և նոր տիպերի ի հայտ գալով՝ ինչպիսիք էին խոյաքարերը և համեմատաբար սահմանափակ տարածում գտած ձիաքարերը: Ցավոք, մշակութային այս նոր երևույթի ծագման և կենցաղավարման հիմքերը դեռ հանգամանորեն պարզաբանված չեն: Նույնը, թերևս ավելի պակաս չափով, կարելի է ասել և պատկերաքանդակային հորինվածքների իմաստաբանության մասին, չնայած դրանց տարբեր առիթներով անդրադարձել են մի շարք հետազոտողներ<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> **И. А. Орбели**, “Бытовые рельефы на крестных камнях Хачена”, *Избранные труды*, Ер., 1963, с. 102, **Բարխուդարյան Ս., Կարախանյան Գ.**, «Հայկական գերեզմանական հուշարձաններ և նրանց ֆանդակները». - *Պատմա-բանասիրական հանդես* (այսուհետ՝ ՊԲՀ), 1959, թիվ 4, էջ 195-209: **Ս. Բարխուդարյան**, *Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ*, Եր., 1963, էջ 150-180: **Վ. Բդոյան**, *Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում*, Եր., 1972, էջ 168-183: **Գ. Կարախանյան**, «Հայաստանի միջնադարյան կենցաղային ֆանդակներ (15-17-րդ դդ.)». - *Կրթեր հասրակական գիտությունների* (այսուհետ՝ *Կրթեր*), 1975, թիվ 8, էջ 31-47: **Р. Эфенди**, *Декоративное-прикладное искусство Азербайджана (средние века)*, Баку, 1976, с. 173-174. **Գ. Կարախանյան, Հ. Մելոնյան**, «Գորգագործական տեսարաններ հայկական միջնադարյան պատկերաֆանդակներում», *ՀՄՍՀ-ում 1981-1982 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված նստաշրջան: Զեկուցումների թեզիսներ*, Եր., 1983, էջ 33-34: **Ա. Մարտիրոսյան**, «Մի նորահայտ տապանաքար». - ՊԲՀ, 1988, թիվ 2, էջ 154-159: **B. Brentjes**, “Armenian Tombstones and Turkish Adaptations in the 14<sup>th</sup>, 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries”, *In: Fifth International Symposium of Armenian Art, Venezia, San Lazaro*, 1988, p.159-162. **Г. Петросян**, “О памятниках Аветараноца”, *Коммунист*, 1989, 17 сентябрь (N 240). **Հ. Պետրոսյան**, «Բնակարթի հայտնի տապանաքարի հորինվածքի մեկնության շուրջ». - *Հանդես ամսօրյա*, 2000, էջ 429-456: **Նույնի**՝ «Վայոց Ձորի տապանաքարային ֆանդակը», *Արվեստի հանրապետական նստաշրջան: Զեկուցումների հիմնագրություններ*, Եր., 1995, էջ 53-54: **Նույնի**, «Վայոց Ձորի տապանաքարային ֆանդակը. կովի թեման», *Նորավանք 99 գիտաժողով*, Եր., 1999, էջ 22: **Նույնի**՝ «Անանիա Շիրակացու «Ներախնամականը» և միջնադարյան խնջույքը», *Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը*, Եր., 2000, էջ 356-36: **Նույնի**՝ ««Մանուկի» կերպարը ուլմիջնադարյան հայ տապանաքարային ֆանդակում (15-17-րդ դարեր)», *Թուխ մանուկ*, Եր., 2001, էջ 68-84: **Նույնի**՝ «Ուսումնասերի կերպարը և ուսումնատրթյան թեման հայ

Ֆիզուրատիվ քանդակն ինքնին նորություն չէր հայ կոթողային արվեստում: Դեռևս վաղ քրիստոնեությունն իր բարդ և համամասն համակարգը հասարակ համայնականներին ներկայացնելու համար լայնորեն օգտագործում էր նաև պատկերաքանդակը, ինչի վկայություններն են զանազան աստվածաշնչյան և տեղական քրիստոնեական թեմաների ու կերպարների պատկերումները այսպես կոչվող քառակող կոթողների վրա<sup>2</sup>: Որ պատկերակիր կոթողներն ունեցել են առաջին հերթին դիդակտիկ-ուսուցողական նպատակներ՝ վկայում է այն հանգամանքը, որ դրանց մի շարք օրինակներ պատկերաքանդակներ են կրում բոլոր չորս նիստերի վրա էլ: Քրիստոնեականին զուգահեռ վաղ միջնադարից մեզ են հասել նաև այսպես կոչվող «աշխարհիկ քանդակի» նմուշներ, որոնք թեև թեմատիկ առումով շատ ընդհանրություններ ունեն ուշ տապանաքարային քանդակի հետ, սակայն նրանց կապը թաղման կառույցների հետ մնում է չպարզված, բացառությամբ Աղցքի արքայական դամբարանի հայտնի որսի տեսարանի, որի նախնական թվագրությունն ու անմիջական կապն Աղցքի դամբարանի հետ մնում է թեական<sup>3</sup>: Թե ինչու այս քանդակներն անհետացան 7-8-րդ դդ. սահմանագծում՝ վերջնականապես պարզված չէ: Մի շարք հետազոտողներ գտնում են, որ դրա պատճառները հայ եկեղեցու հակաքաղկեդոնական-պատկերամարտ դիրքորոշման ամրապնդումն էր 7-րդ դարում, ինչպես նաև արաբական տիրապետությունն ու մահմեդական նվաճողների անհաշտ վերաբերմունքը մարդու պատկերման հանդեպ<sup>4</sup>: Թվում է կային այլ հանգամանքներ էլ. ազգային քրիստոնեական գաղափարախոսության զարգացմանը զուգընթաց նոր կոթողի՝ խաչքարի ձևավորումը, դիդակ-

միջնադարյան պատկերաֆանդակում», Հայոց Գրեր: Միջազգային գիտաժողով նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին: Զեկուցումների ժողովածու, Եր., 2006, էջ 293-299: **Նույնի՝** «Կյանքի մատյանը հայ մշակույթում. գաղափարաբանություն և պատկերագրություն», *Քանդարան*, 2012, էջ 40-50: **Հ. Պետրոսյան, Հ. Պիկիչյան**, «Երաժշտությունը և պարը պատկերագրության մեջ. Միջազգային գիտաժողով: Զեկուցումների հիմնագրություններ, Եր., 1995, էջ 16-17, (նույնը՝ անգլերեն, նույն տեղում, էջ 24-25):

<sup>2</sup> **Գ. Հովսեփյան**, «Գերեզմանական հին կոթողները և նրանց հնագիտական արժեքը հայ արվեստի ուսումնասիրության համար», *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, հ. Բ, Եր., 1987, էջ 153-189: **Բ. Ն. Առափեյան**, Հայկական պատկերաքանդակները 4-7-րդ դարերում, Եր., 1949: **Լ. Ազարյան**, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Եր., 1975: **Ս. Ս. Մնացականյան**, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Եր., 1982: **Գ. Գրիգորյան**, Հայաստանի վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողները, Եր., 2012:

<sup>3</sup> **S. Der Nersessian**, *Armenian Art*, Paris, 1978, p. 63.

<sup>4</sup> **Գ. Հովսեփյան**, նշվ. աշխ., էջ 187-189: **Բ. Ն. Առափեյան**, նշվ. աշխ., էջ 110-112: **Ս. Սահրումյան**, Գուգարքի մեմորիալ կոթողները, Եր., 1980, էջ 4: **Ս. Շահինյան**, Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. 9-13-րդ դարերի խաչքարերը, Եր., 1984, էջ 9-10, 13:

տիկ-ուսուցողական պահանջի նվազումը և այլն<sup>5</sup>։ Ինչևէ, 8-րդ դարից սկսած ֆիզուրատիվ քանդակներ կրող կոթողներ այլևս չեն կերտում, 9-րդ դարի կեսերից երևան են գալիս խաչքարերը, որոնց երկրաչափական և բուսական նախշերից կազմված վերացական-մտահայեցողական հորինվածքները ցուցում են եթե ոչ հակադրվածություն, ապա գոնե սկզբունքային տարբերություն ֆիզուրատիվ քանդակից։ Միայն Արցախում, մասամբ էլ Ուտիքում էր, որ խաչքարերի երկրաչափական հորինվածքներն ուղեկցվում էին ֆիզուրատիվ քանդակներով, այն էլ առկա տվյալներով ոչ ավելի վաղ, քան 12-րդ դարից ի վեր<sup>6</sup>։ Ընդ որում, ֆիզուրատիվ հորինվածքներն անհամեմատ ավելի հաճախ են հանդիպում գյուղական գերեզմանոցներում և հազվադեպ՝ վանքային համալիրներում, ինչը վկայում է, որ դրանք առաջին հերթին ժողովրդական կամ ոչ քրիստոնեական ընկալումների արգասիք են։ Արցախի խաչքարերն իրենց քանդակականախշ մակերեսի երկմաս բաժանումով երբ վերնամասը զբաղեցնում է զուտ խաչային հորինվածքը (փրկության պաշտոնական-քրիստոնեական գաղափարի արտացոլումը), իսկ ներքնամասը՝ պատկերաքանդակը (տվյալ դեպքում մահը հաղթահարելու ժողովրդական պատկերացումների արտացոլումը)<sup>7</sup>, արդեն նախանշում են գերեզմանային նոր կոթողի հեռանկարը։ Հայ միջնադարի դասական գերեզմանային կառույցը ճարտարապետական լուծման առումով երկմաս էր՝ բաղկացած հորիզոնական դիրքով դրվող հարթ կամ երկթեք տապանաքարից և ուղղաձիգ կանգնեցվող խաչքարից։ Եթե առաջինը խորհրդանշական ձևով իրականացնում էր խզումը, ապա երկրորդն, ընդհակառակը՝ կապը։ Ընդհանրապես նկատելի է, որ գերեզմանային կառույցների ընդհանրական խորհրդաբանությունը՝ սկսած բրոնզի դարից, երևան է բերում երկու հակադիր ընկալման համադրում. մի կողմից հանգուցյալի հետ կապի խզում (գերեզմանափոս, դամբարանալիցք, պատյան, տապանաքար), մյուս կողմից այդ կապի ապահովում (մենհիր, աշտարակ, կուրգան, ֆալոս, խաչքար և այլն), հանգամանք, որը վկայում է հենց մահվան երկակի ընկալումը հին հասարակություններում, մոտավորապես այնպես, ինչպես միջնադարում կողք-կողքի գոյատևում էին ողբի և փրկության գրական-պատկերագրական ժանրերը<sup>8</sup>։

15-րդ դարից մեծ տարածում ստացած տապանաքարի հիմնական տիպն ուղղանկյուն զուգահեռանիստն է՝ երկթեք կամ կլորացող վերնամասով (որի պատճառով էլ այն հաճախ կոչում են օրորոցաձև տապանաքար), հյուսիսային

<sup>5</sup> Հ. Պետրոսյան, *Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը* (այսուհետ՝ *Խաչքար*), Եր., 2008, էջ 88-89։

<sup>6</sup> Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, «Հովսեփ Օրբելին և Արցախի խաչաքարային պատկերաբանակալի հետազոտության խնդիրը»։ - *Վեմ*, 2014, թիվ 2, էջ 100-113։

<sup>7</sup> Մանուսյան տե՛ս Գ. Петросян, «К интерпретации одной группы сюжетных рельефов на хачкарах Арцаха»։ - *ՊԲՀ*, 1997, թիվ 2, էջ 164-171։

<sup>8</sup> *Խաչքար*, էջ 339-341։



և հարավային լայն, և արևելյան ու արևմտյան նեղ նիստերով: Ծավալային առումով այն եկեղեցական բազիլիկ կառույցը խորհրդանշող և դեռ վաղ միջնադարից քաջ հայտնի այսպես կոչվող երկթեք տապանաքարի դեպի վեր ավելի ձգված մի տարբերակն էր և շնորհիվ իր ծավալային լուծման ու հորինվածքների, միավորում էր վերոհիշյալ երկու գործառույթները՝ զանգվածեղությամբ խաղալով տապանաքարի, իսկ ուղղաձիգությամբ՝ վերգերեզմանային կոթողի դեր: Խաչային հորինվածքներն զբաղեցնում են դրա մի լայն նիստը (սովորաբար հյուսիսային), իսկ ֆիգուրատիվը՝ մյուս լայն նիստը (սովորաբար հարավային): Այսինքն, այն բաժանումը, որ Արցախի խաչքարերում կատարվում է նույն հարթութային վրա, այս դեպքում կատարվում է երկու հակադիր հարթությունների միջև՝ ապաշեշտելով միակ կենտրոնի գաղափարը, ինչը վկայում է նաև մահվան երկակի ընկալման առկայությունը: Տվյալ հանգամանքը ցուցում են նաև այս տապանաքարերի կանոնիկ արձանագրությունների սկզբնամասերի երկու հիմնական տարբերակները. «Կանգնեցի զխաչս (կամ սուրբ նշանս) վասն փրկութեան...», ինչը բնորոշ է խաչքարային դասական արձանագրությունը, և «Այս է հանգիստ...», ինչը բնորոշ է զուտ տապանաքարային արձանագրությունը: Կարելի է եզրակացնել, որ երկու ընկալումների համադրումը նկատելի է թե՛ ծավալային, թե՛ քանդակային, թե՛ արձանագրական մակարդակներում:

Այսպիսով, ծավալային առումով ուղղանկյուն-գուգահեռանիստ տապանաքարը համադրում է հարթ տապանաքարն ու ուղղաձիգ խաչքարը, իսկ հորինվածքային առումով խաչային հորինվածքն ու պատկերաքանդակը: Ինչ վերաբերում է կոնկրետ երևույթի պատճառաբանական հենքին, ապա կարելի է նշել հետևյալ պատմական իրողությունները.

ա) հայ եկեղեցու վերահսկող-կարգավորող դերի նվազում 14-15-րդ դդ.՝ այսինքն երևույթի կազմավորման և տարածման փուլում, որի հետևանքով ժողովրդական, ոչ քրիստոնեական պատկերացումներն ավելի լայն կենցաղավարում և ինքնարտահայտում ունեցան. համենայն դեպս, ակնհայտ է, որ տապանաքարային պատկերաքանդակների լայն կենցաղավարման պատճառներից մեկն էլ ազգային ինտելեկտի տեղատվությունն էր:

բ) Այլէթնիկ նոր տարրերի հուժկու ներթափանցում և գերիշխում, որը հանգեցրեց բնիկ մշակութային որոշ համալիրների փոփոխության կամ ձևախեղման: Անմիջականորեն այս իրողությամբ է պայմանավորված խոչաքարերի և ձիաքարերի տարածումը, տապանաքարային պատկերաքանդակում «հովվի» կերպարի կենցաղավարումը և մի քանի այլ դրսևորումներ:

Տապանաքարային պատկերաքանդակի գլխավոր «գործող անձը» հանգուցյալն է, որը պատկերվում է որոշակիորեն իդեալականացված կերպարով և իդեալականացված միջավայրում: Օրինակ, նա հաճախ գլխին արքայական թագ է կրում, նույնիսկ այն դեպքերում, երբ ներկայացված է որպես որսորդ,

երկրագործ (տե՛ս ներդիր, նկ. 21), հովիվ, արհեստավոր կամ «ուսումնասեր պատանի»։ Անկախ կոնկրետ թեմայից և իդեալականացված կերպավորումից, հորինվածքի պարտադիր տարրերն են սափորը և գավաթը, ապա և ուտելիքներով «ծանրաբեռնված» (նախ և առաջ խորոված, եգալի դեպքերում՝ հավ, ձուկ, ձու և այլն) սեղան-սկուտեղը (տե՛ս ներդիր, նկ. 22-24)։ Ընդ որում, սափորն ու գավաթը հաճախ պատկերվում են իրենց «բնական» շափերից շատ ավելի մեծ՝ վերածվելով ողջ հորինվածքը մեկնաբանող խորհրդանշանների (տե՛ս ներդիր, նկ. 24)։ Սափորներն ու գավաթները հաճախ կրում են այսպես կոչված հավերժության նշաններ՝ նորից շեշտելով իրենց խորհրդաբանական կարևոր դերը։ Հաճախ էլ հանգուցյալն ուղղակի նստած է խնջույքի սեղանի առջև և ձեռքին բռնել է գավաթը (տե՛ս ներդիր, նկ. 24)։ Նրան գինի են մատուցակում ծառաները, համարյա պարտադիր են երաժիշտները։ Հաճախադեպությամբ երկրորդ տեղում են այն տեսարաններն ու պարագաները, որոնք ներկայացնում են կովի և որսի թեման։ Խնջույքի տեսարաններում պատից կախված են հանգուցյալի զենքերը, կողքին կանգնած է ձին։ Շատ հորինվածքներում էլ հանգուցյալը սպառազինված է և զբաղվում է որսով (տե՛ս ներդիր, նկ. 22)։ Եվ վերջապես սրանց զուգահեռ կան և հորինվածքներ, ուր հանգուցյալը պատկերվում է որպես առյուծ սանձած հերոս կամ էլ հենց առյուծ, որը ցուլ է հոշոտում, կամ էլ արծիվ, որը ճիրանների մեջ գառ կամ կաքավ է խեղդում։ Նկատենք, որ միջնադարի հայ պատմիչները հայ ռազմիկներին որպես կանոն համեմատում են խրոխտ առյուծի կամ սրաթուիչ արծվի, իսկ թշնամիներին՝ սողունների, կաքավների երամի կամ ոչխարների հոտի հետ։ Իսկ Նորավանքի մի տապանաքարի վրա՝ թվագրված 1300թ., հանգուցյալը թե՛ պատկերված է առյուծի տեսքով, թե՛ բնութագրվում է որպես առյուծ. «Թվիս .Չեթ. (1300)։ Զգեղեցկատիպն էլիկում, որդի մեծի Տարսաիճին, որ առոյծարէն խրոխտ մոընչէր ընդէմ այլասեռ գնդին։ Աղաչեմ յիշել յաղաւթս»<sup>9</sup>։

Այսպիսով, կարելի է փաստել, որ տապանաքարային քանդակում հանգուցյալի առաջնային զբաղմունքը, անկախ անհատական կերպավորումից, խնջույքն էր և կռիվը։ Հանգուցյալը խնջույքի ու կռիվի միջոցով հաղթահարում է իր իսկ սեփական մահը, ապահովում սեփական անմահությունը։ Որպեսզի պարզենք, թե ինչու էր հանգուցյալը պատկերվում անպայման խրախճանելիս, և հաճախ՝ արքայավայել, կամ կռվելիս, նախ անդրադառնանք արքայական խնջույքին։ Միջին դարերում տոհմի, ցեղի, իշխանի, հերոսի տեղը հասարակության մեջ որոշվում էր արքայական խնջույքի սեղանի շուրջ. այն հասարակության աստիճանակարգության խորհրդանշան է և կատարյալ ձևը։ Հայոց Գահնամակը, որը բառացիորեն նշանակում է գահերի կամ աթոռների մասին

<sup>9</sup> Գիվան հայ վիմագրության, Պրակ 3. (Վայոց Ձոր. Եղեգնաձորի և Ագիզբեկովի շրջաններ) Կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Եր., 1967, էջ 237, նկ. 248։

թուղթ կամ կարգ, սահմանում է հայ նախարարների գահակարգությունն ըստ արքայական սեղանի շուրջ զբաղեցրած տեղերի, իսկ Զորանամակը՝ ըստ գինուժի: Եվ բնական է, որ տեղերի հերթականությունն այդ երկու փաստաթղթերում էլ հիմնականում նույնն է: Արքայական խնջույքի գագաթնակետը կազմում էր «գինարբուքը»<sup>10</sup>: Դրա սկիզբը նշանավորվում էր մի ծեսով, որը նույնպես ցուցում է խնջույքի սկզբունքային տարբերությունը սովորական ճաշկերույթից: Սեղանակիցներից ոչ մեկը դեռ ձեռք չի մեկնում իր գավաթին, գավաթ է վերցնում միայն արքան: Նա դրանից սկզբում ինքն է ըմպում, ապա մատուցում է մասնակիցներին, մատուցում է հերթով ըստ գահի և պատվի: Այս ծեսի ժամանակ արքան փաստորեն վերածվում է «անմահ աստծո», նրա բաժակը՝ «կենաց բաժակի», նրա խոսքն էլ՝ «կենաց խոսքի»: Բնութագրական է, որ մերօրյա խնջույքներում էլ որևէ մեկի պատվին խմած բաժակը և այդ առիթով ասված խոսքն ուղղակի կոչվում է «կենաց»: Այսպիսով, ամբողջ խնջույքն ստանում է «աստվածային» կամ «կենաց հեղուկի» միջոցով մահը հաղթահարելու իմաստ: Արքայական խնջույքի մշտական մասնակիցներն էին գուսանները, ըմբիշները, պարուհիները և այլն: Գինարբուքի սկզբունքը հնարավոր շափով շատ խմելն էր և հարբելը: Ինչքան տևական էր խնջույքը, ինչքան շատ էր խմվում «կենաց հեղուկը», այնքան ավելի էր հաղթահարվում մահը: Այս պատկերացումը շատ լավ է պահպանել հայկական ասացվածքը՝ «Քեֆ անողին քեֆ չի պակսի»: Մահը հաղթահարելու նույն պատկերացումն է ընկած ժողովրդական-եկեղեցական տոներին սրբավայրերում կազմակերպվող խնջույքի հիմքում, նույն ծիսա-առասպելական գործառույթն է նաև հանգուցյալի պատվին տրվող ճաշկերույթի հիմքում, որը հնում կազմակերպում էին հենց գերեզմանի վրա կամ գերեզմանոցում:

Մահը հաղթահարելու մյուս ձևը հենց մահվանը սպանելն էր ի դեմս դրա զանազան կերպավորումների: Միջնագարի նույնիսկ քրիստոնյա-մտավորական շրջանակներում կենդանիների մենամարտի տեսարանները դեռ պահպանում էին կովի միջոցով մահը հաղթահարելու իմաստաբանությունը: Այս առումով խիստ ուշագրավ է 10-րդ դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու Անանուն շարունակողի՝ Աղթամարի Սուրբ Խաչ տաճարի գագանամարտի տեսարանների և այն կերտող վարպետի մտահղացման մասին հետևյալ դիտողությունը. «Ստեղծագործեալ ջոկադրէ (նկատի ունի վարպետին – Հ. Պ.) և ի կարգս եկեղեցւոյն զհողովս երէոց և զերամս հաւուց, միանգամայն և զդասս գագանաց, խոզից և առիւծոց, ցլուց և արջոց, ընդդէմ միմիանց զարդարեալս, զկենդանականին նոցա յուշ առնելով զվարտ, որ է յոյժ ըղձալի իմաստնոց»<sup>11</sup>: Այսինքն՝

<sup>10</sup> Վ. Հազունի, Ճաշեր և խնճուք հին Հայաստանի մէջ, Վեներիկ, 1912, էջ 197-200:

<sup>11</sup> Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Բնագրի պատրաստումը, աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Վ. Մ. Վարդանյանի, Եր., 1985, էջ 462-463:

կենդանամարտի տեսարանները, ինչպես ասված է մեջբերման մեջ իմ կողմից ընդգծված հատվածում, «հիշեցնում են ապրելու համար նրանց կռիվը, ինչը շատ սիրելի է իմաստուններին»: Այս թեմաների անընդհատ կրկնումը, բազմացումը և տարածումը ոչ միայն տապանաքարերի, այլև աշխարհիկ շինությունների, եկեղեցիների, դրոշների, արհեստագործական տարբեր իրերի վրա արդյունք էին այն պատկերացման, ըստ որի մահվան հաղթահարումը ոչ թե միանվագ գործողություն էր, այլ անընդհատ, հավերժ գործընթաց: Ճիշտ այնպես, ինչպես որ դարբիններն անընդհատ զարկում են կռանը սալին, որպեսզի չազատվի Արտավազը, ինչպես որ Արան զոհվում է ու հառնում, որ նույնիսկ Քրիստոսը «անընդհատ» խաչվում է կամ էլ բազմիցս կրկնվող պատարագների ժամանակ «անընդհատ» ըմպվում է «աստվածային արյունը»:

Այս երկու ընդհանրացված թեմաներից զատ, որոնք անմիջականորեն նպատակաուղղված են մահվան հաղթահարմանը, հանգուցյալը հաճախ պատկերվում է երկրային, բայց համենայնդեպս իդեալականացված կերպարով. որպես հովիվ՝ մահակով և սրինգով, որպես երկրագործ՝ գութանով հանդերձ (տե՛ս ներդիր, նկ. 21), արհեստավոր՝ համապատասխան սարքավորումներով և գործիքներով, «ուսումնասեր» երիտասարդ՝ գրչության պարագաներով (տե՛ս ներդիր, նկ. 23, 24): Հատկապես ուշագրավ են «ուսումնառություն» և գրչության թեմաները, որոնց պարտադիր ատրիբուտներն են պնակիտը, գրիչն ու թանաքամանը, գրաթերթը, մկրատը, երբեմն էլ աշխատանքային սեղանը: Ինչպես ցույց ենք տվել մանրամասն քննությամբ, այս թեման ունեցել է շատ ավելի ընդհանրական դրսևորում և ըստ էության ներկայացրել է Վերջին ժամանակներին կամ քրիստոնեական Արդար դատաստանին ուղղված «կենաց մատչանի» հայկական քրիստոնեական-ժողովրդական ընկալումները<sup>12</sup>: Թերևս ընդհանրացված կերպարների շարքը պիտի դասել նաև գուսան-դերվիշին (նկատի չունենք խնջույքի տեսարաններում պատկերվող երաժիշտներին), որը սովորաբար գլխին թագ է կրում և սազից զատ, «զինված» է գրչության պարագաներով, սակրով և գավազանով: Ընդհանրապես կարելի է ենթադրել, որ երաժիշտը նույնպես կապ ունի մահը հաղթահարելու գաղափարի հետ. նկատենք, որ միջնադարյան խնջույքի մեջ գուսանը հատուկ դեր էր խաղում<sup>13</sup>, Մովսես Խորենացին պատահական չէ նրանց անվանում «մարդիկ կողմանն գինեկետ գաւառին Գողթան»<sup>14</sup>:

<sup>12</sup> Հ. Պետրոսյան, «Ուսումնասերի կերպարը և ուսումնառության թեման հայ միջնադարյան պատկերաբանականում», Հայոց Գրեր: Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին: Զեկուցումների ժողովածու, Եր., 2006, էջ 293-299: Նույնի՝ «Կյանքի մատչանը հայ մշակույթում. գաղափարաբանություն և պատկերագրություն», Թանգարան, 2012, էջ 40-50:

<sup>13</sup> Տե՛ս. Հ. Պետրոսյան, Հ. Պիկիչյան, նշվ. աշխ.: Հ. Պետրոսյան, Անանիա Շիրակացու «Խրախնամականքը» և միջնադարյան խնջույքը:

<sup>14</sup> Մովսեսի Խորենացու Պատմություն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 84:

Վերջապես նշենք, որ տապանաքարային որոշ հորինվածքներ էլ ներկայացնում են հանգուցյալին հարազատների հետ, նրա հանդեպ շրջապատի վերաբերմունքը և պարտականությունները, որոնց արտահայտություններն են «ընտանեկան դիմանկարի», «անմխիթար սգի» և «հոգեհանգստյան պատարագի»<sup>15</sup> թեմաները (տե՛ս ներդիր, նկ. 24): Աս շարքում կարելի է ընդգրկել և հարսանեկան ծեսի պատկերումը, որը ներառում է հարսանեկան թափորը, փեսային՝ որպես թագավորի, հարսին՝ որպես թագուհու, կենաց ծառը, երաժիշտներին և այլն:

Հավաստենք նաև, որ այս թեմաները ոչ թե ներկայացված են մեկուսի, այլ համատեղ, հաճախ էլ իրար սինթեզված, և մենք միայն քննության նպատակով ենք առանձնացնում և դասդասում դրանք: Նույն տապանաքարի վրա միասնական մեկ հորինվածքի շրջանակներում հաճախ կարելի է վավերացնել մի շարք թեմաներ և բազմաթիվ տիպականացված կերպարներ (տե՛ս ներդիր, նկ. 24)՝ ավելի ամբողջական դարձնելով մշակութային այդ հարուստ ներկայակերպ, որի առանձին դրսևորումները միայն կարելի է բնութագրել նման ընդհանրական քննություններով:

Վերջում հավելենք, որ հայ ուշմիջնադարյան տապանաքարային պատկերաքանդակի հետազոտությունը թեև սկսվել է ավելի քան վաթսուներորդի առաջ, այսօր էլ հայագիտության և ի մասնավորի հայ հնագիտության, արվեստի և մշակույթի պատմության համար դեռ մնում է տեսականորեն չուրացված, հիմնավորապես չպատճառաբանված և գիտական շրջանառության մեջ չներառված մի բնագավառ: Հուսով եմ առաջիկայում հնարավոր կլինի այս ամենը ներկայացնել առանձին մենագրություններով, որի ստեղծման աշխատանքներն ընթացքի մեջ են:

### Hamlet Petrosyan

#### An Attempt of Investigation Regarding the Etiology, Iconography and Semantics of the Tombstones Figurative Reliefs of the Later Medieval Armenia (15-18<sup>th</sup> centuries)

The article presents the reasons of emergence and circumstances of functioning, typology and chronology of tombstones in late medieval Armenia. The origins, main themes and characters of human and animal figurative reliefs are discussed in detail with semantic and symbolic aspects.

<sup>15</sup> Հ. Պետրոսյան, «Բնակարգի հայտնի տապանաքարի հորինվածքի մեկնության շուրջ».- Հանդես ամսօրյա, 2000, էջ 429-456:

## SONA HAROUTYUNIAN

### GIACOMO LEOPARDI IN ARMENIAN

Unequivocally, the foundations of the first contacts between Leopardi and the Armenian world were laid in the first decades of the 19<sup>th</sup> century when in 1818, on the Island of Saint Lazarus, a figure of particular prominence in philological studies, Mekhitarist Father Giovanni Battista Aucher, published a critical edition with a new Latin translation of the *Chronicle* by Eusebius of Caesarea (Aucher, 1818). Until its publication, this book was believed to be lost. However, the Armenian translation was able to reproduce it in its entirety. This publishing event caused a great sensation and immediately highlighted the importance of the Armenian manuscript tradition. In the words of Gabriella Uluhogian,

almost nothing was then known of the fact that, thanks to the Armenian translators, from the 5<sup>th</sup> until the 7<sup>th</sup> and even 10<sup>th</sup> centuries, many Greek works which were lost had been translated into Armenian. Moreover, the translation technique kept extremely faithful to the originals, which made these translations also function as historical witnesses of the original texts (Uluhogian, 2004).

Some years after Father Aucher published the *Chronicle*, he published three treatises in Armenian by Philo of Alexandria, - *ex armena versione antiquissima* (as written on the title page), again alongside its Latin translation (Aucher, 1822).

Giacomo Leopardi was among the earliest readers of Aucher's publications. In his letter dated January 6, 1823 addressed to his brother he wrote: "I had to write an article on Aucher's recently published *Philo*" (Bolognesi, 1998, p. 4). For his philological work on the *Chronicle* of Eusebius of Caesarea and *De Providentia* of Philo of Alexandria, Giacomo Leopardi in his early twenties served from the above mentioned two texts, which now survive in full only in the ancient Armenian translations. In his introduction Leopardi writes:

Some of those many works written by Philo of Alexandria, that lack to the Westerners are preserved nowadays among Armenians who translated them in their own language at the time of Theodosius the Younger, i.e. fourteen centuries ago (Leopardi, 1845).

Leopardi, though unaware of the Armenian and using instead the Latin translations - although for the most part slavishly adhering to the

Armenian text - however, has always been a diaphragm between the critic and the Armenian original. This fact, on the one hand, explains some mistakes committed by Leopardi in his evaluations in respect to the Armenian text, on the other hand, it highlights even more the acuteness of some of his observations that, even through the intermediary Latin, were able to capture the exact characteristics of the Armenian translation with respect to the Greek text (Bolognesi, 1998, p. 6). However, with regard to the errors of the Armenian translator it should be noted that Leopardi had remarked:

But these errors are neither more serious nor more frequent than those that are present in many ancient Latin versions of Greek books made after the study of this language - that was already as familiar to ours as to the Greeks themselves - was expired with all the good doctrines (Timpanaro & Pacella, 1969).

His observations on these texts – alongside those on Cicero’s *De Re Publica*, discovered in 1819 by Angelo Mai in a Vatican palimpsest – are reputed to rank among Leopardi’s most important philological writings (Bolognesi, 1998; Sirinian, 2010).

After some decades the moment arrived when the Armenian world developed an interest in Leopardi and began to translate his works.

Thanks to the work of the Mekhitarist Fathers, Armenians have been given access to and are able to read in their own language not only anthologies, but even entire texts by Italian authors such as Dante, Tasso, Metastasio, Alfieri, Foscolo, Manzoni, Collodi, De Amicis, Giacosa, Vittoria Aganoor, Ada Negri, Papini, and others, from Greek authors Homer, Sophocles, Demosthenes, Euripides, Plato, of Latin authors Virgil, Cicero, Seneca, Marcus Aurelius, of French authors Lamartine, Bossuet, Corneille, Racine, Voltaire, Chateaubriand, Fénelon and so on (Haroutyunian 2011). Given the background we have just mapped out, it is not surprising that there has been no lack of interest in Leopardi’s poetry.

Knowledge of Leopardi and his writings in Armenian began to be disseminated at the end of the 19th century.

In 1889, the Armenian poet Hovhannēs Hovhannisian translated Leopardi’s «L’infinito» [Anhunə]. This is Leopardi’s first translation in Modern Eastern Armenian<sup>1</sup>.

Some years later, in 1896, the Armenian literary, political, historical

---

<sup>1</sup> Hovhannisian has most likely translated this piece of poetry from Russian, since his biography does not reveal that he knew Italian. However, he has translated from the original Homer, Schiller, Goethe, Heine, Uhland, Hugo, Pushkin, Lermontov, Nekrasov.

and social review *Luma* based out of Tiflis, in its very first edition, published Leopardi's «All'Italia» entitled *Hayrenik'* [Fatherland] (Lēopardi, 1896). As indicated in the subtitle, this piece of poetry was translated from the intermediary Russian. Unfortunately, the review is keeping silent on the identity of the translator. But it is not excluded that the author is again Hovhannissian as this review has frequently presented his literary works and translations alongside with other Armenian famous authors as P'rošian, Murac'an, Širwanzade and P'ap'azian.

In 1898, Armenians gave due prominence to the celebrations for the 100th anniversary of the birth of Leopardi. The publishing house of San Lazzaro printed a volume of *Selected poetry of Leopardi* with Mekhitarist Father Arsēn Łazikian's translations where the latter used Classical Armenian (Grabar), employing the solemn, sophisticated style that distinguishes the Mekhitarist school (Łazikian, 1898a). At that period Łazikian often used to joke that [he] even dreamed in Grabar (Tēr-Nersēsian, 1965). Later, however, he came to the conclusion that modern Armenian had by then become a language that could be used even for the works of the great classics. During those years, modern Armenian was purified from the influences of the classical language; through his translations, Łazikian was one of its main promoters. He played a significant role in definitively affirming modern Armenian's status as a literary language, not without provoking reactions from the remaining purists.

Łazikian was one of the worthy heirs of the translation activity of Mechitarists. Indeed, the Armenians were introduced to Leopardi mainly thanks to his tireless efforts (Łazikian was also the Armenian translator of Homer, Sophocles, Virgil, Horace, Dante, Tasso, Milton, Foscolo and Manzoni (Haroutyunian, 2012)).

In this volume of 69 pages, Łazikian included his Armenian translations of «All'Italia», «Canto notturno di un pastore errante dell'Asia», «Il sabato del villaggio», «Il passero solitario», «Nelle nozze della sorella Paolina», «Le ricordanze», «La vita solitaria» presenting them alongside with the original Italian on each right page. The book begins with a dedication: “To the Count Giacomo Leopardi. Mekhitarist Fathers of San Lazzaro.”

In the dedication we read:

Poiché la pieta di cittadini generosi abbella, anche agli occhi nostri, questo lido, non ermo, ma letteralmente popoloso, guardiamo con affetto ai viventi, e con ossequio ai morti che lo fanno terra gloriosa. Da innocenti petti muove la lode e l'augurio di felicità, ai presenti e ai venturi. Sugli esuli, Signor Conte, Giacomo vostro avrebbe gettata una lagrima: sui



protettori magnanimi alzato un inno, il plauso che dura, nella voce dei poeti, immortale.

Schiudendo, quanto è in noi, una porta d'oriente ai versi d'un grande maestro, ritemperiamo anche l'arte dei nostri con esempi squisiti: in uno dei suoi figli, dei più vigorosi nell'intelletto, onoriamo con reverenza l'Italia tutta, ospiti non mal graditi e pieni di riconoscenza.

Accettate, Signor Conte, questi umili saggi e leggete meglio che nei nostri versi nei nostri cuori.

From the note on the back cover, we learn that the profit from the book was designed to benefit the Armenian Orphanage founded in Recanati.

Later we'll see that Łazikian also provided the modern Western Armenian translation of Leopardi's poetry in a single volume (Łazikian, 1910a).

In 1898 the *Bazmavep*<sup>2</sup> [Bazmavēp] review also dedicated a large article to—the life and literal activity of Leopardi and at the end, gave Łazikian's translation of «All'Italia» [Ał Italia] in Grabar (Łazikian, 1898b). Again in 1898, *Bazmavep* published Łazikian's translation of Leopardi's «Annotazione» on Aucher's publication of Philo (Łazikian, 1898c; Leopardi, 1845). In the introduction, Łazikian writes: “Leopardi although unaware of Armenian is making a discussion by comparing the Latin – originally translated from Armenian – to Greek” (Łazikian, 1898 c., p. 473).

The main part of Leopardi's poetry was translated into Armenian between 1904 and 1910. The *Bazmavep* review became an ideal vehicle for publishing and disseminating these translations. In 1904 Łazikian translated «Il sabato del villaggio» [Giwłakan šabat'ə] which he included in his volume of 1910 with some revisions (Łazikian, 1904; 1910a, pp. 139-141).

In 1905 he translated «Canto notturno di un pastore errante dell'Asia» [Gišerayin erg Asioy t'ap'afašrjik hovui mə] (Łazikian, 1905).

In 1906 *Bazmavep* published Łazikian's translations of «Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze» [Tandēi arjanin vray, or kə patrastuēr i Firēnc'ē] (Łazikian, 1906a), «Ad Angelo Mai: quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica» [Ał Ančeloy May erb Kikeroni «Hasarakapetut'ean vray» grk'erə gtaw](Łazikian, 1906b),

<sup>2</sup> *Bazmavep* may be regarded as the patriarch of the Armenian and Armenological press founded in the lagoon city in 1843. It has been published without interruption from 1843 up to the present. In the beginning it served for popular education. Later it changed into an Armenological review, and now is the organ of the Mekhitarist Academy of San Lazzaro, Venice. The transcription of the name appeared as *Pazmaveb* until 1970.

«Ginestra» [Kenistay] (Łazikian, 1906c), «Inno ai patriarchi» [Erg naha-petnerun] (Łazikian, 1906d), «L'infinito» [Anhunə] (Łazikian, 1906e), «Le ricordanze» [Hišatakner] (Łazikian, 1906f), «Bruto minore» [Brutos krtser] (Łazikian, 1906g).

The Bazmavep publications of 1907 include «Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima» [Gelec'ik knoĵ mə kendanagrin vray k'andakouac noynin gerezmanakan hišatakaranin vray] (Łazikian, 1907a), «Letta la Vita di Vittorio Alfieri scritta da esso» [Viktoris Alp'iērii ink'nagir kensagrutiwnə kardalē verjə] (Łazikian, 1907b), «La sera del dí di festa» [Tōni ōruan irikunə] (Łazikian, 1907c), «Ad un vincitor di pallone» [Gundaxafi mejə halt'oli mə] (Łazikian, 1907d), «Alla luna» [Af lusin] (Łazikian, 1907e), «Nelle nozze della sorella Paolina» [Pawlinē k'roĵs harsanik'in] (Łazikian, 1907f), «Il tramonto della Luna» [Mayramut lusni] (Łazikian, 1907g), «Ultimo canto di Saffo» [Verĵin erg Safoyi] (Łazikian, 1907h).

In 1908 the following pieces were published: «A Silvia» [Af Siluia] (Łazikian, 1908a) which underwent some changes in the volume of 1910 (Łazikian, 1910a, pp. 117-117), «Il pensiero dominante» [Išxoł mtacumə] (Łazikian, 1908b), «Scherzo» [Katak] (Łazikian, 1908c), «La quiete dopo la tempesta» [Het mrrki parzut'iwn] (Łazikian, 1908d), «Palinodia al marchese Gino Capponi» [Hets koč'um af margizn Činoy Gabboni] (Łazikian, 1908e).

In 1909 «Alceta» [Alkēta] was published (Łazikian, 1909) and in 1910 «Al conte Carlo Pepoli» [Af komsn Garloy Beboli] (Łazikian, 1910b).

In 1910, after the publication of these translations in various issues of the *Bazmavep* review for six years, San Lazzaro published Łazikian's modern Western Armenian translations of Leopardi in a single volume which included, besides the above mentioned pieces, also: «Alla primavera, o delle favole antiche» [Garnan kam hin afaspelnerun], «Il primo amore» [Afaĵin serə], «Il passero solitario» [Menakeac' citə]; «Il sogno» [Eraz], «La vita solitaria» [Menakeac' keank'ə], «Consalvo» [Gonsalvoy]; «Alla sua donna» [Ir siruhwoyn], «Il risorgimento» [Harut'iwn]; «Amore e morte» [Sēr ew mah], «A se stesso» [Ir anjin], «Aspasia» [Aspasia], «Sopra un bassorilievo antico sepolcrale dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accommiatandosi dai suoi» [Gerezmanakan hin xorak'andaki mə vray, ur defati ōriord mə nerkayac'uac ē meknelu dirk'i mēĵ ularkuelov irennerēn].

It's worth mentioning that in the same period that Łazikian undertook translating Leopardi, he was working also on Dante's Ar-

menian translation (Łazikean, 1902; 1905), on Virgil and on Vittoria Aganoor, and in the same year of 1910 when he published Leopardi, he also published a revised edition of his translation of Inferno (Łazikean, 1910c), already published in 1902, Virgil's *Aeneid* (Łazikian, 1910d), and Vittoria Aganoor's *Nuove liriche* (Łazikian, 1910e).

There used to be a widely shared opinion—one that perhaps persists, almost like a stereotype passed on without any proof—that Łazikian paid more attention to the quantity than to the quality of his translations. He often struck back at this accusation, saying: “Translating is not as easy as you might think; it's ten times harder than writing” (Łazikian, 1912).

It is true that over a period of thirty years, from 1899 to 1927, he published 30 volumes of translated poetry, adding up to 7,000 pages chosen from the greatest geniuses of world literature. They include Homer, Sophocles, Virgil, Horace, Dante, Tasso, Milton, Foscolo, Leopardi, Manzoni and a few women writers such as Vittoria Aganoor and Ada Negri. This sums up to a total of about 50 volumes. Nevertheless, the style of Łazikian's translations is almost always distinguished by its carefulness, faithfulness, harmony, literary value, rich lexicon, and above all, by the extraordinary intuition that went into the choice of the texts. He had excellent literary taste and considerable linguistic prowess. Here are two opinions on his work by illustrious figures.

Writer Aršak Ch'ōpanian said:

Łazikian, who with one hand brings forward the gigantic work of the *Bibliografia armena* and with the other translates the greatest classical masterpieces skillfully and carefully, has the right to receive only thanks from us (Ch'ōpanian, 1912).

And the Italo-Armenian poet, Vittoria Aganoor, in one of her letters wrote:

Dear Father Arsenio, you are a true prodigy. How do you manage to translate with such lightning speed? I believe that there is *no one else* to compare with you! Well done, indeed! Don't overwork your enviable cerebral capacity (Haroutyunian, 2014).

With his Armenian translations of poems by the greatest authors of the world, Fr. Arsēn Łazikian was the initiator and artificer of direct communication between Armenian thought and the creative talent of the world's literary geniuses, to the extent that some consider him to be the Bagratuni<sup>3</sup> of modern Armenian (Menaworə, 1899). The fact is, however,

<sup>3</sup> Owing to the guidance or example of the Classicist school, started by such outstanding translators as Fr. Vrt'anēs Askērian and Fr. Elia T'ovmačian, the esthetic taste and

that Fr. Arsēn Bagratuni was an inimitable genius, considered without equal in the history of Armenian literary translations.

In 1917 there appeared another Armenian translation of Leopardi's «All'Italia» [Af Italia]. This time, the translator was Mekhitarist Father Alexis Hovsēp'ian (Hovsēp'ian, 1917). Hovsēp'ean also published an article about the famous Italian poets of the nineteenth century, where he included a passage on Leopardi's life and literary activity (Hovsēp'ian, 1917b).

In 1927, the *Bazmavep* review, while publishing Father Łazikian's translations of Giovanni Papini, published also the piece «Preghiera a Leopardi» [Ałōt'k' Lēobartii hamar] (Łazikian, 1927).

In 1937 *Bazmavep* published the article «The talent and their defects», where the author writes about Tasso, the opera singer Adelina Patti, the Czech composer Smetana, Alexandre Dumas fils, Napoleon, Beethoven and Leopardi. For Leopardi, the review states that the poet had a suspicious character and that he once even suspected that somebody had stolen his small box where he kept his old slippers (Šahpaz, 1937).

Leopardi's poetry transcends and traverses centuries, remaining constant in its intellectual and poetic value, emotional impact, and thought-provoking qualities. As such, it takes on the character of a model that continuously attracts new interest from subsequent generations. It is not surprising, then, that new Armenian translations of Leopardi appeared at the beginning of the 21st century.

In 2003, the *Astlik*<sup>4</sup> review published an article on the life and

---

artistic awareness of an entire generation was honed and cultivated. The school reached inimitable heights with works by translators like the Hiwrmiwz brothers and, notably, the leader of the movement, Fr. Arsēn Bagratuni, the most outstanding representative of Armenian Classicism, author of the epic poem *Hayk Diwc'azn* [Hayk the Giant], which was modeled after Homer's *Iliad*. Pindar's *Olympian Odes*, Sophocles's *Electra*, *Antigone*, The *Characters* of Theophrast, *Ars Poetica* of Horace, *Orationes* of Cicero, *Oraisons funèbres* of Bossuet, *Britannicus*, *Mithridate*, *Iphigénie* of Racine, *Alzire* and *Mérope* of Voltaire, of Foscolo's *Sepolcri*, of Alfieri's *Saul and Paradise Lost* of Milton. For a detailed study see: (Uluhogian, 2004:223-237; Mildonian, 2004). "The Bagratunian school" is also cited in an article by Emilio Teza (Teza, 1889), the well-known Italian critic and translator.

<sup>4</sup> *Astlik* is the scientific journal of the School of Translation Studies (of which this author had the honor of being a student in the years of 1991-96) at the Faculty of Romance and Germanic Philology of the University of Yerevan. Today, the school has its own publishing house called Sahak Partev Publishers, which mainly publishes literature in translation and since 1988 has had its scientific journal *Astlik*, where they inserted all the articles on translation, not only in Armenian, but also works in other languages by various scholars of the world. Both the publishing house and the journal were founded by professor Sona Seferian, translator and scholar of Armenian trans-

activity of the poet alongside with the modern Eastern Armenian translation of «Canto notturno di un pastore errante dell'Asia» [P'ok'rasiac'i t'ap'afakan hovvi gišerayin ergə], «L'infinito» [Anverjūt'yunə] (Step'anian, 2003) and in 2005, «Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggero» [Tarec'uyc'ner vajəfołi ew anc'ordi erkxosut'yunə] (Step'anian, 2005)<sup>5</sup>.

In 2004 the *Grakan tert* review, based out of Yerevan, published Leopardi's aphorisms (Faymanyān, 2004).

In 2012, a single volume with Leopardi's «I pensieri» [Xoher] was published in Armenia (Sirunian, 2012)<sup>6</sup>. The publication also includes an introduction where the translator presents Leopardi's life and literary activity. The editor of the book is Karlen Yalanuzian. This is the first time that the poet's «I pensieri» are translated into Armenian.

The principle purpose of this study was to shed more light on the reception of Giacomo Leopardi's rich heritage in Armenian culture and to provide the bibliography of the Armenian translations of Leopardi's poetry. In the future, we intend to provide linguistic analyses of the translations.

### Bibliography

Aucher G. (1818). *Eusebii Pamphili Chronicon bipartitum, nunc primum ex armeniaco textu in latinum conversum, adnotationibus auctum, graecis fragmentis exornatum, Venetiis, in Insula S. Lazari.*

Aucher G. (1822). *Philonis Judaei Sermones tres hactenus inediti, I et II De Providentia et III De Animalibus, ex armena versione antiquissima ab ipso originali textu graeco ad verbum stricte exequuta, nunc primum in latinum fideliter translati, Venetiis, in Insula S. Lazari.*

Bolognesi G. (1998). *Leopardi e l'armeno.* Milano: Vita e pensiero.

Ch'ōpanian A. (1912). “Grakan k'ronicon”. *Biwzandion*, April 3-16, 1.

Faymanyān F. (2004). “Mtk'er, Aforizmner”. *Grakan t'ert'*, May 28, 8.

Haroutyunian S. (2011). “Translations by the Mekhitarists”, in L. B. Zekian, G. Uluhogian, V. Karapetian (eds.) *Armenia: Imprints of a Civilization*, Venice: Skira 2011, 322-333.

Haroutyunian S. (2012). “The Homer of Modern Times: The Re-

---

lations of Shakespeare (Seferian, 2002). Since 1997, the school also organizes the annual conference on “The art of translation” in October, and celebrates the feast of the “Holy Translators”, during which the freshmen take the oath of the Holy Translators.

<sup>5</sup> The translator, Araxia Step'anian, is a Yerevan State University graduate. After further pursuing her studies in Italy, she became a professor of Italian language and currently teaches at her home university.

<sup>6</sup> The translator, Anahit Sirunian, is also a Yerevan State University graduate. She continued her studies at the Universities of Venice and Trieste. Now (2013) she is a first secretary at the Embassy of Armenia to The Holy See.

ception and Translation of Dante in the Armenian World”. In M. Ciavolella, & R. Gianluca, *Like Doves Summoned by Desire: Dante's New Life in 20th Century Literature and Cinema Essays in memory of Amilcare Iannucci*. New York: Agincourt Press, 89-109.

Haroutyunian S. (2014). “L’alter ego di Vittoria Aganoor: l’identità armena della poetessa”. *Bazmavep*.

Hovsēp’ian A. (trans. by) (1917). “A’ Italia” *Bazmavep* (XI), 420-423.

Hovsēp’ian A. (1917b). “XIX daru italic’i nšanawor banastelcnerə [The Famous Italian Poets of the Nineteenth Century]”. *Bazmavep*, (III) 125-130; (IV) 172-175; (V) 219-220.

Łazikean A. (trans. by) (1902). *Dante Alighieri, Džoxk’ [Hell]*. Venice: Mekhitarist Press.

Łazikean A. (trans. by) (1905). *Dante Alighieri, K’awaran [Purgatory]*. Venice: Mekhitarist Press.

Łazikean A. (trans. by) (1910c). *Dante Alighieri, Džoxk’ [Hell]*. Venice: Mekhitarist Press.

Łazikian A. (1898a). *Hatəntir K’ert’uack’ Hakobay Lēopardeay: t’arg-manec’ H. Arsēn Łazikian, i Mxit’areanc’. Venetik, i tparani Srboyn Łazaru [Poesie scelte di Giacomo Leopardi. Traduzione armena del P. Arsenio Ghazikian Mechitarista, Venezia, Tipografia armena di S. Lazzaro]*.

Łazikian A. (trans. by)(1898b). “G. Leopardi, A’ Italia [All’Italia]”. *Bazmavep* (IX), 432-4.

Łazikian A. (1898c). “P’iloni Ebrayec’woy bank’ erek’ č’ew i loys encayek’”. *Bazmavep*, pp. 473-478.

Łazikian A. (trans. by) (1904). “G. Leopardi, Giwłakan šabat’ə [Il sabato del villaggio]”. *Bazmavep* (I), 4-5.

Łazikian A. (trans. by) (1905). “G. Leopardi, Gišerayin erg Asioy t’ə-p’əfəšrjik hovui mə [Canto notturno di un pastore errante dell’Asia]”. *Bazmavep* (XI), 527-528.

Łazikian A. (trans. by) (1906a). “G. Leopardi, Tandēi arjanin vray, or kə patrastuēr i Firēnc’ē [Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze].” *Bazmavep* (III), 125-127.

Łazikian A. (trans. by) (1906b). “G. Leopardi, A’ Ančeloy May erb Kikeroni «Hasarakapetut’ean vray» grk’erə gtaw [Ad Angelo Mai: quand’ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica]”. *Bazmavep* (V), 226-228.

Łazikian A. (trans. by) (1906c). “G. Leopardi, Kenistay [Ginestra]”. *Bazmavep* (X), 471-474.

Łazikian A. (trans. by) (1906d). “G. Leopardi, Erg nahapetnerun kam mardkayin azgi naxaskizbnerun [Inno ai patriarchi]”. *Bazmavep* (XI), 510-511.

Łazikian A. (trans. by) (1906e). "G. Leopardi, Anhunə [L'infinito]". *Bazmavep* (XI), 516.

Łazikian, A. (trans. by)(1906f). "G. Leopardi, Hišatakner [Le ricordanze]." *Bazmavep* (XII), 551-552.

Łazikian A. (trans. by) (1906g). "G. Leopardi, Brutos krtser [Bruto minore]". *Bazmavep* (XII), 574-575.

Łazikian A. (trans. by) (1907a). "G. Leopardi, Gełec'ik knoř mə kendanagrın vray k'andakuac noynin gerezmanakan hišatakaranın vray [Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima]". *Bazmavep* (XII), 542-543.

Łazikian A. (trans. by) (1907b). "G. Leopardi, Viktoris Alp'iėrii ink'nagir kensagrutiwnə kardalē verř [Letta la Vita di Vittorio Alfieri scritta da esso]". *Bazmavep* (XII), 543.

Łazikian A. (trans. by) (1907c). "G. Leopardi, Tōni ōruan irikunə [La sera del dí di festa]". *Bazmavep* (XII), 560.

Łazikian A. (trans. by) (1907d). "G. Leopardi, Gundaxalı meř halt'oli mə [Ad un vincitor di Pallone]". *Bazmavep* (I), 39.

Łazikian A. (trans. by) (1907e). "G. Leopardi, Af lusin [Alla luna]". *Bazmavep*(I), 39.

Łazikian A. (trans. by) (1907f). "G. Leopardi, Pawlinē k'rořs harsanik'in [Nelle nozze della sorella Paolina]". *Bazmavep* (VII-VIII), 374-375.

Łazikian A. (trans. by) (1907g). "G. Leopardi, Mayramut lusni [Il tramonto della Luna]". *Bazmavep* (IX-X), 451.

Łazikian A. (trans. by) (1907h). "G. Leopardi, Verřin erg Safoyi [Ultimo canto di Saffo]". *Bazmavep* (XI), 519.

Łazikian A. (trans. by) (1908a). "G. Leopardi, Af Siluia [A Silvia]". *Bazmavep* (X), 455.

Łazikian A. (trans. by) (1908b). "G. Leopardi, Iřxoł mtacumə [Il pensiero dominante]". *Bazmavep* (V), 236-237.

Łazikian A. (trans. by) (1908c). "G. Leopardi, Katak [Scherzo]". *Bazmavep* (XII), 561.

Łazikian A. (trans. by) (1908d). "G. Leopardi, Het mrrki parzut'iwn [La quiete dopo la tempesta]". *Bazmavep*, VI, 251-252.

Łazikian A. (trans. by) (1908e). "G. Leopardi, Hets koč'um af margizn Činoy Gabboni [Palinodia al marchese Gino Capponi]". *Bazmavep* (I), 42-45.

Łazikian A. (trans. by) (1909). "G. Leopardi, Alkēta [Alceta]". *Bazmavep* (VI), 262.

Łazikian A. (1910a). *Čiagomoy Lēobarti, Erger, T'argmanec' H. Arsēn Łazikian, Mxit'areanc' [Giacomo Leopardi, Canti, translated by Mekhitarist F. Arsēn Łazikian]*, Venice: San Lazzaro Press.

- Łazikian A. (trans. by) (1910b). "G. Leopardi, Ar komsn Garloy Beboli [Al conte Carlo Pepoli]". *Bazmavep* (X), 70-71.
- Łazikian A. (trans. by) (1910d). *Virgilios Enėakan [Virgil, Aeneid]*. Venice: San Lazzaro Press.
- Łazikian A. (1910e). *Vittoria Aganoor, Nor erger [Nuove liriche]*. Venice: San Lazzaro Press.
- Łazikian A. (1912). "Tandėi nor t'argmanič'ə [Dante's new Translator]." *Bazmavep* (VI-VII), 1.
- Łazikian A. (trans. by) (1927). "Hovhannės Papini, Hac' ew gini, Ałōt'k' Lėobartii hamar [Giovanni Papini, Pane e Vino, Preghiera a Leopardi]". *Bazmavep* (I), 17-18.
- Lėō. (1946). *Patmutiwn hayoc' (Vol. III)*. Erewan.
- Leopardi G. (1845). *Studi filologici, III, raccolte e ordinate da Pietro Pellegrini e Pietro Giordani*. Firenze: Felice le Monnier.
- Lėopardi G. (1896). "Hayrenik' [All'Italia]". *Luma* (I), pp. 58-59.
- Menaworə. (1899). "Menawori mə namaknerə." *Nor kiank' (August 1)*, 251.
- Šahpaz V. (1937). "Hančarn u ir bicerə [The talent and their defects]". *Bazmavep* (X-XI), 279.
- Sirinian A. (2010). "Armenian Philo: A Survey of the Literature". In S. Mancini Lombardi, & P. Pontani, *Studies on the Ancient Armenian Version of Philo's Works* (p. 8). Leiden: Brill.
- Sirunian A. (trans. by) (2012). G. Leopardi, *Xoher [I pensieri]*. Yerevan: HHGAA "Gitut'yun".
- Step'anian A. (trans. by) (2003). "G. Leopardi, P'ok'rasiac'i t'ap'afakan hovvi gišerayin ergə [Canto notturno di un pastore errante dell'Asia], Anverjūt'yunə [L'infinito]". *Astlik*(13), 18-21.
- Step'anian A. (trans. by) (2005). "Tarec'uyč'ner vaĵafołi ew anc'ordi erkxosut'yunə [Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere]". *Astlik* (14-15), 4-7.
- Tēr-Nersēsian N. (1965). "Hariwrameak Tant'ėi hayerēn t'argmanut'iwnnerun [The centenary of the Armenian translation of Dante]". *Bazmavep* (X-XI), 341.
- Timpanaro G., & Pacella, S. (1969). *G. Leopardi, Scritti filologici (1817-1832)*. Firenze: Le Monnier.
- Uluhogian G. (2004). "Tra documentazione e filologia: le scuole mechitariste di Venezia e Vienna". In B. Zekiyan, & A. Ferrari, *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*. (pp. pp. 223-237). Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.



## Մոմա Յարութիւնեան Ջակոմո Լէոպարդիի հայերէն թարգմանութիւնները

Առ ազնուափառ Կոմս Յակոբ Լէոպարդի  
Մխիթարեան Հարք Ս. Ղազարու

Քանզի մարդասէր գթութիւն մեծանձն քաղաքացեաց շքնաղագեղ յօրինէ, նա եւ յաշս մեր, զափունսդ զայդ՝ ոչ զամայիս, այլ զւարթագին բնակաւէտս, հայիմք խանդաղակաթ առ կենդանիս, եւ պատկառոտ մեծարանօք առ մեռեալսն, որ զմարզդ զայդ կացուցանեն փառապարգեւ: Յանմեղ կրծից բղխեն դրուատիք գովութեանց եւ մաղթանք երանութեան՝ առ որս կան եւ որ գալոցն են: Ի վտարանդիսդ՝ Ազնուափառ Կոմս, Յակոբն Ձեր ունէր հեղուլ արտօսր մի, եւ ի խնամարկուն ազնուագութ՝ ամբառնալ երգ մի դրուատեաց՝ որ ի ձայնի անդ քերթողաց անմահանան յաւերժութեամբ:

Ձեռն ի գործ արարեալ արդ մերովսանն բանալ զմի ի դրանց արեւելից առաջի տողից մեծի այնորիկ վարժապետին, ճաշակս ինչ տամք եւ մերոյս արուեստի ընտիր օրինակօք. պատուելով ի միում անդ յորդուց իւրոց ի հանճարեղաց՝ զԻտալիա համօրէն, ասպընջականեալքս առ ի նմանէ հիւրասէր մեծարանօք եւ շնորհապարտքս սրտիւ:

Ընկա՛լ, Ազնուափառ Կոմս, զդոյզն նշանակքս զայսոսիկ, եւ ընթերցիր առաւել քան ի տողս մեր՝ ի սիրտս մեր:

Ղազիկեան, Հ. Արսէն (1898)

Ջակոմո Լէոպարդիի և Հայոց աշխարհի միջև առաջին շփումները եղել են ժՔ. դարի սկզբներին, երբ Վենետիկի Սբ. Ղազար կղզում հանգրուանած Մխիթարեան Միաբանութեան վարդապետ Հ. Մկրտիչ Աւգերեանը 1818 թուականին պատրաստեց Եւսեբիոս Կեսարացու Քրոնիկոնի և երեք տարի անց Փիլոն Եբրայեցու Ճառերի քննական հրատարակութիւնները՝ հայերէն հին թարգմանութիւնների կողքին տալով նաև դրանց լատիներէն թարգմանութիւնները: Սոյն հրատարակութիւնները մեծ հետաքրքրութիւն առաջացրին Եւրոպայի հայրախօսական, եկեղեցական և մշակութային շրջանակների մէջ, քանի որ այս գործերի յոյն բնագրերն այլևս գոյութիւն չունէին, և դրանք պահպանուել էին հայերէն թարգմանութիւնների շնորհիւ:

Քսանամեայ Լէոպարդին Փիլոնի Յաղագս նախախնամութեան և Եւսեբիոսի Քրոնիկոն երկերի վրա կատարած բանասիրական ուսումնասիրութիւնների համար օգտուել է Աւգերեանի վերոյիշեալ երկու հրատարակութիւններից: Մի քանի տասնամեակ անց հայերը սկսեցին հետաքրքրուել Լէոպարդիի մշակութային ժառանգութեամբ և զարկ տուեցին նրա ստեղծագործութիւնների թարգմանութեանը:

Սոյն յօդուածը ներկայացնում է «Լէոպարդին հայ իրականութեան մէջ» մեր ընթացիկ ուսումնասիրութեան առաջին արդիւնքները:

**SARAH LAPORTE**

**L'ÉVOLUTION DES ARTS VISUELS ARMÉNIENS AU XVII<sup>E</sup>  
SIÈCLE. L'APPORT DE MINAS ET DES ARTISTES DE LA  
NOUVELLE-DJOLFA**

*Durant tout le Moyen Âge, les hommes s'attachent à cette terre où ils vivent. Mais, enfants d'Ève en exil, «gémissant et pleurant dans cette vallée de larmes», ils effectuent, à défaut parfois d'un voyage dans l'espace, un parcours dans le temps qui les mènera à Dieu.*

Jean Verdon, *Voyager au Moyen Âge*<sup>1</sup>.

En initiant un renouvellement des formes et un enrichissement des thèmes dans le domaine des arts visuels, l'installation à Ispahan des déportés de Djoulfa au début du XVII<sup>e</sup> siècle ouvrit une page nouvelle de l'histoire culturelle des Arméniens. D'après le voyageur italien Pietro Della Valle, les Arméniens avaient déjà bâti dix églises à la Nouvelle-Djoulfa lors de son passage à Ispahan entre 1617 et 1619. V. Ghougassian établit une liste de vingt-quatre églises construites au XVII<sup>e</sup> siècle dans la cité. L'architecture de ces monuments religieux<sup>2</sup> témoigne d'un certain éclectisme, portant la marque du milieu dans lequel ils furent édifiés. Les constructeurs durent s'adapter aux matériaux locaux, la brique au lieu de la pierre, matière première de l'architecture traditionnelle arménienne. Par ailleurs, les conditions climatiques et l'environnement non chrétien impliquaient la nécessité de concevoir des édifices religieux différents du type classique, intégrés dans le tissu urbain. Tout comme certaines constructions de la communauté juive<sup>3</sup> ou certains lieux de culte zoroastriens<sup>4</sup>, leur architecture extérieure adopte le dôme sassanide<sup>5</sup> de la tradition préislamique, qui l'apparente *de facto* à l'architecture

---

<sup>1</sup> **J. Verdon**, *Voyager au Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 384.

<sup>2</sup> On en trouvera une description architecturale précise dans **J.-M. Thierry et P. Donabédian**, *Les arts arméniens*, Paris, 1987, p. 561, ainsi que dans **A. Hakhnazarian et V. Mehrabian**, *Nor Djulfa: A brief Historical Outline and Description*, Venise, 1992. Noter également l'excellent article de M. Hasratian référencé ci-dessous, note 6.

<sup>3</sup> Tombe d'Esther et Mardochee à Hamadan.

<sup>4</sup> Temple du feu de Niasar, près d'Ispahan.

<sup>5</sup> Sur l'architecture sassanide, voir **O. Reuther**, «Sassanian Architecture» dans **Arthur Upham Pope**, *Survey of Persian Art*, T. I New York, 1938, p. 498.

de la mosquée safavide. Par ailleurs, comme le souligne Mourad Hasratian, «les églises de la Nouvelle-Julfa présentent [...] une architecture caractéristique des monastères et, de même que les monastères fortifiés du XVII<sup>e</sup> siècle d'Arménie, en cas de danger elles servaient de refuge aux habitants du quartier. Ces complexes avaient également un autre objectif : la satisfaction des besoins sociaux et spirituels de la population arménienne privée de sa patrie»<sup>6</sup>. L'intérieur de ces églises est ainsi richement décoré de peintures murales, dont les plus spécimens le plus aboutis se trouvent dans l'église de Bethléem, édifiée en 1628, et dans la cathédrale Saint-Sauveur, bâtie entre 1655 et 1664. Les scènes illustrant l'Ancien et le Nouveau Testament, l'histoire religieuse arménienne et son hagiographie – et notamment la vie de Saint Grégoire l'Illuminateur – sont encadrées par des ornements traditionnels non figuratifs au contenu symbolique renvoyant à l'héritage de l'Arménie historique<sup>7</sup>.

L'art pictural de la Nouvelle-Djoulfâ se caractérise par un renouveau de l'iconographie et des techniques, qu'il s'agisse de l'enluminure ou de la peinture murale. Plusieurs facteurs expliquent cette évolution. On observe d'abord un phénomène d'imitation délibérée des œuvres plus anciennes, qui débouche parfois sur un style fusionnant les traditions de différents *scriptoria*. Forcés de quitter leur terre natale en n'emportant avec eux que ce qu'ils pouvaient transporter, les Arméniens déportés par Shah `Abbâs I<sup>er</sup> avaient conservé ce qu'ils avaient de plus précieux, les manuscrits enluminés. Une fois installés, les marchands continuèrent à en acquérir en provenance d'autres colonies. Les miniaturistes s'inspirèrent notamment des manuscrits ciliciens. Or, l'influence occidentale sur l'enluminure arménienne s'était exercée une première fois, sans l'intermédiaire de Byzance, à l'époque du royaume de Cilicie du fait des contacts directs avec les Latins<sup>8</sup>. Comme le note S. Der Nersessian, l'imitation de

<sup>6</sup> M. Hasratian, «Les églises d'Ispahan et affinités architecturales arméno-iraniennes aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles», *Series Byzantina – Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*, T. IX, Varsovie, 2011, pp. 81-87. Voir aussi, du même auteur, «L'architecture arménienne et les facteurs historico-géographiques et démographiques», *Bazmavep*, Venise 2002, pp. 220-234, «Սուր Զոռայի եկեղեցիները. հայկական արվեստ», Erevan, 2004, N. 2, pp. 12-15, ainsi que «Armenian architecture», Erevan, 2011, p. 32.

<sup>7</sup> Voir S. Laporte, «Genealogy of some ornamental and figurative motifs in Armenian Visual Arts from Armenia to New Julfa and Lands of Polish-Lithuanian Commonwealth», *Art Culture of Armenian Communities in the Lands of Polish-Lithuanian Commonwealth*, Minsk, 2013, pp. 158-162.

<sup>8</sup> Voir C. Mutafian, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Paris, 2012.

ces miniatures des XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles rendit certainement les artistes de la Nouvelle-Djoulfâ plus réceptifs à la manière européenne<sup>9</sup>.

Le renouveau fut stimulé par un nouvel apport occidental induit par l'essor économique exceptionnel de la communauté et par son rôle dans le négoce international<sup>10</sup>. L'opulence des marchands de la Nouvelle-Djoulfâ, leurs voyages en Occident, le maintien de contacts permanents avec leurs compatriotes installés en Italie, en Europe centrale et dans l'Europe du Nord, ont contribué à développer chez ces notables un goût pour les décorations somptueuses telles qu'ils pouvaient les admirer, par exemple, dans les églises de Venise ou de Rome, mais aussi dans les bâtiments non religieux. Les voyageurs occidentaux à Ispahan ont décrit la richesse des demeures arméniennes d'Ispahan, «*la plupart fort belles, et magnifiquement bâties, avec les toits et les murailles peintes et dorées par dedans*»<sup>11</sup>.

Un troisième facteur intervient dans le renouveau de l'art pictural arménien, c'est le rôle de la gravure de reproduction. Favorisée par des échanges commerciaux dans lesquels les marchands de la cité nouvelle jouaient un rôle de premier plan, la circulation des estampes développa l'intérêt pour les modes de représentation de l'Europe occidentale. L'attrait était sans doute d'autant plus grand que les Arméniens déportés dans les faubourgs d'Ispahan avaient désormais le statut de minorité au sein d'une société musulmane<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> **S. Der Nersessian**, *The Chester Beatty Library – A Catalogue of the Armenian Manuscripts*, Dublin, 1958, p. XL.

<sup>10</sup> Voir **S. Chaudhury**, **K. Kévonian** (collectif), *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne*, Paris, 2008. Voir également **S. Khatchikian**, «Les livres de comptes des négociants arméniens des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles», dans: **R. Kévorkian**, *Arménie entre Orient et Occident – Trois mille ans de civilisation*, Paris, 1996, pp. 152-156.

<sup>11</sup> **G. Figueroa**, *L'ambassade de D. G. de Silva y Figueroa en Perse... traduit de l'Espagnol par Monsieur de Vicqfort*, Paris 1667 ; cité par **J. Carswell**, *New Julfa, The Armenian Churches and Other Buildings*, Oxford, 1968, p. 86. Voir **K. Karapetian**, *Isfahân, New Julfa: The Houses of the Armenians – A Collection of Architectural Surveys*, 1, Rome, 1974. On se reportera enfin à l'ouvrage richement illustré de **H. Hakobian** et **A. Hovhannisian**, *New Jugha (Julfa) The Artistic Decorations of Khoja Mansions (XVII-XVIII c.)*, Erevan, 2007.

<sup>12</sup> «*The Armenians looked west for models, identifying with the Christians of Europe, while the Jews stressed the identity as Persian Jews*», **A. Taylor**, *Books Arts of Isfahan – Diversity and Identity in Seventeenth-Century Persia*, Malibu, 1995, p. 74. Ces minorités religieuses entretenaient de bonnes relations entre elles, ainsi qu'avec le soufisme iranien.

Dans le domaine de la gravure sur cuivre, la ville d'Anvers occupait la première place en Europe: la maison Plantin (du nom de cet imprimeur et éditeur d'origine tourangelle arrivé dans la métropole flamande en 1549) y prospérait et la renommée de ses graveurs était telle que, jusqu'à la fin du XVII<sup>e</sup>, c'est à eux qu'on envoyait les dessins préparatoires destinés à illustrer les livres de qualité. Les gravures flamandes du troisième quart du XVI<sup>e</sup> siècle connurent ainsi une diffusion dans une grande partie du monde chrétien. Or ce sont les illustrations de deux ouvrages religieux imprimés à Anvers et dont les premières éditions datent de cette période qui ont servi de modèle à bon nombre des peintures murales des églises de la Nouvelle-Djoulfa: le *Thesaurus Veteris et Novi Testamenti*, publié en 1579 par l'éditeur calviniste Gerard de Jode, et le recueil jésuite *Evangelicae Historiae Imagines ex ordine Evangeliorum, quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*, plus connu sous sa dénomination courante de *Bible de Natalis*, publié en 1593 sans nom d'imprimeur. On citera aussi un troisième ouvrage plus tardif, le *Theatrum Biblicum, Hoc est Historiae Sacrae Veteris et Novi Testamenti...*, publié à Amsterdam pour la première fois en 1638 par l'éditeur Claes Jansz. Visscher (dit Piscator), qui acheta les plaques du *Thesaurus*, et y ajouta quelques séries d'estampes<sup>13</sup>. Il convient cependant de préciser que de nombreuses gravures isolées ont également été utilisées à la Nouvelle-Djoulfa.

Les illustrations de la *Bible de Natalis* furent utilisées par de nombreux artistes arméniens. Ainsi, par exemple, la vignette représentant l'Annonciation a-t-elle servi de modèle à la fois à un panneau de l'église Sainte-Mère-de-Dieu et à une miniature du manuscrit M. 262 daté de 1661<sup>14</sup>. Il ressort de la comparaison des avatars de ces estampes que certaines caractéristiques du modèle sont tantôt estompées, voire disparaissent totalement, tantôt soulignées, voire forcées. C'est le cas ici des rais de lumière céleste qui accompagnent l'archange Gabriel: très intrusifs et tous dirigés vers la Vierge dans le modèle, ils sont à peine sug-

<sup>13</sup> Pour plus de précisions, voir notre thèse 'Le rayonnement international des gravures flamandes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles: les peintures murales des églises Sainte-Bethléem et Saint-Sauveur à la Nouvelle-Djoulfa (Ispahan)', <http://www.dart-europe.eu/full.php?id=135973>.

<sup>14</sup> *Ms Maténadaran 262 fol. 151 v<sup>o</sup>*, 1661, dont l'origine supposée est la Nouvelle-Djoulfa. Le fait que le modèle en est la *Bible de Natalis*, ouvrage largement utilisé comme source d'inspiration tant par les peintres que par les miniaturistes de la Nouvelle-Djoulfa, tendrait évidemment à renforcer cette hypothèse.

gérés sur la peinture murale, tandis qu'ils sont repris avec vigueur sur la miniature, mais rayonnant cette fois-ci tel un luminaire au-dessus de la scène. On note également sur cette dernière que la représentation de la Vierge répond au symbolisme vestimentaire latin comme sur la peinture murale, la tunique rouge renvoyant à sa nature humaine et le manteau bleu signalant sa divinité.

Dans l'*Annonciation* (f. 139) du manuscrit Ms 252 de la Bibliothèque nationale de France<sup>15</sup> (d'après Luc 1, 24-38), l'ange Gabriel tient un crucifix terminé par une flèche, qui annonce la Passion du Christ<sup>16</sup>. Marie debout, vêtue d'une tunique bleue et d'une *palla* rouge tient dans la main gauche le fil avec lequel elle est censée tisser le voile du Temple<sup>17</sup>. L'architecture se compose de constructions imaginaires faisant elles aussi référence au temple, symbole de la Vierge elle-même. La présence du «jardin fermé» figuré sur la terrasse du bâtiment est une allusion au Chant de Salomon (*Cantique des Cantiques* IV, 12), que la tradition associe à la virginité de Marie. L'absence de toute représentation de l'Esprit Saint, que ce soit sous la forme d'une colombe ou celle d'une lumière intense, de même que le fond doré caractéristique de l'influence byzantine signalent une volonté archaïsante. Or dans le même manuscrit, la *Vierge allaitante* (f. 136v) de style identique et sur fond doré également dérive d'une composition typiquement occidentale issue d'une *Vierge à l'Enfant* de Raphaël. Ce genre de manuscrits dans lesquels l'influence occidentale cohabite avec l'influence byzantine n'est pas rare à la Nouvelle-Djoufha.

Dans l'*Annonciation* de la cathédrale Saint-Sauveur, la scène est inversée, la Vierge étant placée à gauche. Alors que la tradition médiévale mettait l'accent sur l'éducation de la Vierge au Temple de Jérusalem (comme dans f. 139 du Ms 252 BNF), où elle filait ou tissait les habits des prêtres, elle est représentée avec la bible ouverte, qui évoque la prophétie d'Isaïe: *Ecce virgo concipiet et pariet filium*<sup>18</sup>. La facture est ouvertement européenne et le modèle en est une estampe du graveur et imprimeur allemand Peter Isselburg d'après un dessin de l'artiste lom-

<sup>15</sup> Collection du bibliophile et collectionneur français Auguste Smith-Lesouëf.

<sup>16</sup> Nous avons aussi trouvé dans une collection privée une représentation similaire mais dans lequel l'ange tenait un lis au lieu d'un crucifix. Il s'agissait d'un folio coupé et inséré dans un ouvrage occidental provenant de la collection du comte Alexandre de La Rochefoucauld, ambassadeur de Napoléon 1<sup>er</sup> à Vienne et en Hollande.

<sup>17</sup> Protoévangile de Jacques.

<sup>18</sup> «Une jeune fille est enceinte et elle enfantera un fils», *Isaïe*, VII, 14.

bard Mario Arconio. On notera que les règles de perspective n'ont plus ici pour finalité de structurer la composition par la construction géométrique de l'espace: leur application se cantonnant à un tiers à peine de la surface picturale, elles ne visent en réalité qu'à rendre plus sensible le bouleversement que provoque l'intrusion du surnaturel dans la pièce. Le paradigme de la Renaissance est définitivement dépassé et l'héritage artistique transmis par la gravure occidentale aux artistes de la Nouvelle-Djoufa est celui du maniérisme, comme en témoigne le pied de la Vierge à peine plus posé sur le sol que celui de l'ange n'effleure la nuée. Cet apport se décline de diverses manières dans la production artistique locale en fonction des choix stylistiques opérés.

C'est ainsi qu'on trouve dans le chœur de l'église de Bethléem une *Adoration des Mages* (voir l'image N 25a) dans la manière de l'école du Vaspurakan<sup>19</sup>. La source iconographique en est en grande partie occidentale: la scène principale, à l'avant-plan, dérive en effet d'un burin de Johann I. Sadeler d'après un dessin du maniériste anversois Maarten de Vos, daté de 1585, qui fait partie d'une série de huit estampes allégoriques ayant pour thème les vertus du Christ (voir l'image N 25b).

Alors que cette *Adoration des Mages* de l'église de Bethléem se caractérise par la souplesse des poses et la sinuosité du trait, celle qui figure dans le manuscrit dit *Ménologe d'Ispahan*<sup>20</sup> (voir l'image N 26a) frappe au contraire par l'attitude hiératique des personnages, renforcée par la verticalité des lignes qui structurent la composition. Il y a pourtant tout lieu de rapprocher les deux œuvres, car nous sommes en présence dans les deux cas d'un exemple de transposition d'un modèle occidental où seule la composition est reprise, alors que le style se démarque résolument de celui de la source d'inspiration. Ici, le modèle est une estampe de la *Bible de Natalis*, gravée par l'artiste Jérôme Wierix d'après un dessin de Maarten de Vos (voir l'image N 26b).

La cathédrale Saint-Sauveur possède également une *Adoration des Mages* (voir l'image N 26c) dont le modèle est la même vignette de la *Bible de Natalis*. Dans ce cas-ci cependant, il ne s'agit plus d'une transposition: l'artiste ne reprend pas seulement la composition, il s'approprie aussi le style du modèle, tout en laissant libre cours à son

<sup>19</sup> Voir L. Zakarian, *De l'histoire de la miniature du Vaspurakan*, Erevan, 1980. A. Leyloyan, *L'Art du livre au Vaspurakan, XIVe-XVe siècles. Étude des manuscrits de Yovannēs Xizanc'i*, Louvain, 2009.

<sup>20</sup> *Ménologe de l'an 1630* Ms 466 (241), f. 270 v, dans S. Der Nersessian et A. Mekhitarian, *op. cit.*, fig. 114, p. 182.

inspiration dans le traitement décoratif des riches vêtements des Mages<sup>21</sup>. On remarque également la finesse du modelé des visages et des mains. Cet artiste qui s'inscrit dans la tradition arménienne tout en ayant une connaissance approfondie des procédés de la peinture occidentale, c'est selon toute vraisemblance le peintre Minas, mentionné sur une inscription découverte lors de la restauration de l'église en 1970 comme l'un des artistes arméniens chargés de la décoration de l'édifice et dont on sait par Arakel de Tabriz qu'il avait appris son métier d'un peintre européen à Alep<sup>22</sup>.

C'est dans la représentation du visage du Christ que le maître donne toute la mesure de son talent. Illuminé par son nimbe, ce visage d'une translucidité laiteuse est tourné de trois-quarts vers les spectateurs, comme attirant l'attention sur les signes qu'il inscrit sur le sol. Le délicat rendu de la barbe et de la carnation ainsi que le traitement de l'ombre et de la lumière témoignent d'une maîtrise accomplie des techniques picturales occidentales<sup>23</sup>. Le regard fixe et comme perdu dans le lointain, les paupières lourdes, la bouche charnue renvoient quant à eux à des modes de représentation caractéristiques de la peinture slave et post-byzantine. D'autres artistes ont participé à la décoration des églises de la Nouvelle-Djoulfa, comme le vardapet Merkuz<sup>24</sup> ou encore Astuacatur. Ce dernier émigrera à la Cour de Russie où il poursuivra sa carrière sous le nom d'Ivan Bogdan Saltanov<sup>25</sup>. L'examen stylistique du *Portrait funéraire du tsar Feodor III Romanov* nous laisse penser qu'il a travaillé en étroite collaboration avec Minas<sup>26</sup>.

Il est intéressant de constater que les artistes de la Nouvelle-Djoulfa ne se contentent pas d'emprunter à l'art occidental des éléments relevant

<sup>21</sup> **M. Stoyanova**, «Armenian Gilt Leather and Silk in Europe, 15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries. Problems of Attribution and Conservation», dans *Series Byzantina – Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*, T. IX, Varsovie, 2011, pp. 213-230.

<sup>22</sup> Voir notre thèse p. 54.

<sup>23</sup> Minas a également peint pour les souverains safavides. Sa renommée de portraitiste dépassera la cité de la Nouvelle-Djoulfa. Voir par exemple *Portrait d'un jeune élégant*, dans: **S. Makariou**, *Chefs-d'œuvre islamiques de l'Aga Khan Museum*, Paris, 2008, p. 38. Nous avons consulté ce portrait, qui se trouve actuellement au Musée de Prince Agha Khan: la carnation de visage rappelle fortement le *ductus* de Minas mais le reste du tableau semble plus probablement avoir été exécuté par un artiste iranien.

<sup>24</sup> À son propos, voir notre thèse.

<sup>25</sup> Voir 'Julfa IV. Architecture and Painting', dans: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/julfa-iv-architecture-and-painting>.

<sup>26</sup> Voir **J. Durand** (collectif), *Sainte Russie – L'art russe des origines à Pierre Le Grand*, Paris, 2010, p. 656.



du mode de représentation des motifs iconographiques, qu'il s'agisse de la composition ou du style, comme nous en avons fourni quelques exemples ci-dessus. Dans leur production, nous relevons également certains contenus jusqu'alors absents de l'iconographie arménienne. C'est le cas, nous semble-t-il, de la représentation de Dieu le Père. On trouve parfois la première hypostase sous une forme humaine dans la peinture monumentale ou la miniature arméniennes. On citera comme exemple les fresques médiévales de l'Église Sainte-Croix d'Aht'amar, où Dieu, dans la scène de la *Création d'Adam*, est représenté sous les traits d'un homme d'âge mûr, de même qu'Adam qu'il tire du néant et crée à son effigie<sup>27</sup>. Un second exemple est une miniature de l'Évangile du peintre Nahapet de Surb Gamaliel datée de 1391 représentant une vision dans laquelle la première personne de la Trinité apparaît sous la forme d'un vieillard à la barbe blanche<sup>28</sup>. Cependant, ces occurrences sont l'exception: dans la plupart de ses représentations, la première hypostase apparaît sous la forme conventionnelle d'une main surgissant d'une nuée.

Or, dans de nombreuses peintures et miniatures de la Nouvelle-Djoulfâ, on retrouve Dieu le Père sous la forme d'un vieillard avec une barbe blanche et une longue chevelure. Ce motif est emprunté à l'iconographie de l'Europe occidentale, où il apparaît au Moyen âge. Il correspond à la vision décrite dans le livre de Daniel: «*un vieillard s'assit; son vêtement était blanc comme la neige, et les cheveux de sa tête blancs comme une laine pure*» (VII, 9-13). De nombreuses peintures murales des églises de la cité représentent Dieu le Père sous cette forme, soit en pied (ainsi dans la *Création d'Adam* et la *Création d'Ève* de la cathédrale Saint-Sauveur, ou dans la *Création d'Ève* de l'église de Bethléem), soit en buste, dans une nuée, parfois doté d'un globe et d'un nimbe triangulaire (dans l'*Expulsion du Paradis* ou dans le *Meurtre d'Abel* de la cathédrale). De nombreux modèles de ce prototype du Dieu à la barbe blanche se trouvent dans les recueils d'estampes parvenus à la Nouvelle-Djoulfâ. On retrouve également des représentations du Dieu vieillard dans les manuscrits peints, tels que ceux inspirés par la Bible dite de Bry, publiée à Mayence en 1609 et illustrée par l'artiste liégeois Théodore de Bry, par l'intermédiaire de la bible illustrée de Łazar Baberdac'i de 1619

<sup>27</sup> Voir N. Kotandjian, «Les décors peints des églises d'Arménie», dans *Armenia Sacra*, pp.137-144.

<sup>28</sup> Voir J.-M. Thierry et P. Donabédian, *op. cit.*, fig. 270, p. 384 pour le premier exemple, et fig. 144, p. 294 pour le second.

du scriptorium de Lviv<sup>29</sup>. La filiation est parfois directe: la figure du Dieu vieillard sur la miniature f. 390 du manuscrit M. 204 (voir l'image N 27a) représentant Jonas recevant l'ordre d'embarquer pour aller prêcher dans la ville de Ninive provient d'une gravure du *Thesaurus* (voir l'image N 27b).

Cette gravure a été reprise dans le *Theatrum Biblicum* (voir l'image N 27d). On remarque que la figuration du Père y a disparu. Elle a été remplacée par le tétragramme, une représentation abstraite de Dieu. On sait que la problématique de la représentation de Dieu était d'une actualité brûlante en Europe à cette époque, dans les divers courants de la Réforme. L'éditeur du *Theatrum Biblicum*, membre assidu de la congrégation mennonite de sa ville, faisait partie d'une tendance rigoriste du protestantisme professant l'interdiction de représenter Dieu le Père sous une forme humaine. Or, sur le plafond de la cathédrale Saint-Sauveur se trouve un médaillon (voir l'image N 27c) représentant Jonas dans lequel la figure de Dieu est remplacée par une lumière intense. Ce médaillon atteste le fait que non seulement le *Thesaurus* d'Anvers, mais aussi le *Theatrum Biblicum* d'Amsterdam sont parvenus jusqu'à la Nouvelle-Djoulfâ.

On notera que tous les exemples donnés jusqu'à présent de la première hypostase représentée sous la forme d'un patriarche sont tirés de scènes de l'Ancien Testament. Or, on trouve dans l'église de Bethléem un cas tout à fait original: c'est celui du *Baptême du Christ* (voir l'image N 28a). La peinture fait pendant à l'*Adoration des Mages* (voir l'image N 25a) et réalise comme elle la synthèse d'une tradition arménienne – le style imite délibérément des œuvres plus anciennes du Vaspurakan<sup>30</sup> –, d'éléments orientalisants (l'arbre, les montagnes), et d'une influence européenne: Dieu le Père sous la forme d'un vieillard dans une nuée. En effet, cette dernière figure est un emprunt à l'iconographie occidentale (voir l'image N 28b): c'est à la fin du Moyen âge qu'on voit monter en puissance cette image, avec ou sans les signes de la souveraineté royale, impériale ou pontificale, dont l'usage se généralisera à la Renaissance,

---

<sup>29</sup> Voir **B. Markis et M. E. Stone**, *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, Jérusalem, 1990.

<sup>30</sup> Ajoutons que l'attachement à la tradition ne se manifeste pas seulement sur le plan stylistique: le serpent écrasé par le Christ, qui rachète ainsi la seconde faute d'Adam (celle d'avoir vendu à Satan son âme et celle de ses descendants), est un motif ancien de la tradition apocryphe arménienne. Sur ce sujet, on se référera aux différents ouvrages de Michael Stone, ainsi qu'à ceux d'Abraham Terian.

époque à laquelle la représentation devient plus sculpturale et plus naturaliste. À notre connaissance, c'est la première fois que, dans les arts visuels arméniens, Dieu le Père est représenté sous la forme d'un vieillard dans une scène du Nouveau Testament.

Avec les exemples traités ci-dessus, nous pensons avoir mis en évidence quelques aspects de l'évolution qu'ont connue les arts visuels arméniens tels que pratiqués par les artistes de la Nouvelle-Djoulfra, qui intégrèrent à la tradition arménienne l'apport occidental – sur les plans technique, stylistique et iconographique – sans pour autant cesser de puiser à la tradition byzantine. La nouvelle esthétique inspira aussi les arts mineurs, tout comme elle se répandit bien au-delà des frontières locales.

#### Սառա Հապոբո

#### Մինասի և Նոր Զուղայի ուրիշ նկարիչների ներդրումը 17-րդ դարի հայ կերպարվեստի զարգացման մեջ

*Մեր նպատակն է նկարագրող ձեռագրերի և որմնանկարների օրինակով ցույց տալ, որ Նոր Զուղայի հայ համայնքը շարժիչ ուժի դեր է կատարել 17-րդ դարում հայ կերպարվեստի ոգեշնչման աղբյուրները նորոգելու գործում: Առևտրում հմտություն ցուցաբերելու համար ընտրված և Զուղայից օսմանյան-պարսկական պատերազմների հետևանքով տեղահանված հայերին Շահ Աբասը բնակեցրել էր Սեֆյան մայրաքաղաք Իսֆահանում, որտեղ նրանք կառուցեցին ճոխ հարդարանքով տներ, ինչպես նաև բազմաթիվ եկեղեցիներ: Զգտելով մի կողմից օտար միջավայրում պահպանել ազգային ավանդույթները, մյուս կողմից էլ բաց լինելով երկրից դուրս հաստատված հարաբերությունների միջոցով արտաքին ազդեցությունների համար, հիմնվելով ինչպես սեփական ժառանգության, այնպես էլ ուրիշներից փոխառածի վրա, նրանք ստեղծեցին արվեստի ուղղությունների մի համադրություն, որի ազդեցությունը տարածվեց Պարսկաստանից դուրս:*

## ANNE ELIZABETH REDGATE

### FACES FROM THE PAST: AGHTAMAR, THE ANGLO-SAXON ALFRED JEWEL, AND THE SASANIAN CHOSROES DISH – IDEAS AND INFLUENCES IN PORTRAITURE

This discussion about ideas and influences in portraiture is presented as work in progress, rather than as an argument that fully answers the questions that it raises.

In 2003, the Byzantinist Jonathan Shepard published a comparison of the images of the emperor Leo VI of Byzantium, who ruled 886-912, and the tsar Symeon of Bulgaria, who ruled 893-927<sup>1</sup>. He compared them with each other and with that of the Anglo-Saxon King Alfred, who ruled in Wessex (in southern England) 871-899. Shepard concluded that they have much in common, and that all three probably derived inspiration from the court of the west European Charles the Bald, a member of the Frankish Carolingian dynasty, who was emperor of the Franks 875-877, and was the father of Alfred's step-mother, Judith.

In 2010 I myself published a comparison of Alfred and Gagik Artsruni, who was king of Vaspurakan 908-943, concluding that Gagik too belongs to the 'wider field' to which Shepard ascribed Alfred, Leo and Symeon<sup>2</sup>. What Alfred's and Gagik's ideas about kingship, and their royal images, have in common includes drawing on King Solomon, as depicted in the Old Testament, and an emphasis on humility as a major kingly virtue.

My 2010 study considered the visual portraits that are associated with Alfred and Gagik. In Alfred's case, it is a figure in cloisonné enamel under a rock crystal. This takes up nearly two thirds of the whole length

---

<sup>1</sup> **Jonathan Shepard**, 'The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria' in *Alfred the Great: Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, ed. Timothy Reuter (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 339-58.

<sup>2</sup> **Anne Elizabeth Redgate**, 'Liturgy, law and self-representation: Christian kingship in England and Armenia from the late-ninth to the mid-eleventh century', published 2010 on the website of the 21<sup>st</sup> International Congress of Historical Sciences (held Amsterdam, August 2010) and 2013 at <http://www.academia.edu/4591394>

of what is known as the Alfred Jewel<sup>3</sup>. The Jewel measures only 6.2 x 3.1 x 1.3 centimetres and is inscribed 'Aelfred had me made'. It was almost certainly commissioned by Alfred himself, and it was probably one of the precious book-markers, or pointers, that Alfred sent to each of his bishops with his English translation of Pope Gregory I's *Pastoral Rule*, which he wanted them to read<sup>4</sup>. The portrait may be of Alfred himself, or a personification of Sight, but it is more likely a depiction of Christ as the embodiment of Wisdom. This Christ has kingly elements - for example, the colours of His robes - and was probably meant to suggest a parallel between Alfred and Christ<sup>5</sup>. Certainly whoever used the book-marker would have been reminded of Alfred, his authority and his orders. Thus, this portrait is a kind of 'portrait' of Alfred.

Gagik Artsruni is depicted in stone, on the exterior of his palace church at Aghtamar on Lake Van, which was built 915-921. On the west façade, over life-size, Gagik holds the church, to present it to Christ<sup>6</sup>. On the east façade, much smaller and less prominent, is a figure in a medallion in a vine frieze, seated, holding a drinking goblet that resembles a chalice, which is probably Gagik<sup>7</sup>. The faces of these two figures do not seem dissimilar to the Alfred Jewel's<sup>8</sup>. There is also a similarity between the face on the Alfred Jewel and the face of Adam that is below the figure of Gagik on the east façade at Aghtamar.

<sup>3</sup> See picture N 29, The Alfred Jewel. Photo: Genevra Kornbluth. A colour picture is available on the website <http://www.kornbluthphoto.com> (click on Indexed Historical Archive, then Location Index, then United Kingdom, then Oxford) (last accessed 1 December 2014). The Alfred Jewel is held by the Ashmolean Museum, Oxford, UK.

<sup>4</sup> See **Leslie Webster**, 'Edificia nova: treasures of Alfred's reign', in *Alfred the Great* ..., ed. Timothy Reuter (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 81-87.

<sup>5</sup> **Catherine E. Karkov**, *The Ruler Portraits of Anglo-Saxon England* (Woodbridge: Boydell Press, 2004), pp. 30-4.

<sup>6</sup> See picture N 30, The west façade of the Church of the Holy Cross, Aghtamar, showing King Gagik Artsruni. Photo: Hrair Hawk Khatcharian.

<sup>7</sup> Other identifications have been suggested, most recently the biblical King David. **Edda Vardanyan**, 'Décor sculpté de l'église de la Sainte-Croix d'Alt'amar: les sujets bibliques de la frise de la vigne', in *Mélanges Jean-Pierre Mahé* eds **Aram Mardirosian, Agnès Ouzounian, and Constantin Zuckerman** (Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2014), pp. 707-736. For a photograph see Vardanyan p. 710 Fig. 2.

<sup>8</sup> See picture N 29, The Alfred Jewel © Genevra Kornbluth. See picture N 31, King Gagik Artsruni's face, west façade of the Church of the Holy Cross, Aghtamar. Photo: Hrair Hawk Khatcharian.

The Chosroes Dish, or Cup of Chosroes, now in Paris, was made in Sasanian Persia, but was probably already in France during the reign of Charles the Bald, where it was known as the cup of (King) Solomon<sup>9</sup>. It too depicts a ruler, possibly Chosroes II who ruled Persia 591-628. The ruler is at the centre, in rock crystal<sup>10</sup>. Leslie Webster has suggested that this was an inspiration for the Alfred Jewel portrait<sup>11</sup>. Like the Alfred Jewel face, the face in the Cup of Chosroes is not dissimilar to the face of King Gagik Artsruni<sup>12</sup>.

Direct or significant links between all of these images are not the concern of this essay, though it is possible that there were some. Royal and aristocratic Christian art of this period had a current, international character. Its function was to impress both a domestic audience and visitors from foreign rulers, Christian and non-Christian alike. Alicia Walker has interpreted ninth- and tenth-century Byzantine adoption of non-Byzantine motifs within imperial artistic programmes as claims and metaphorical demonstration of imperial conquest and superiority over foreign rivals, not as imperial recognition of artistic inadequacy or political inferiority or dependence<sup>13</sup>. Walker's interpretation could surely be applicable to Aghtamar too. If so, it would modify the interpretation of Lynn Jones, that Aghtamar's elements of Islamic court iconography reveal and proclaim that Gagik owed his royal power and status to Arab support<sup>14</sup>.

There were various mechanisms and conduits that spread 'foreign' artistic elements, including the movement of craftsmen. According to his

<sup>9</sup> A colour photograph of The Cup of Chosroes, full interior, is available on the website <http://www.kornbluthphoto.com> (click on Indexed Historical Archive, then Location Index, then France, then Cabinet des Médailles, then Roman through Merovingian and Sassanian. The Cup has its own page) (last accessed 1 December 2014). The Cup of Chosroes is held by the Bibliothèque Nationale, Paris, France.

<sup>10</sup> See picture N 32, The ruler in the Cup of Chosroes (centre rock crystal cameo from interior – upper part). Photo: Genevra Kornbluth. A colour photograph is available at the KornbluthPhoto website as cited above in note 9.

<sup>11</sup> Webster, pp. 96-98, 102-103.

<sup>12</sup> Compare the faces in picture N 29 (The Alfred Jewel ©Genevra Kornbluth), see picture N 31 (King Gagik Artsruni's face © Hrair Hawk Khatcherian), and see picture N 32 (The ruler in the Cup of Chosroes © Genevra Kornbluth).

<sup>13</sup> Alicia Walker, *The Emperor and the World: Exotic Elements and the Imaging of Middle Byzantine Imperial Power, Ninth to Thirteenth Centuries C.E.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 21-23, 76.

<sup>14</sup> Lynn Jones, *Between Islam and Byzantium: Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership* (Aldershot: Ashgate, 2007), pp. 61, 65, and more generally, pp. 120-123, 127.

contemporary, Welsh, biographer, Bishop Asser, King Alfred had ‘assembled’ very many very skilled craftsmen ‘from many races’ for building and for producing ‘precious things’<sup>15</sup>, which would have included the Alfred Jewel. According to the contemporary continuator of Thomas Artsruni’s *History of the House of the Artsrunik*, at Aghtamar many artisans were assembled, ‘from all nations’, to implement Gagik’s plans for the island<sup>16</sup>. Since such recruitment was something that King Solomon had done<sup>17</sup>, both writers are reiterating their king’s Solomonic qualities. The material remains do however confirm that the work was of international stature. Not long after Gagik’s church was finished, the interior paintings of the famous church of St. Peter and St Paul (built between 895 and 906), at Tatev, in Siunik in eastern Armenia, were consecrated, in 930. According to the thirteenth-century Stephen Orbelian of Siunik, these paintings were by Frankish artists from far away, commissioned by Tatev’s bishop, and the surviving fragments do indeed show links with Frankia, especially Fulda and Reichenau<sup>18</sup>. We do not know how or why this bishop had conceived and implemented his decision to employ Frankish artists, how he met or contacted them, or what they were doing and where they were working before they worked at Tatev.

Roughly at the time that Gagik was building, another interesting, and newly made face of a ruler was to be seen, and heard about, in Constantinople. The narthex of Hagia Sophia, which was the Patriarch’s church, not the palace church, has a mosaic, above what was the imperial entrance, which shows an emperor prostrate before Christ. It probably represents Leo VI (886-912), either as a penitent for his personal sins – his marital history had caused scandals – or, demonstrating a more general humility. The Christ is probably Christ embodying Sophia, that is, Holy Wisdom, and the scene may be depicting the emperor asking for the gift

<sup>15</sup> **Simon Keynes and Michael Lapidge**, *Alfred the Great: Asser’s Life of King Alfred and other contemporary sources* (Harmondsworth: Penguin, 1983), pp. 101, 106, 249-50.

<sup>16</sup> **Robert W. Thomson**, *Thomas Artsruni, History of the House of the Artsrunik<sup>c</sup>: Translation and Commentary* (Detroit: Wayne State University Press, 1985), pp. 356-57, 359.

<sup>17</sup> **Matthew Kempshall**, ‘No Bishop, No King: The Ministerial Ideology of Kingship and Asser’s *Res Gestae Aelfredi*’, in *Belief and Culture in the Middle Ages: Studies Presented to Henry Mayr-Harting*, eds **Richard Gameson and Henrietta Leyser** (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 106-127, esp. pp 109-10 for the Solomonic model.

<sup>18</sup> **Nicole Thierry and Jean-Michel Thierry**, ‘Peintures murales de caractère occidental en Arménie: Église Saint-Pierre et Saint-Paul de Tatev (début du x<sup>me</sup> siècle)’, *Byzantion* 38 (1968), pp. 180-242.

of wisdom from Him, as patron of the church<sup>19</sup>. In fact it was probably meant to have several meanings, for ambiguity was valued in Byzantine art. In the ninth-century Christian West and in late-ninth- and early-tenth-century Byzantium, humility was regarded as an essential attribute of a ruler. In western perception, public penance was a method of placating God's anger and hence protecting realm and people, whilst prostration before Christ was an imitation of Christ that gave the worshipper hope of elevation for himself, to correspond to Christ's own elevation that followed His humiliation at the Crucifixion<sup>20</sup>. So to depict an emperor as humble before God did not humiliate him. The opposite was true. It advertised his qualification to rule, his legitimacy, authority, claim to respect and obedience, that his reign had been, or would be, blessed and free of disaster, because his relationship with God was correct.

These attitudes to humility may throw light on Thomas Artsruni's continuator's describing the large image of King Gagik 'as if begging forgiveness for his sins'. Gagik's demeanour makes this description seem strange<sup>21</sup>. But Lynn Jones has suggested that what the scene shows is the ultimate success of Gagik's request, his entry to Paradise: and also that its location gave it a penitential significance. According to the canons, Armenian penitents had to face west and renounce their sins. The contemporary Katholikos, John, recorded in the *History* that he wrote, that after the murder of the Bagratuni King Smbat in 913/914, Gagik 'did penance in accordance with the canons'. This was for his earlier alliance

<sup>19</sup> The mosaic has been much discussed. **Robin Cormack**, 'The Emperor at St. Sophia: Viewer and Viewed', in *Byzance et les images* ed. André Guillou (Paris: La documentation Française, 1994), pp. 223-253. **Z. A. Gavrilović**, 'The humiliation of Leo VI the Wise (the mosaic of the Narthex at Saint Sophia, Istanbul)', *Cahiers Archeologiques* 28 (1979), pp. 87-94 supports the interpretation of André Grabar that Leo is asking Christ for wisdom, and disagrees with **Nicolas Oikonomides**, 'Leo VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia', *Dumbarton Oaks Papers* 30 (1976), pp. 151-172, who argues that the mosaic alludes to Leo's repentance of his personal sins, and to his humiliation by the Patriarch.

<sup>20</sup> **Robert Deshman**, 'The Exalted Servant: the Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald', *Viator* 2 (1980), pp. 385-417, considers humility and prostration. **Mayke De Jong**, 'Power and Humility in Carolingian Society: the Public Penance of Louis the Pious', *Early Medieval Europe* 1 (1992), pp. 29-52, considers political dimensions of royal penance. **Paul Kershaw**, 'Illness, Power and Prayer in Asser's *Life of King Alfred*', *Early Medieval Europe* 10 (2001), pp. 201-224.

<sup>21</sup> See picture N 30, The west façade of the Church of the Holy Cross, Aghtamar, showing King Gagik Artsruni © Hrair Hawk Khatcherian.



with the Arabs and against Smbat<sup>22</sup>. As in Leo VI's case, personal sins, royal humility, and fitness to rule are all evoked in one image.

The Artsruni writer called Gagik's image 'a true likeness'. He may have meant 'evocative of his true character', for example, his penitence. Ancient portraiture of rulers was not about physiological resemblance. Clothing and headgear were used to signal status and identity. Physical features were used to suggest continuity or discontinuity between reigns, and similarity or difference to or from other rulers (past or present) or gods, and also particular moral and physical attributes, such as physical beauty proclaiming moral perfection, and height and gradations of naturalism indicating rank in a group. For example, the coin portraits of the Armenian King Tigranes the Great, in the first century BC, have been seen as communicating grandeur, steadiness and resoluteness<sup>23</sup>; Byzantine empresses who are depicted on sixth- and seventh-century Byzantine steelyard weights cannot be identified<sup>24</sup>; and surviving Byzantine imperial imagery has been regarded as having an idealised nature<sup>25</sup>.

In the imperial art of the Achaemenids, whose Persian Empire lasted 521-331 BC, hair signified health, strength, and virility. Long, full, luxuriant hair on the head meant health and high social status, and hence, fitness to rule. The hair was dressed, in order to 'tame' it<sup>26</sup>. In Roman art, loose long hair marked divinity, and was transferred from pagan gods to Christ<sup>27</sup>. The beard has been significant in several Near Eastern cultural traditions. On the contemporary rock relief at Bisitun, recording his

<sup>22</sup> **Lynn Jones**, 'The visual expression of power and piety in medieval Armenia: the palace and palace church at Aghtamar', in *Eastern Approaches to Byzantium* ed. **Antony Eastmond** (Aldershot: Ashgate, 2001), pp. 221-241, esp. pp. 232-236; **Jones**, *Between Islam and Byzantium ...* pp. 80-82.

<sup>23</sup> **Gevork A. Tiratsyan** in *From Urartu to Armenia: florilegium Gevork A. Tirats'yan* in memoriam, ed. Rouben Vardanyan, tr. Sveta Mardanyan, Gohar Muradyan, and Aram T'op'chyan (Neuchâtel: Recherches et publications, 2003), p. 96.

<sup>24</sup> **Anne McClanan**, *Representations of Early Byzantine Empresses. Image and Empire* (New York and Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 3-4, 29-64 esp. pp. 41, 45.

<sup>25</sup> **Antony Eastmond**, 'Between Icon and Idol: The uncertainty of imperial images', in *Icon and Word. The Power of images in Byzantium. Studies Presented to Robin Cormack* eds **Antony Eastmond and Liz James** (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 73-85, esp. p. 78.

<sup>26</sup> **Lloyd Llewellyn-Jones**, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), pp. 56, 58-59.

<sup>27</sup> **Thomas F. Mathews**, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art* (revised and expanded edition Princeton, NY and Chichester: Princeton University Press, 1999), pp. 108-109, 123-126.

coming to power, Darius, the first Achaemenid king, has the best beard<sup>28</sup>. In Roman art, a full dark beard was another divine attribute that came to be used for Christ<sup>29</sup>.

There was a long tradition of attaching special importance to the eyes. A statue of Gudea of Lagash, dated about 2110 BC, has enlarged ears and eyes. He was perceived as possessing wisdom, but the original Sumerian literally means 'of wide ear', and his contemporaries' perception was that Gudea's god looked at him with a 'legitimizing gaze', and that Gudea should concentrate on his god in return<sup>30</sup>. Sight was not simply a means of connection with divinity, but something that good men shared with divinity. The third-century *Apocryphal Acts of John* states that Christ was different from other men in that He never closed His eyes<sup>31</sup>. According to H. P. L'Orange, eyes came to play the most important part in images of Christian saints and Roman emperors. They were unnaturally wide open, as if paralysed in wonder, looking into an imaginary world of their own, giving the impression of supernatural spiritual powers and capacities<sup>32</sup>.

A ruler's eye had governmental implications. It saw his subjects' actions, and communicated with them. In Roman art the emperor's 'burning gaze' appears in portraits in the early fourth century, and its message was that the emperor would detect immorality. Roman imperial ideology was that morality and the safety of the empire were linked<sup>33</sup>. Similarly, in ninth-century western thought, the ruler was responsible for the moral well-being of his subjects. Falling short in effective moral supervision exposed him to charges of negligence, and to criticism from his bishops, and made him, and his subjects, liable to divine punishment<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> **Llewellyn-Jones**, p. 59.

<sup>29</sup> **Mathews**, pp. 108-109, 123-124.

<sup>30</sup> **Irene J. Winter**, 'The Affective Properties of Styles: An Inquiry into Analytical Process and the Inscription of Meaning in Art History', in *Picturing Science, Producing Art* eds **Caroline A. Jones and Peter Gallison** with **Amy Slaton** (New York and London: Routledge, 1998), pp. 55-77 (pp. 67-70 for Gudea).

<sup>31</sup> **Mathews**, p. 178.

<sup>32</sup> **H. P. L'Orange**, 'The Antique Origin of Medieval Portraiture', in *Likeness and Icon: Selected studies in Classical and Early Medieval Art* (Odense: Odense University Press, 1973), pp. 91-102 (pp. 96-98 for eyes).

<sup>33</sup> **Roland R.R. Smith**, 'The Public Image of Licinius I: Portrait Sculpture and Imperial Ideology in the Early Fourth Century', *Journal of Roman Studies* 87 (1997), pp. 107-202, esp. pp. 180-182.

<sup>34</sup> **De Jong**, p. 39.

In Byzantine culture, sight was regarded as the most reliable and important of the senses. Sight, memory - which was visual - and recollection, were thought to provide the best vision of Christ<sup>35</sup>. As Paul Kershaw pointed out, in relation to Alfred, sight is emphasised in the biblical passages that rulers and their advisers looked to for guidance about kingship and government<sup>36</sup>. For example, King David, a role model for both Byzantine and Carolingian rulers, says, in Psalms, 'My eyes are ever turned to the Lord'<sup>37</sup>, and in Proverbs, when a king sits on his throne to judge, he winnows out evil with his eyes<sup>38</sup>. Thus the king's eyes are associated with law-giving, upholding law, and being just and merciful, as well as with wisdom.

Sight was also associated with trustworthiness, especially with keeping oaths, whilst blindness was associated with treachery and oath-breaking. Blinding was punishment for treason in Achaemenid Persia according to Greek sources, and on his Bisitun rock relief, Darius blinds two traitors<sup>39</sup>. The Bayeux Tapestry shows the English King Harald being shot in the eye by an arrow in 1066, at the Battle of Hastings against William the Conqueror, perhaps to remind viewers that Harald had sworn to support William's claim to the English throne.

Oath-swearing and oath-breaking both featured in early-tenth-century Armenian politics. King Gagik's cousin, Hasan Artsruni, had been disloyal towards Gagik's two predecessors as Prince of Vaspurakan, his father, and his brother Ashot. In 904 Prince Ashot captured Hasan and demanded the fort of Sevan from Hasan's mother. She complied only after Ashot swore not to harm Hasan, but Ashot broke his oath and blinded him<sup>40</sup>. Bagratuni examples include King Ashot II and his father-in-law, who in 919 swore to end the animosity between them. The father-in-law broke his oath. King Ashot himself had taken Vasak of Siunik captive in 918, despite previously having sworn him an oath of friendship<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> **Liz James**, 'Art and Lies: Text, image and imagination in the medieval world', in *Icon and Word ...* eds **Antony Eastmond and Liz James**, pp. 59-71, esp. pp. 60-67.

<sup>36</sup> Kershaw considers the association between sight, sexual lust, and sin pp. 213-215.

<sup>37</sup> **Kershaw**, p. 212.

<sup>38</sup> **Llewellyn-Jones**, p. 22.

<sup>39</sup> **Llewellyn-Jones**, pp. 47-48.

<sup>40</sup> **Thomson**, pp. 288-289, 337-339. John Katholikos's *History* (translated into English in **Krikor H. Maksoudian**, *Yovhannēs Draxanakertc'i. History of Armenia* (Atlanta: Scholars Press, 1987)), Chapter 38.

<sup>41</sup> John Katholikos's *History*, Chapters 60, 59.

Oath-breaking could have serious consequences. In connection with Ashot Artsruni, Katholikos John remarked that perjurers will bring about their own destruction and lack a secure life. Excommunication might be a penalty, as it was for Ashot Artsruni<sup>42</sup>. A likely result of oath-breaking would have been a loss of support and hence less success. John attributed King Ashot II's later failures, which occurred after his oath-breaking, to sin, and commented that by blinding his father-in-law, he (King Ashot II) made everyone mistrust him<sup>43</sup>.

The pen portrait of King Gagik's appearance that the Artsruni continuator composed includes features that this essay has discussed. Apparently, Gagik was glorious in stature, elegant and upright; his hair was dark, long and curly, carefully arranged, in thick and dense waves; his fresh beard flowered like violets on beautiful cheeks; his ears, quick to hear and believe good news, shone; his eyebrows were black and arched, his eyelids shaded his eyes like a flowering lily. Furthermore, Gagik's nose was wide and elegant, his lips were like a red line, his teeth close together and stainless<sup>44</sup>.

Gagik's face shared features with the biblical King Solomon's, though sometimes with a variation. (And Robert Thomson has noted greater similarities with Samson, in the Armenian version of (Ps.-) Philo, *De Sampson*)<sup>45</sup>. In Chapter 5 of the Song of Songs, Solomon is white and ruddy, his eyes like the eyes of doves, his lips like lilies, his mouth most sweet, his hair bushy and raven-black, his cheeks like a bed of spices, as sweet flowers. In Chapter 4, the beloved's lips are like a thread of scarlet, their teeth like a flock of sheep that are evenly shorn and washed.

In both the pen-portrait and the stone images<sup>46</sup>, Gagik's eyes and face proclaim several important things about himself as king. His eyes tell the viewer the following. He sees and watches his subjects. He sees and knows Christ. He is righteous in concentrating on God. Unlike his late brother and his Bagratuni rival, he is not an oath-breaker. He is David-like. His rule, realm and people will be favoured by God. His face as a whole proclaims that he is like King Solomon, and like Solomon's son King David. It thus offers a riposte to the claim of the Bagratuni dynasty, which was current at the time, that the Bagratunis were descen-

<sup>42</sup> John Katholikos's *History*, Chapter 38.

<sup>43</sup> John Katholikos's *History*, Chapter 60.

<sup>44</sup> Thomson, pp. 365-366.

<sup>45</sup> Thomson, p. 366, note 4.

<sup>46</sup> See picture N 31, King Gagik Artsruni's face © Hrair Hawk Khatcherian.

ded from King David. King Gagik Artsruni's portrait is part of a claim not only that his royal authority was entirely legitimate, but that its legitimacy was greater than that of the Bagratunis.

### Էնն էլիզաբեթ Ռեդգեյթ

#### Դեմքեր անցյալից՝ Աղթամար, անգլո-սաֆսերի արքա Ալֆրեդի թանկարժեք դիմանկարը և Սասանյան Խոսրովի սկուտեղը. Գաղափարներ և ազդեցություններ դիմապատկերներում

Ուեսսեքսի (Անգլիայում) Ալֆրեդ (871-899) և Վասսպուրականի Գագիկ Արծրունի (908-943) թագավորների միջև բավական մեծ ընդհանրություն կա թագավորական իշխանությունը վերաբերող գաղափարների առումով՝ ներառյալ մասնավորապես այն, որ երկուսի համար ոգեշնչման աղբյուր էր ծառայում աստվածաշնչյան Սողոմոն արքան և երկուսն էլ թագավորի համար էական հատկանիշ էին համարում խոնարհությունը: Սույն ակնարկում նախ և առաջ քննարկվում են նրանց դիմապատկերների (Ալֆրեդի թանկարժեք դիմանկարի և Գագիկի՝ Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցու դրսի պատի դիմաքանդակի) նմանություններն ու հնարավոր առնչությունները, նաև նրանց նմանությունները 7-րդ դարի պարսից Խոսրով արքայի սկուտեղի հետ, որը միջնադարում հայտնի էր որպես Սողոմոնի սկուտեղ, ինչպես և թեմատիկ նմանությունները Գագիկի դիմաքանդակների և Կոստանդնուպոլսի Այա Սոֆիայի Լեոն Զ-ի դիմանկարի միջև, որտեղ Լեոնը պատկերված է ապաշխարելիս: Հոգևածում առաջարկվում է թեթևակի վերանայել Լիոն Զոնսի հայացքները Աղթամարում իսլամական արքունական պատկերագրության տարրերի և Աղթամարում ու պատմական աղբյուրներում Գագիկին որպես ապաշխարողի պատկերելու մասին և փորձ է արվում ապացուցել, որ դրանցում ընդգծված է նրա իշխանությունը, անկախությունը և իշխողի դերին համապատասխանելը: Երկրորդ՝ սույն ակնարկում դիտարկվում է հին և միջնադարյան դիմապատկերներում ֆիզիկական առանձնահատկությունների խորհրդանշային համակարգը և այս լույսի ներքո հետազոտվում է Գագիկ արքայի դեմքը պատկերելու եղանակը: Հիմնական շեշտադրումն աչքերի վրա է, և փաստարկներ են բերվում առ այն, որ ըստ դիմաքանդակի՝ նա ավելի մեծ վստահություն էր վայելում, քան ժամանակակից Բագրատունի թագավորը: Բացի այդ ցույց է տրվում, որ Գագիկը համեմատվում է Սողոմոն թագավորի հետ, քանի որ նրա դեմքն ունի Սողոմոնին և Սողոմոնի որդի Դավթին բնորոշ գծեր: Նրանում այսպիսով հակահարված է տրվում Բագրատունիների այդ ժամանակվա պնդմանը, թե իրենք սերում են Դավիթ արքայից: Գագիկ Արծրունու դիմաքանդակը դրսևորումն է այն հավանություն, որ իր թագավորական իշխանությունն ավելի օրինական էր, քան Բագրատունիներինը:

## ԶԱՐՈՒՀԻ ՀԱԿՈՒՅԱՆ

### ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՂՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՔԱՌԱՆԻՍՏ ԿՈԹՈՂՆԵՐԻ ՌԵՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ԱՐԴԻ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ (արվեստաբանական տեսանկյուն)

Հայագետներին, անշուշտ, լավ ծանոթ են հայկական վաղմիջնադարյան քառանիստ կոթողները: Սյունանման այս հուշարձանները, որոնց տարատեսակներն են համարվում հուշասյուներն ու պատվանդանին դրված թևավոր մեծ խաչերը, կանգնեցվել են բաց տարածության մեջ, հավանաբար, եկեղեցիներին կից և շրջանցի հնարավորություն են ունեցել, այդ իսկ պատճառով հարդարվել են բոլոր շորս կողմերից: Ազատ կանգնած այս հուշարձանները, որպես կանոն, ունեցել են պատվանդան, խարիսխ, բուն, խոյակ և պսակվել ոչ մեծ չափի թևավոր խաչով, երբեմն նաև տաճարիկով կամ տաղավարիկով ու խաչով: Քառանիստ կոթողները ունենալով մի շարք ընդհանրություններ քրիստոնեական այլ երկրներում առակա ազատ կանգնած հուշարձանների՝ ստելաների<sup>1</sup> կամ քարե խաչերի հետ<sup>2</sup>, այնուամենայնիվ կազմում են հուշարձանների ինքնուրույն և ամբողջական մի խումբ՝ հատուկ հենց այսրկովկասյան տարածաշրջանին<sup>3</sup>:

Քառանիստ կոթողները բազմիցս արժանացել են գիտնականների ուշադրությանը, դրանց են անդրադարձել Գ. Հովսեփյանը, Բ. Առաքելյանը, Լ. Ազարյանը, Ս. Մնացականյանը, Հ. Ռիչարդսոնը, Ժ.-Մ. և Ն. Թիերինները և այլոք,

<sup>1</sup> 5-6-րդ դդ. ժամանակաշրջանով են քվադրվում սիրիական ու դպտական ստելաները՝ սյուժետային ու արդային բնույթի ֆանդակներով:

<sup>2</sup> 7-9-րդ դդ. քվադրվում իդանդական բարձր խաչերը՝ հարդարված սյուժետային հորինվածքներով ու զարդատարրերով: Նկատենք, որ այս խաչերի առաջացումը կապվում է Քրիստոնյա Արևելի հետ, իսկ շատ առանձնահատկություններից ելնելով նույնացվում են հենց Այսրկովկասյան նմանատիպ հուշարձանների՝ ֆառանիստ կոթողների հետ: Տե՛ս X. Րիչարդսոն, *Общие тенденции в ирландском и армянском монументальном искусстве* // IV международный симпозиум по армянскому искусству. Ер., 1985. с. 228-230; H. Richardson, *Observations on Christian Art in Early Ireland, Georgia and Armenia* // *Ireland and Insular Art A. D. 500-1200. Proceedings of a conference at University College Cork. Dublin, 1987.*

<sup>3</sup> Այսրկովկասյան տարածաշրջանում նման կոթողներ հանդիպում են պատմական Հայաստանի և Վիրի տարածքում: Դա հայկական Այրարատ և Գուգարք նահանգներն են, որոնց առանձին հատվածներն այսօր մաս են կազմում Արևմտյան Հայաստանի ու Վրաստանի, մասնավորապես, Կարսի նահանգը, Կվեմո Քարթլին (հարավային Քարթլին) ու բուն Ջավախքը: Իսկ Վիրի տարածքում Շիրա Քարթլին (ներքին Քարթլի) ու Մծխեթա-Մտիաներին:

իսկ վերջին մենագրությունը, որի հեղինակն է Գրիգոր Գրիգորյանը, լույս տեսավ 2012 թ.<sup>4</sup>։ Այդուհանդերձ, քառանիստ կոթողների հետ առնչվող մի շարք հարցեր լուսաբանված են ոչ բավարար չափով և դրանց շարքում մենք հատկապես առանձնացնում ենք պատկերագրության և դրա հետ սերտ առնչվող թվագրության խնդիրները։

Քառանիստ կոթողների կանգնեցման ժամանակի և շարժառիթների մասին չկան պատմական ստույգ տեղեկություններ, իսկ կոթողները, որպես կանոն, չունեն արձանագրություններ<sup>5</sup>։ Հայտնի է, որ քարե կոթողները կանգնեցվել են մինչև արաբական գերիշխանության շրջանը, արաբների կողմից կոթողների ոչնչացման մասին է գրում Ղևոնդ պատմիչը<sup>6</sup>։ Սակայն այն հարցը, թե երբ են դրանք ի հայտ եկել՝ հստակեցված չէ։

Քառանիստ կոթողների թվագրությունը մասնագիտական գրականության մեջ շատ ընդհանրական է։ Ուսումնասիրողների մի մասը դրանք թվագրում է 4-6-րդ դդ. (Գ. Հովսեփյան, Յ. Սմիրնով, Բ. Առաքելյան, Ս. Բարխուդարյան, Ս. Մնացականյան, Լ. Դուռնովո, Ա. Շահինյան, Մ. Հասրաթյան)<sup>7</sup>, իսկ մյուսը՝ 5-7-րդ դդ. (Ս. Տեր-Ներսեսյան, Կ. Ղաֆադարյան, Լ. Ազարյան, Հ. Ռիչարդսոն, Ժ-Մ. և Ն. Թիերիներ, Պ. Տոնապետյան)<sup>8</sup>։ Սակայն անդրադարձը վաղմիջնադարյան քանդակին, հատկապես պատկերագրության ու ոճի առումով, ինչպես նաև համադրումը վաղմիջնադարյան ճարտարապետության զարգացման փուլերի հետ, ցույց են տալիս, որ կոթողների նման լայն թվագրությունը արդարացված չէ և մասնագիտական տեսանկյունից այսօր արդեն չի կարող բավարար համարվել։

<sup>4</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան ֆառանիստ կոթողները, Եր., 2012։

<sup>5</sup> Քառանիստ կոթողների վրա արձանագրություններ հանդիպում են բացառության կարգով։ Տե՛ս Լ. Ազարյան, Օձունի և Բրդանորի կոթողները. - Պատմա-բանասիրական հանդես, №4 (31), 1965, էջ 212-220, Ա. Շահինյան, 7-րդ դարի կոթողներ Գեղամա լեռներում. - «Ֆլամիաժին», № 7-8, 1974, Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., էջ 34-35։

<sup>6</sup> Ղևոնդ, Պատմություն (թարգմ., ներածութ. և ծանոթ. Ա. Տեր-Ղևոնդյանի), Եր., 1982, էջ 86։

<sup>7</sup> Գ. Հովսեփյան, Գերեզմանական կոթողները և նրանց հնագիտական արժեքը հայ արվեստի պատմության համար // Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, պրակ Գ, Նյու Յորք, 1944, Բ. Ն. Առաքելյան, Հայկական պատկերաբանականները 4-7-րդ դդ., Եր., 1949, Ս. Գ. Բարխուդարյան, Հայաստանի կոթողային հուշարձանները // ԳԱԱ Տեղեկագիր, № 7-8, 1960։ Л. А. Дурново, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1976; Ս. Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Եր., 1982, Հայկական միջնադարյան կոթողները 9-11 դդ., Եր., 1984։ М. М. Асратян, Армянская архитектура раннего христианства. М., 2000.

<sup>8</sup> Կ. Ղաֆադարյան, Դվին ֆաղափը և նրա պեղումները, հ. 1, Եր., 1952, էջ 146, Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական ֆանդակը, Եր., 1975, S. Der-Nersessian, L'art Armenien. (reprint) Paris, 1989; J.-M. Thierry, P. Donabédian, Les Arts Arméniens. Paris, 1987; Thierry N. Essai de définition d'un atelier de sculpture du Haut Moyen Age en Gogaren // Revue des études Georgiennes et Caucasiennes. №1. Paris, 1985. P. 169-221; H. Richardson, Observations on Christian Art ...

Խոսելով քառանիստ կոթողների մասին՝ մենք առաջին հերթին կանդրադառնանք դրանց հարուստ պատկերաշարին: Կոթողների վրա ներկայացված են ինչպես առանձին կանգնած ֆիգուրներ՝ Քրիստոս, Տիրամայր, առաքյալներ, սրբեր, պատվիրատուներ, այնպես էլ Հին- ու Նորկտակարանային տեսարաններ՝ տրված արդեն մշակված պատկերագրական ձևերով: Քանդակի վաղագույն օրինակները հայկական միջնադարյան արվեստում հանդիպում են 5-6-րդ դդ. եկեղեցիների հարդարանքում<sup>9</sup>: Ճիշտ է, այս վաղ եկեղեցիների ստույգ թվագրությունը ոչ միշտ է հայտնի, սակայն ընդհանուր ժամանակագրական սահմանները պարզ են: Անդրադառնալով 5-6-րդ դդ. եկեղեցիներին՝ կարող ենք փաստել, որ քրիստոնեական խորհրդանիշերն ու դոգմատիկ հասկացություններն այստեղ արտահայտված են պատկեր-նշանների կամ միջնորդված բնույթի պատկերների ձևով: Այսպես, 5-6-րդ դարերում հաճախ են խաչի, խաչողի որթի, վարդյակների պատկերները, բայց հայտնի չէ Քրիստոսի պատկերման գեթ մեկ օրինակ: Հանդիպում են կենդանիների ու թռչունների պատկերներ, սակայն չկան ընդարձակ սյուժետային հորինվածքներ կամ պատվիրատուների պատկերներ: Այս սկզբունքը, կարելի է ասել, համընդհանուր էր քրիստոնեական աշխարհի համար, քանի որ քրիստոնեական արվեստի ձևավորման վաղագույն փուլում, ինչպես և հայկական միջնադարյան արվեստի վաղ շրջանում, գերակշռող էին պատկեր-սիմվոլները, իսկ քրիստոնեական պատկերագրությունը դեռևս կայացման ճանապարհին էր: Չնայած սրան պետք է նշել, որ 5-6-րդ դդ. հայկական արվեստում, այնուամենայնիվ, կան սյուժետային բնույթի պատկերներ, որոնք հանդիպում են, կարելի է ասել, բացառության կարգով:

5-6-րդ դարերով են թվագրվում էջմիածնի Մայր տաճարի հյուսիսային պատին ագուցված «Թեկղան ու Պողոս առաքյալը» հորինվածքը<sup>10 11</sup>, ինչպես նաև Աղց(ք)ի Արշակունիների դամբարանի սալաքարը՝ «Դանիելը առյուծների գբում»<sup>12</sup> տեսարանով<sup>13</sup>: Քանդակի այս օրինակները կոթողների պատկերա-

<sup>9</sup> 5-6-րդ դդ. ժամանակահատվածում ունեցել ենք նաև գեղանկարչության մուշներ, որը օգտակար կլինեք մեր խնդրի պարագայում, սակայն դրանք, ցավոք, մեզ չեն հասել: Մեզ հասած մոնումենտալ գեղանկարչության առանձին մուշների (որմնակար, խճանկար) թվագրությունը 5-րդ դարով, մեր կարծիքով, հիմնավորված չէ:

<sup>10</sup> Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան..., նկ. 11:

<sup>11</sup> Պատկերաբանդակը 400-ական թվականով է թվագրում Ա. Ղազարյանը, իսկ Պ. Տոնապետյանը, հաշվի առնելով այստեղ եղած հունարեն արձանագրությունը՝ նշում է Մաշտոցի կողմից այբուբենի ստեղծման թվականին նախորդող ժամանակահատվածը: Տե՛ս Ա. Ի. Կазарян, Собор Эчмиазин и восточнохристианское зодчество IV-VII веков. М., 2007. с. 48-66; P. Donabédian, Apports Byzantins dans la sculpture Arménienne prearabe // L'Arménie et Byzance. Histoire et culture. Byzantina Sorbonensia 12. Paris, 1996. P. 90.

<sup>12</sup> Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադար..., նկ. 4:

<sup>13</sup> Կարևոր ենք համարում նշել, որ նման հորինվածք ունեցող տեսարանը, որտեղ ֆիգուրի երկու կողմից առյուծներ են, կարող է ներկայացնել և Սբ. Թեկղային, քանի որ վաղմիջնադարյան շրջանում հայտնի է եղել սրբուհու պատկերագրության նաև այս տարբերակը:



քանդակների համեմատությամբ ունեն կատարման ընդգծված պարզունակ ու ընդհանրական ոճ, մակերեսային և կոպիտ մշակում: Եթե համեմատենք էջ-միածնի քանդակը Բրդաձորի փոքր կոթողի պատկերների հետ<sup>14</sup>, որոնք առանձնանում են իրենց պարզունակությամբ, ապա կտեսնենք, որ Բրդաձորի ֆիգուրների մեկնաբանման մեջ այնուամենայնիվ կա ծավալայնության և խորության պատրանք, դեմքերն ու հագուստները մշակված են համեմատաբար պլաստիկ ու մանրակրկիտ, ինչը վկայում է, որ համեմատվող օրինակները ցուցաբերում են գեղարվեստական տարբեր մոտեցումներ և ուրեմն պատկանում են տարբեր դարաշրջանների:

Քննության առնենք այլ օրինակներ: Օրհնող Քրիստոսի պատկերը, որ հանդիպում է քառանիստ կոթողներին, պատկերագրորեն ու նաև կատարման ոճով նույնանում է 7-րդ դ. Այրկովկասյան եկեղեցիների քանդակների հետ<sup>15</sup>: Հատկանշական է, որ թե՛ կոթողներին, թե՛ եկեղեցիների հարդարանքում ներկայացված Քրիստոսի պատկերում առանձնանում է մազերի յուրահատուկ ձևը՝ խոշոր ոլորուն փնջերով ուսերին թափվող վարսերի տեսքով: Սանրվածքի նման մեկնաբանում մենք հանդիպում ենք Ռավեննայի և Հռոմի վաղքրիստոնեական հուշարձաններում պատկերված Քրիստոսի մոտ, իսկ հետագայում այս ձևը փոխվում է<sup>16</sup>: Նույն այդ սկզբունքը մենք տեսնում ենք քառանիստ կոթողների (Կեչորի<sup>17</sup>, Անիպեմզա, Թալին, Հառիճ (ՀՊԹ)<sup>18</sup>, Դվին (ՀՊԹ)<sup>19</sup>, Խանդիսի (ԹՊԹ)<sup>20</sup>), ինչպես նաև 7-րդ դ. եկեղեցիների Քրիստոսի պատկերի դեպքում (Մրեն (630-ական), Զվարի (630-40-ական)<sup>21</sup>): Այս իմաստով կարելի է համեմատել, օրինակ, Հռոմի Սբ. Կոզմայի և Դամիանաի (520) խճանկարում Քրիստոսի պատկերը Կեչորի, Դվինի, Խանդիսի քառանիստ կոթողների ու Մրենի և Զվարիի պատկերաքանդակները: (Տե՛ս ներդիր, նկ. 33, 34)

Զուգահեռներ ենք տեսնում նաև Տիրամոր պատկերներում: Այսպես, քառակող կոթողներին Տիրամայրը մանական հետ պատկերված է կամ կանգնած

<sup>14</sup> Լ. Ազարյան, Օձուճի և Բրդաձորի կոթողներ..., էջ 213-215:

<sup>15</sup> 3. Акоюн, Раннесредневековая скульптура Гугарка и Картли. Вопросы художественного стиля и масерских // Актуальные проблемы теории и истории искусства. Сборник научных статей III. СПб., 2013. С. 125-126;

<sup>16</sup> Օ. С. Попова, Образ Христа в византийском искусстве V-XIV веков; Օ. С. Попова, Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. М., 2006. С. 9-68. Ил. 2, 5-8.

<sup>17</sup> Կեչորի կոթողի դրվագի լուսանկարը Փ.-Մ. Թիերիի արխիվից է, որը մեզ է տրամադրել ՀՃՈւ (RAA) գիտական ուսումնասիրությունների կենտրոնը: Հայանում եմ իմ շնորհակալությունը կենտրոնի աշխատակիցներին:

<sup>18</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 115, 205, 220,

<sup>19</sup> S. Der-Nersessian, L'art Armenien... Fig. 34.

<sup>20</sup> Н. Чубинашвили, Хандиси. Тбилиси, 1972. Ил. 3-4.

<sup>21</sup> А. Ю. Казарян, Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Формирование и развитие традиции. Т. 2. М., 2012. Ил. 550, 808.

(Արուճ, Թալին, Հառիճ<sup>22</sup>), կամ գահին բազմած (Ուշան (ՀՊԹ), Թալին, Դվին (ՀՊԹ)<sup>23</sup>), և նույն պատկերազրական տարբերակներն ենք գտնում 7-րդ դ. եկեղեցիների քանդակում՝ Պեմզաշենում (7-րդ դ. վերջին քառորդ), Օձունում (7-րդ դ. 40-ական)<sup>24</sup>, ինչպես նաև էջմիածնի ավետարանին կցված մանրանկարում (6-7-րդ դդ., ՄՄ2374)<sup>25</sup> [տե՛ս ներդիր, նկ. 35]: Հորինվածքային ու պատկերազրական ընդհանրություններ ենք գտնում նաև հրեշտականների պատկերներում, ինչպես կանգնած, այնպես էլ ճախրող տարբերակներով: Ճախրող հրեշտակների լավ պահպանված ու հետաքրքիր օրինակներ են ներկայացնում Թալինի (երկու օրինակ)<sup>26</sup>, Օձունի<sup>27</sup>, Խանդիսի<sup>28</sup> կոթողները, որոնց հետ պատկերազրորեն համահունչ են Մրենի, Օձունի, Պեմզաշենի<sup>29</sup> ու Մծխեթի Սվետիսցխովելի (1029 թ., եկեղեցու արտաքին հարդարանքում վերաօգտագործվել են ավելի վաղ եկեղեցու քանդակի դրվագներ)<sup>30</sup> եկեղեցիների համապատասխան պատկերները:

Քառանիստ կոթողների վրա ներկայացված են պատկերազրական առուժով շատ հետաքրքիր ու քիչ հանդիպող տեսարաններ ու պատկերներ, որոնք նույնպես կարևոր են թվագրության հարցի պարզաբանման համար: Շիրակի խմբի կոթողներից մեկի վրա, որի միայն արխիվային լուսանկարն է պահպանվել, կա եզակի և ուշագրավ պատկեր՝ Սբ. Եկեղեցու մարմնավորումը: Այս կոթողը ժամանակին նկարագրել և վերատպել է Բ. Առաքելյանը<sup>31</sup>: Այս խորհրդաբանական պատկերի ամենավաղ օրինակները հայտնի են վաղբրիստոնեական արվեստում<sup>32</sup>, բայց պատկերազրորեն ձևավորված՝ վաղբյուզանդական, 6-7-րդ դդ. արվեստում<sup>33</sup>: Այս հանգամանքները հաշվի առնելով, գտնում ենք, որ Սբ. Եկեղեցու պատկերումը հայկական արվեստում չէր կարող

<sup>22</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 32, 117, 150:

<sup>23</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 57, 110, 220:

<sup>24</sup> Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան..., նկ. 87, 88:

<sup>25</sup> Матенадаран (авторы теста и составители В. Казарян, С. Манукян). М., 1991. Т. 1. Ил. 23.

<sup>26</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 115, 117:

<sup>27</sup> Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան..., նկ. 59:

<sup>28</sup> Н. Чубинашвили, Хандиси... Ил. 7-8.

<sup>29</sup> А. Ю. Казарян, Церковная архитектура... Т. 2-3. Ил. 550, 783, 2160:

<sup>30</sup> Ш. Я. Амиранашвили, История грузинского искусства. М., 1963. Ил. 60.

<sup>31</sup> Բ. Ն. Առաքելյան, Հայկական պատկերաբանականներ..., նկ. 18:

<sup>32</sup> Սանտա Սարինա (425 թ.), Սանտա Կոստանցա (4-րդ դ. առաջին կես), Սանտա Մարիա Մաջորե (5-րդ դ. առաջին կես): Տե՛ս Thérèse M.-L. Les symboles de l'«Ecclesia» dans la création iconographique de l'art chrétien du IIIe au VIe siècle. Rome, 1973. P. 13-26.

<sup>33</sup> А. Я. Каковкин, Персонализация Святой Церкви в коптском искусстве // Троицкие чтения 1997. Сборник научных исследований, Материалы конференции. Большие Вяземы, 1998. С. 129 (այստեղ նաև համապատասխան գրականությունը):

տեղ գտնել ավելի վաղ, քան 6-7-րդ դդ. և դա կարևոր հիմնավորում է թվագրության պարագայում:

Հետաքրքիր զուգահեռներ են ի հայտ գալիս, երբ դիտարկում ենք հանդերձանքի ձևերը: Կոթողների վրա առկա են սրբերի կամ պատվիրատուների պատկերներ, որոնք կրում են երկար թևերով յուրահատուկ պարեգոտ: Նման հագուստով պատկերներ կարելի է տեսնել Օձունի, Ուչանի, Քալինի (երկու օրինակ)<sup>34</sup>, ինչպես նաև վրացական Բաշկիչետի<sup>35</sup> կոթողներին, իսկ դրանց համարժեք օրինակները միայն 7-րդ դ. հուշարձաններում Մրենի, Զվարիի եկեղեցիների դոնատորական քանդակներում<sup>36</sup>: Նշենք, որ հետագա դարաշրջաններում պատվիրատուների հագուստի ձևերը փոխվում են:

Կոթողների թվագրության հարցում կարևոր կովան են հանդիսանում սիմվոլիկ պատկերներն ու զարդաձևերը: Դրանք բազմազան են կոթողների հարդարանքում, որոնցից կնշենք մի քանիսը միայն: Առաջին հերթին դա խաչի պատկերն է, որ կոթողների վրա հանդես է գալիս պատկերագրական երկու տարբերակով՝ հավասարաթև և ձգված համաչափությամբ: 5-6-րդ դդ. եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում մենք ունենք միայն հավասարաթև խաչեր, իսկ ահա 7-րդ դդ. եկեղեցիներում և՛ հավասարաթև, և՛ ձգված համաչափությամբ խաչեր (Մրեն, Օձուն, Զվարի, Արուճ (669), Ոսկեպար (7-րդ դ. 70-80-ական)<sup>37</sup>), ինչը առանձնահատուկ է և կոթողներին, որտեղ հավասարաթև և ձգված համաչափությամբ խաչերը համատեղվում են (Քալին, Մուղնի, Գոգարան, Անիպեմզա<sup>38</sup>): Կողքի մի քանդակի խաչային հորինվածքի քննության ու համադրության արդյունքում մենք հանգեցինք այն եզրակացության, որ ձգված համաչափություն ունեցող խաչերի պատկերումը հատուկ է հենց 7-րդ դ. ժամանակահատվածին<sup>39</sup>: Եթե ընդունենք, որ քառանիստ կոթողները թվագրվում են 5-6-րդ դարերով, ապա այդ դեպքում ինչպես բացատրել, որ վաղագույն շրջանում տարածում գտած և վաղագույն եկեղեցիների վրա հանդիպող միացազիր տիպի խաչային հորինվածքները, ինչպիսիք են Աղց(ք)ի դամ-

<sup>34</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 57, 109, 112, 157բ:

<sup>35</sup> Н. Чубинашвили, Хандиси... Ил. 70.

<sup>36</sup> А. Ю. Казарян, Церковная архитектура... Ил. 550.

<sup>37</sup> А. Ю. Казарян, Церковная архитектура... Т. 2-3. Ил. 552-553, 611, 615, 623, 772, 803-804, 1378, 1778-1780, 1782.

<sup>38</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 44ա-45ա, 112գ-դ, 168ա, 207:

<sup>39</sup> Զ. Հակոբյան, Կողքի բարավորի պատկերագրական առանձնահատկություններն ու թվագրությունը. - «Էջմիածին», ժԲ, 2010, Z. Hakobyan, The Restitution of the True Cross in the 10<sup>th</sup> century Armenian Sources and its depiction in the Early Medieval Sculpture // Revue des Etudes Arméniennes. Vol. 35. 2013. P. 237-250.

բարանի, Էջմիածնի Մայր տաճարի ու Քասաղի բազիլիկի օրինակները<sup>40</sup>, կոթողների հարդարանքում հայտնի չեն:

Տարածված զարդապատկեր է և խաղողի որթը: 5-6-րդ դդ. եկեղեցիների հարդարանքում խաղողի որթի պատկերմանը հատուկ է ձևի որոշակիություն ու միօրինակություն (Աղց(ք), Քասաղ), մինչդեռ կոթողների նիստերին այդ զարդատարրը հանդես է գալիս պատկերազրահական բազմազան լուծումներով, իսկ նման մոտեցում մենք տեսնում ենք միայն 7-րդ դ. եկեղեցիների հարդարանքում (Օձուն, Զվարթնոց, Թալինի Կաթողիկե<sup>41</sup> և այլն): Այսպես, Բրդաձորի մեծ կոթողին (ԹՊԹ) պատկերված խաղողի տերևները ունեն եռաթերթ կառուցվածք (տե՛ս ներդիր, նկ. 36), Գսեղի զարդաքանդակում խաղողի տերևները կարծես ոլորված են և ունեն եռանկյունաձև, սրածայր վերջավորություն, իսկ ողկույզը՝ հինգ ծավալային հատվածներից է բաղկացած<sup>42</sup>:

Անդրադառնալով խաղողի թեմային, տեղին է նկատել, որ կոթողների վրա բացակայում են նուան պատկերները, որը, ինքնին, հետաքրքիր փաստ է: Նորագույն ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ հայկական արվեստում նուան պատկերը առաջին անգամ կիրառվում է Զվարթնոցի հարդարանքում<sup>43</sup>, որից էլ կարելի է եզրակացնել, որ կոթողները ժամանակագրական առումով նախորդել են Զվարթնոցին: Միևնույն ժամանակ նշենք, որ նուան պատկերից բացի Զվարթնոցի տաճարի հարդարանքից է սկիզբ առնում հյուսվածքավոր, զամբյուղանման խոյակի հորինվածքը հայկական արվեստում: Այդ դեպքում ինչպե՞ս թվագրել, օրինակ, Օշականի հուշասյունը, որը պսակված է եղել զվարթնոցատիպ խոյակով<sup>44</sup>: Հաշվի առնելով այս հանգամանքները կարող ենք եզրակացնել, որ կոթողներ կանգնեցնելու ավանդույթը Հայաստանում սկիզբ է առել մինչզվարթնոցյան շրջանում, բայց իր շարունակությունն է ունեցել նաև Զվարթնոցի, միգուցե, և հետզվարթնոցյան ժամանակ:

Եվ վերջինը: Կոթողների թվագրության հարցում, մեր կարծիքով, ապակողնորոշող գործոն է հանդիսանում այն, որ այս հուշարձանների ի հայտ գալու ժամանակը և հանգամանքերը ուղղակիորեն կապում են Ագաթանգեղոսի Պատմության և նրա մաս կազմող Գրիգոր Լուսավորչի վարքի հետ: Քանի որ Ագաթանգեղոսը համարվում է 5-րդ դ. հեղինակ, հետևաբար կոթողներն էլ վերագրվում են այդ ժամանակաշրջանին և վերջիններիս հորինվածքն էլ

<sup>40</sup> Հ. Պետրոսյան, Խաչար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Եր., 2008, նկ. 13, 15-18:

<sup>41</sup> А. Ю. Казарян, Церковная архитектура... Т. 2-3. Ил. 767-768, 770, 1093, 1095, 1101-1102, 1108, 1519-1520, 1522.

<sup>42</sup> Գ. Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան..., նկ. 153բ, 284գ:

<sup>43</sup> А. Ю. Казарян. Церковная архитектура... Т. 2. С. 501-506.

<sup>44</sup> Ս. Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ..., աղ. X:

նույնացվում է Լուսավորչի տեսիլքում նկարագրվող կոթողի հետ<sup>45</sup>: Սակայն ինչպես նկատում են առանձին ուսումնասիրողներ, Ագաթանգեղոսի Պատմությունը կազմված է տարաբնույթ մասերից, բացի այդ այն անցել է բազմաթիվ խմբագրություններ, որը դժվարացնում է երկի որոշակի թվագրությունը: Դեռ ն. Մառը նշում էր, որ Հայոց դարձի պատմությունը անցել է խմբագրման /ձևավորման հիմնական երեք փուլ, որտեղ առանձնանում են Մաշտոցի և նրա հետևորդների հունաբան տարբերակը (5-6-րդ դդ.), քաղկեդոնական տարբերակը (7-րդ դ.) և ազգային տարբերակը (8-րդ դ.)<sup>46</sup>: Նորագույն ուսումնասիրությունները հաստատում են այս տեսակետը՝ ցույց տալով այն երուսաղեմյան աղբյուրները, որոնցից սերում է Գրիգորի Վարքը և որն էլ իրենց հերթին հստակեցնում է վարքի ստեղծման ու հետագա ազգային խմբագրության ժամանակի հարցը<sup>47</sup>: Լուսավորչի տեսիլքի դրվագը 7-րդ դ. կամ ավելի ուշ շրջանի հավելում է համարում Մ. Աբեղյանը<sup>48</sup>:

Լուսավորչի վարքի ոչ այդքան վաղ ձևավորման մասին է վկայում վերջինիս պաշտանմունքի տարածման շրջանը: Հետաքրքրական է Պ. Մուրադյանի այն դիտարկումը, համաձայն որի 5-րդ դ. այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսիք են Կորյունը և Եղիշեն իրենց երկերում դեռևս չեն հիշատակում Սբ. Գրիգորին<sup>49</sup>, որը կարող է նշանակել, որ Լուսավորչի Վարքը դեռ չէր ձևավորվել, իսկ պաշտանմունքը դեռ նեղ ազգային ընկալում չէր ստացել: Իսկ ահա 7-րդ դարում, համաձայն Վ. Հարությունովա-Ֆիդանյանի, Լուսավորչի պաշտանմունքը իրապես հասնում է իր բարձրակետին՝ ստանալով համահայկական և համակովկասյան բնույթ, որն էլ ատրացողված է նրա Վարքի արաբերեն ու հունարեն տարբերակներում: Համաձայն մի շարք ուսումնասիրողների (Մառ, Պետերս, Գարիտ, Վան Էսբերոկ) Սբ. Գրիգորի Վարքի թարգմանությունները արվել են ոչ վաղ քան 6-րդ դ. վերջ և 7-րդ դ. ժամանակահատվածում, որն հաստատում է Լուսավորչի պաշտանմունքի լայն տարածումը նշված դարաշրջանում: Սրան կարելի է ավելացնել այն, որ Սբ. Գրիգորին նվիրված եկեղեցիներ մենք ունենք սկսած 7-րդ դարից: Ստացվում է, որ եթե մենք կոթողների թվագրությունը

<sup>45</sup> Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, Եր., 1983, էջ 735-744:

<sup>46</sup> Н. Я. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием // Записки Восточного отделения императорской Академии наук. 1905. Т. 16. С. 63-211.

<sup>47</sup> N. Gharibian, La Jérusalem du IV<sup>e</sup> siècle et le récit de la conversion de l'Arménie. Melanges offerts Jean-Pierre Mahé (ed. A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckerman) // Travaux et Memoires 18, College de France. Paris, 2014. P. 353-368; Ն. Վարդյան, Երուսաղեմյան աղբյուրները Հայոց դարձի պատմության մեջ (տե՛ս սույն ժողովածուի համապատասխան բաժինը):

<sup>48</sup> Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Եր., 1968, էջ 183-187:

<sup>49</sup> П. Мурадян, Кавказский культурный мир и культ Григория Прсветителя // Кавказ и Византия. 1981. №3. С. 12-20.

կապում ենք Սբ. Գրիգորի վարքի ու պաշտանմունքի տարծման հետ, ապա այն համընկնում է ոչ թե 5-6, այլ 7-րդ դարի ժամանակահատվածի հետ<sup>50</sup> :

Նկատենք նաև, որ Լուսավորչի տեսիլքում նկարագրված սյունը հորինվածքային առումով շատ մոտ է հայկական քառանիստ կոթողներին, որն էլ իր հերթին հիմք է տալիս մտածելու, որ վարքի հեղինակը, միգուցե, քաջածանոթ էր Հայաստանում արդեն իսկ գոյություն ունեցող կոթողներին և պարզապես նկարագրել է դրանք: Այս իմաստով հետաքրքիր է, որ նման մի եզրակացություն էլ հանգել է Ա. Ղազարյանը՝ կապված Սբ. էջմիածնի ճարտարապետական ձևի հետ՝ նշելով, որ Լուսավորչի տեսիլքում նկարագրվել են Մայր տաճարի արդեն իսկ գոյություն ունեցող չորս գմբեթակիր մույթերը<sup>51</sup> : Սա նշանակում է, որ կոթողների կանգնեցման ավանդույթը նախորդում է Լուսավորչի Վարքի ազգային խմբագրությունը և ուրեմն այն չի կարող ելակետային լինել կոթողների ուսումնասիրության պարագայում:

Կոթողները, ինչպես վերը նշվեց, հիմնականում չունեն արձանագրություններ ու թվական և այս իմաստով առավել կարևորվում են Գեղամա լեռներում հայտնաբերված երկու կոթողների դրվագների վիմագրերը, որոնք գրչությունից ու հնագրությունից նույնանում են 7-րդ դ. օրինակների հետ ու, բացի այդ, արձանագրություններից մեկում հիշատակվում է Կոնստանտ կայսրը, որը տանում է թվագրությունը 7-րդ դարի կեսերը<sup>52</sup> :

Այսպիսով, դիտարկելով հայկական քառանիստ կոթողները արվեստաբանական տեսանկյունից հանգում ենք հետևյալ եզրակացությունների: 1. Մենք գտնում ենք, որ քառանիստ կոթողների ստեղծման ժամանակաշրջանը 7-րդ դարն է, քանի որ այն հարուստ պատկերաշարը, մշակված պատկերագրական սխեմաներն ու, երբեմն նաև, շատ հազվագյուտ հորինվածքները չէին կարող ի հայտ գալ Հայաստանում ավելի վաղ, քան դրանք մշակվել ու տարածում էին գտել վաղբրիստոնեական ու վաղբյուզանդական արվեստում: 2. Կոթողները 7-րդ դ. ժամանակահատվածով թվագրելու համար հիմք են տալիս այն պատկերագրական ու ոճական զուգահեռները, որ առկա են կոթողների և 7-րդ դ. եկեղեցիների պատկերաբանդակներում ու զարդաձևերում: Այս առումով հարկ ենք համարում նշել, որ ավելի վաղ Պ. Տոնապետյանի կողմից արդեն արվել էին որոշ համեմատություններ հյուսիսային Հայաստանի կոթողների և 7-րդ դարի եկեղեցիների (Մրեն, Ատենի, Ջվարի) արտաքին հարդարանքի մաս կազմող քանդակների միջև, ինչպես նաև Թալինի, Դվինի ու Գսեղի խաչերի ու խաղողի տերևների և 7-րդ դարի եկեղեցիների բարավորների զարդաձևերի

<sup>50</sup> Զ. Հակոբյան, Հայկական քառանիստ կոթողների թվագրման հարցի շուրջ // Երիտասարդ հայ արվեստաբանների գիտական առաջին մատաչրջանի նյութեր, Եր., 2005, էջ 103-108:

<sup>51</sup> А. Ю. Казарян, Собор Эчмиазин... С. 34-35.

<sup>52</sup> Ա. Շանինյան, 7-րդ դարի կոթողներ Գեղամա լեռներում. «էջմիածին», №7-8, 1974.

միջև<sup>53</sup>: Որախալի է, որ մի խումբ կոթողների ստեղծման ժամանակաշրջանը հեղինակը տեսնում է 7-րդ դարի բուռն վերելքի ժամանակահատվածը՝ ճարտարապետության «ոսկեդարը»<sup>54</sup>:

Խորհելով քառանիստ կոթողների կանգնեցման ժամանակաշրջանի ու շարժառիթների մասին մենք չենք բացառում, որ այդ գործընթացի համար որպես խթան կարող էր հանդիսանալ Հերակլի սրբազան պատերազմն ու Կենարար Խաչի հանդիսավոր վերադարձը Երուսաղեմ համաքրիստոնեական մի իրադարձություն, որի դաշնակիցը և անմիջական մասնակիցը դարձավ Հայաստանը: Նշելով սույն ժամանակահատվածը որպես քառանիստ կոթողների ստեղծման ու տարածման շրջան, մենք նաև հաշվի ենք առնում այն բուռն գործընթացը, որ տեղ ուներ հայկական ճարտարապետության բնագավառում և որը, վստահաբար, վերաբերում էր արվեստի այլ դրսևորումներին, այդ թվում նաև քառանիստ կոթողներին<sup>55</sup>:

**Zaruhi Hakobyan**

**Current Problems in the Study of Early Medieval Armenian Four-Sided Stelae  
(Art Historian's Approach)**

Resume

Armenian four-sided stelae are unique monuments of early medieval art, which were erected before the years of Arabian supremacy, but when they have emerged, is unknown. Stelae are dated from 4 till 7 or from 5 till 7 centuries, which today can not be sufficient from vocational approach. Iconographic and stylistic study of stelae's reliefs have an important role in the question of date. The study shows that stelae' images have direct parallels with the churches' sculptural decoration of 7 th century. It refers both Old and New Testament characters, narrative figures and ornamental decoration. One of the wrong approaches of this problem is, that, as a rule, the stelae' date related with Agathangelos "History" and the stela, which is described in Gregory the Illuminator's vision. As a result of study we can say that the stelae have emerged no earlier than 30-ies of 7 th century. This period coincide with Armenian architecture's "Golden Age".

<sup>53</sup> P. Donabedian, L'âge d'or de l'architecture arménienne. VIIe sle. Marseille, 2008. P. 205-206.

<sup>54</sup> P. Donabedian, L'âge d'or... P. 206-210.

<sup>55</sup> Օգտագործել ենք Ա. Գեղյանի, Ն. Հովհաննիսյանի, Ժ.-Մ. Թիերիի, Հ. Պետրոսյանի, Գ. Գրիգորյանի, կողմից տրամադրված լուսանկարներ, որի համար հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը:

## ԷՌԵԱ ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆՅԱՆ

### ԴՊՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԿԻՒԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՍԵՎ ԼԵՌԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՎԱՆՔԵՐՈՒՄ

Կիլիկյան Հայաստանի գրականությունը, հետևելով հայ ավանդական դպրությանը (երբեմն էլ վերականգնելով այն), այնուամենայնիվ ուներ բազում յուրահատկություններ, որոնք պայմանավորված էին բնական պատճառներով: Առաջին հերթին դա այն ժամանակաշրջանն էր, որում կազմավորվեց Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը: 11-րդ դարը՝ կատարվող բուռն իրադարձությունների պատճառով, կարելի է անվանել շրջադարձային պատմության մեջ: Այդ իրադարձությունների շարքում էին. նախ՝ Հոռոմի և Բյուզանդիայի միջև վաղուց հասունացող խզումը, որը կատարվեց 1054 թ., Բյուզանդիայի հետզհետե թուլացումը, քաղաքական գաղափարախոսության փոփոխումը և՛ Արևմուտքում, և՛ Արևելքում, տարածքների վերաբաշխումը և այլն: Պակաս կարևոր նշանակություն չունեն նաև Կիլիկյան Հայաստանի աշխարհաքաղաքական շրջապատը՝ հարևանությունը, որը պարզ է, որ իր ազդեցությունը պետք է ունենար կյանքի տարբեր ոլորտներում, այդ թվում և մշակութային: Սերտ շփումները հարևան երկրների հետ, խաչակրաց արշավանքները, լայնածավալ առևտրային հարաբերությունները (մասնավորապես Վենետիկի և Ջենովայի հետ), հոգևոր ասպետական կամ ռազմա-վանական միաբանությունների առաջացումը, ևս մեծ ազդեցություն գործեցին հայ ավանդական դպրության վրա: Բազում փոփոխություններ կրեց նաև լեզուն՝ գրաբարը փոխարինվեց խոսակցականին ավելի մոտ միջին հայերենով, ինչը ևս իր ազդեցություն ունեցավ հայ գրականության վրա: Զարմանալի չէ, ուստի, որ նշված ժամանակաշրջանում Կիլիկյան Հայաստանում մեծ վերելք ապրեց հայ գրականությունը, մասնավորապես գրական ավանդույթները, զարգացավ ժողովրդական բանահյուսությունը, ստեղծվեցին և արմատավորվեցին գրական նոր տեսակներ, նոր ժանրեր՝ հանգավորված պատմություն, էլեգիա, քնարական պոեզիա, փոքրիկ գրույցներ, առակներ ու հանելուկներ, ինչպես նաև «Մանրուսմունք» և «Խազգիրք» կոչվող երաժշտական բացառիկ ժողովածուները:

Ինչպես Մեծ Հայքում, այնպես էլ Կիլիկիայում դպրությունը զարգանում էր գրչության կենտրոններում կամ վարդապետարաններում՝ բարձրագույն կրթական օջախներում, որոնք հիմնականում սեղակայված էին տարբեր վանքերում կամ վանական համալիրներում: Շարունակելով ավանդական մտայնումները՝ այդ կենտրոնները պահպանում էին «դպրոց» հասկացության շարունակականությունը. վարդապետ-ուսուցիչները փոխանցում էին իրենց գիտելիքները և



մեթոդներն աշակերտներին, որոնք իրենց հերթին գրեթե պարտավոր էին գնալ և հիմնել իրենց դպրոց-վանքերը և հաջորդ սերնդին ժառանգել կուտակված գիտելիքներն ու դպրուկյան ավանդույթները: Կիլիկիայի տարածքում գործում էին բազում հայտնի, մեծահամբավ վարդապետարաններ՝ Ակների, Դրազարկի, Մաշկեորի, Սսի, Տարսոնի, Մեծքարի, Գեսվանց և շատ ուրիշներ:

Սրանց շարքում ուրույն տեղ էին գրավում Սև լեռան հայկական վանքերը, որոնք մաս էին կազմում Ամանոսի (Սև) լեռների վրա տեղակայված բազմաթիվ վանքերի: Դրանց գործունեությունը գրանցված է դեռևս 5-6-րդ դարերից, սակայն այդ շրջանի վերաբերյալ տեղեկությունները սակավաթիվ են: Սկսած 11-րդ դարից, կարելի է խոսել այդ վանքերի գործունեության ծաղկման, և անգամ «միջազգային» շրջանի մասին: Ի դեպ, այդ ժամանակ, Կիլիկիայի սահմաններն արևելքում անցնում էին հենց Ամանոսի լեռների վրայով<sup>1</sup>:

Ավելին, հնարավոր է ասել, որ Սև լեռան բազում վանքերը հանդիսանում էին դպրուկյան յուրօրինակ մի կենտրոն, որտեղ ապրում և աշխույժ աշխատանք էին ծավալում տարբեր ազգույթյան պատկանող ասորի, հայ, հույն, լատին, վրացի և այլ ազգույթյան, ժամանակի առաջադեմ գիտնական վանական վարդապետները, ովքեր կարող էին գտնել այստեղ ոչ միայն հոգևոր հասունություն, այլև գիտական նորություններ: Սև լեռան վանքերի այս շրջանին վերաբերող տվյալներն ևս շատ չեն. առավել սակավաթիվ են դրանց նվիրված ուսումնասիրությունները, մինչդեռ այստեղ գրանցված աշխույժ գործունեությունը, ընդհանրապես վանքերի ստույգ քանակը, անվանումները և դրանց պատկանելությունը բազում հարցականներ են հարուցում: Հունական և հայկական աղբյուրներում առկա են վկայություններ, որոնք փաստում են այս վանքերում բնակվող տարբեր ազգերի վանականների միջև եղած որոշ դավանաբանական տարաձայնությունների և անգամ լարվածության մասին, սակայն միևնույն ժամանակ, հենվելով այդ իսկ աղբյուրների տեղեկությունների վրա, կարելի է խոսել թվարկված ազգերին պատկանող վարդապետների մրցակցություն և գիտական նյութի ու մոտեցումների բազմազան մասին: Պարզ է, որ այս ամենը նույնպես նպաստեց մասնավորապես հայկական, վրացական և ասորական գրականության հարստացմանը:

Դատելով աղբյուրներից՝ սկսած 11-րդ դարից, Սև լեռան հայկական վանքերը բավական մեծ թիվ էին կազմում: Յայտնի են տասից ավելի վանքեր, որոնցից են՝ Կարմիր վանք, Շափիրին, Քարաշիտու, Արքայաքաղին, Շուղր վանք կամ անապատ, Մաշկեոր, Պաուլահո, Արեգ կամ Արեգնի (Արեգին) վանք

<sup>1</sup> J. J. S. Weitenberg, "The Armenian Monasteries in the Black Mountain", in: K. N. Ciggaar, D. M. Metcalf (ed.), *East and West in the medieval Eastern Mediterranean. I. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality. Acta of the congress held at Hernen Castle in May 2003* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 147), Leuven -Paris - Dudley/MA, 2006, p. 79-93.

կամ անապատ, Վարդկան, Բարսեղյանց, Պաղակծիակ, ս. Աստվածածին՝ Ռոդի-դիոն (բառացի նշանակում է՝ «Նոան պտուղ») վանք և այլն: Այս վանքերում սովորել և գործել են այնպիսի համբավավոր վարդապետներ, ինչպիսիք են Ստեփանոս Մանուկը, նրա աշակերտներ Իգնատիոս Սևեռնցին, Գրիգոր Պահ-լավունին, Ներսես Շնորհալին, Սարգիս Շնորհալին և այլոք: Բազում էին նաև Մեծ Հայեց եկած վարդապետները՝ Գևորգ Մեղրիկ, Գրիգոր Լոռեցի, Կիրակոս Բանասեր, Մխիթար Գոշ և այլք, որոնցից ոմանք վերադարձան Հայաստան, ոմանք էլ մնացին Կիրիկիայում: Բնական է, որ Կիրիկիա այցելած հեղինակները հետագայում, իրենց երկերում նկարագրել և բնութագրել են Կիրիկիայում, երբեմն էլ հարևան երկրներում կատարված իրադարձությունները:

Ուսումնասիրելով այս հեղինակների գործունեությունը, հնարավոր է ա-սել, որ Սև լեռան հայկական վանքերում տեղի ունեցավ հին, երբեմն անգամ մոռացված, ավանդույթների հաշտեցումը նոր գիտական մոտեցումների հետ, ինչը մեծ զարկ տվեց հայկական միջնադարյան սքոլաստիցիզմի զարգացմանը և մասնավորապես Աստվածաշնչի մեկնությունների հայկական «դպրոցի» հե-տագա գործունեությանը և ուժեղացմանը:

11-րդ դարում, սակայն, Սև լեռան վանքերը ոչ միայն բաժանված էին հույների, ասորիների, հայերի, լատինների և վրացիների միջև, այլև դրանք նե-րառում էին դավանաբանական տարբեր պատկանելություն ունեցող խմբեր. օրինակ այստեղ առկա էին թե՛ ուղղափառ, թե՛ կաթոլիկ և թե՛ նախաքաղկեդո-նական քրիստոնեական վարդապետությունը հետևող անձեր: Այսպես, թվարկ-ված հայկական վանքերի թվում կային նաև քաղկեդոնական հայերին<sup>2</sup> պատ-կանող վանքեր, օրինակ՝ Պաղակծիակը, ս. Աստվածածին, Ռոդիդիոն վանքը, Արեգ վանքը:

Հատկանշական է, որ Անտիոքի մոտակայքում գտնվող, թվով մի քանի տասնյակ այս վանքերը ժամանակին հիմնականում ասորական էին, ինչը, ի

<sup>2</sup> Ի դեպ, հարկ է նշել, որ հայ ֆաղկեդոնականների, այսպես կոչված «ծաթերի» կամ, ինչ-պես ավելի ընդունված է մեզանում՝ «ծայթերի», ներկայությունը Սև լեռան վանքերում առ-ձանագրված է շատ ավելի վաղ շրջանից: Բացի այդ բավական մեծ թվով ֆաղկեդոնիկ հայեր կային նաև հայտնի ս. Սաբբասի կամ Սաբբայի մենաստանում, ինչպես նաև Ան-տիոքից ոչ հեռու գտնվող Հրաշք լեռան՝ Սիմեոն Ստիլիտեսի վանքում: Քաղկեդոնիկ հայե-րի գոյության և գործունեության հարցը սակավ է ուսումնասիրված մեզանում, մինչդեռ այն անհրաժեշտ է ենթարկել անաշտ հետազոտության, այլապես մենք կորցնում ենք մի մեծ մշակութային շերտ, որը պարունակում է չափազանց կարևոր տեղեկություններ պատ-մության մեջ մեծ դեր խաղացած ազգությամբ հայ անձանց մասին (այսպես, Քաղկեդոնի ժողովից հետո բյուզանդական մենաստաններ ֆաշված հայերը, որոնք մեծապես նպաստել են այդ անապատների ստեղծմանը, իսկ երբեմն էլ հիմնադրել են դրանք (ինչպես օրինակ ս. Սաբբայի մենաստանի դեպքում) և այլ բազում բյուզանդական տարբեր ոլորտների գոր-ծիչներ), որոնք որովհետև ընտրել էին այլ դավանաբանական պատկանելություն, երբեմն չեն հիշատակվել մեզանում, ինչը, ի դեպ, տեղի է տալիս այդ տվյալների երբեմն ոչ անա-շտ օգտագործմանն այլոց կողմից:

դեպ, պարզ երևում է որոշ վանքերի անվանումներից, և տեղակայված էին Բյուզանդիային պատկանող տարածքում, սակայն 1108 թ. Դեաբոլի պայմանագրով դրանք փոխանցվեցին Անտիոքի պրինց Բոհեմունդ I-ին: Այդ մասին է վկայում նաև Աննա Կոմենենեն «Ալեքսիադ»-ում հորը՝ Ալեքսիոս Կոմենենոսին նվիրված պատմության մեջ: Այստեղ, Բոհեմունդ I-ի անունից շարադրված պարտավորությունների թվում, հիշատակվում են նրան անցած հողերը, որոնց թվում են նաև Սև լեռան վանքերը, «բացառությամբ միայն այն տարածքների, որոնք Ռուբենյաններին են՝ Վեոն և Թեոդորոս (sic! = Թորոս) հայերինը, ովքեր Ձեր [կայսրության] հպատակներն են»<sup>3</sup>: Սակայն բացի այստեղ նշված անուններից, զանազան աղբյուրներից հայտնի է, որ կային այլ անձինք ևս, որոնք, կարելի է ասել, տնօրինում էին որոշ վանքեր: Այսպես օրինակ, գիտենք, որ մի քանի վանքեր գտնվում էին Հայոց իշխանների իրավասության ներքո: Դրանցից մեկը՝ Գող Վասիլ անվան տակ հայտնի եփրատացիքում կազմված հայկական իշխանության հիմնադիրն էր: Վասիլ իշխանին հաջողվել էր գրավել բազում տարածքներ և իր հզորության գագաթնակետին նրա իշխանությունը «հյուսիս-հարավ ուղղությամբ տարածվում էր Մելիտենեի սահմաններից մինչև Պիր, իսկ արևելք-արևմուտք ուղղությամբ՝ եփրատից մինչև Մարաշ, ընդգրկելով Քեսունը, Ռապանը, Հիսն-Մանսուրը, Պեհեսին, Հոռմկլան և որոշ մանր բերդեր»<sup>4</sup>: Բազում քաղաքների ու բերդերի նվաճումը հասկանալի երևույթ է իշխանի համար, սակայն վանքի ձեռքբերումն աշխարհականի կողմից՝ բացատրության կարիք ունի: Կարծում եմ, որ այս դեպքում մենք գործ ունենք մի երևույթի հետ, որը կոչվում էր χαριστήρια<sup>5</sup>, բառացի՝ «շնորհակալական զոհաբերություն» (իսկ χαριστικός-ը՝ «նվիրված», «շնորհված»): Հին Հունաստանում այս բառով սահմանվում էին հաղթանակի համար աստվածներին մատուցվող զոհաբերությունները: Միջնադարում, մասնավորապես 10-րդ դարում, երբ Բյուզանդական կայսրությունում վանքերը բազմացել էին և դրանցից շատերն այնքան խեղճ էին, որ միաբանները չէին կարողանում հոգալ իրենց տարրական խնդիրները, համատարած շարժում դարձավ «խարիստիկարիատ»-ը՝ վանքերի փոխանցումը հարուստ աշխարհիկ անձանց, որոնք

<sup>3</sup> Anna Comnena, *Alexias*, book 13, chapt 12, sect. 18 ἀνευ δηλονότι τῆς τῶν Ῥουπενίων διακρατήσεως, Λέοντος τε καὶ Θεοδώρου τῶν Ἀρμενίων γεγονότων ἀνθρώπων τοῦ κράτους ἡμῶν.

<sup>4</sup> Լ. Տեռ-Պետրոսյան, *Խաչակիրները և հայերը*, Եր., 2005, հտ. Ա, էջ 421:

<sup>5</sup> Ավելի մանրամասն այս երևույթի մասին տես՝ V. Laurent, "Charisticariat et commende à Byzance. Deux fondations patriarcales en Épire aux XIIe et XIIIe siècles", In: *Revue des études byzantines*, tome 12, 1954, pp. 100-113, J. Darrouzes, "Dossier sur le charisticariat", in *Polychronion. Festschrift' Franz Dölger zum 75. Geburtstag* (Heidelberg, 1966), s. 150-165, H. Ahrweiler, "Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux Xe-XIe s.", 1967, *Zbornik Radova Vizantolôskog Institouta*, T. 10, pp. 1-28:

ունակ էին և պարտավորվում էին հոգալ հին վանքերի կարիքները և կառուցել նորերը: Այս մարդիկ դառնում էին կոնտրոլներ, իսկ ձեռքբերված վանքերը փոխանցվում էին նրանց ժառանգներին: Բյուզանդական կայսրերը և պաշտոնյաները, հիմնականում կողմ էին կոնտրոլական իրավունքին (հմմտ. Հուստինիանոս կայսեր 131-րդ նովելը), սակայն ժամանակի ընթացքում այս երևույթը ձեռք բերեց մի շարք բացասական հետևանքներ, ինչը զայրույթ առաջացրեց որոշ հոգևորականների շրջանում: «Խարիստիկարիատ»-ի ամենամոլի հակառակորդն էր համարվում Անտիոքի պատրիարք Հովհաննես Օքսիտեցին (կամ Հովհաննես V, 1089-1100<sup>6</sup>): Սակայն պարզվում է, որ խնդրո առարկա երևույթի առավել եռանդուն ընդդիմախոս էր Նիկոն Սևեռնցին (1025 - մ. 1100 և 1110 միջև ընկած ժամանակահատվածում), որը և մեծ ազդեցություն է ունեցել նշված պատրիարքի վրա<sup>7</sup>: Նիկոնի կազմած հիմնականում միայնակյացների կանոնադրությանը վերաբերող երեք աշխատանքները հետաքրքրական և արժեքավոր տեղեկություններ են պարունակում ոչ միայն այս հարցի, այլև շատ ու շատ այլ խնդիրների վերաբերյալ: Մինչև միայնակյաց դառնալը, Նիկոնը ծառայել է Բյուզանդիայի կայսր Կոստանդին IX Մոնոմախոսի բանակում, սակայն տարբեր վանքերում թափառելուց և իր վանքը հիմնելու փորձի տապալումից հետո, լատինների կողմից Անտիոքի գրավումից ի վեր, այսինքն 1098 թ. հետո, նա ապաստան է գտնում Ռոդիոս վանքում, որտեղ շատ քաղկեդոնիկ հայեր էին բնակվում<sup>8</sup>: Նիկոն Սևեռնցին իր գործերում նամակներում (մասնավորապես վերոնշյալ պատրիարքին ուղղված) և հատկապես 1098 թ. գրված, ամենածավալուն «Տակտիկոն» երկում, բազմիցս հանդես է գալիս «խարիստիկարիատ»-ի դեմ: Հետաքրքրական է, որ այդ անդրադարձների թվում առկա է մեկ դեպք, երբ նա, մեղադրելով ոմն իշխան Մարապային (որը համարվում է քաղկեդոնիկ հայերին պատկանող ս. Աստվածածին, Ռոդիոս վանքի<sup>9</sup> տիրակալը), խոսում է մի հայ ազնվականի մասին, որը կարող է լինել

<sup>6</sup> Հարկ է նաև նշել, որ 1100 թ. հետո, երբ Հովհաննես V (ըստ ոմանց Հովհաննես VII), լինում է Անտիոքը, պատրիարխական գահին է բազմում Բեռնար Վալենսացին, և այդ ժամանակից ի վեր Անտիոքի պատրիարխությունը անցնում է լատինների ձեռքը, իսկ դրա հետ միասին նաև բազում հայ ֆաղկեդոնականների վանքեր, բերդեր, ֆաղաֆներ և անգամ դիտություններ, տես՝ **B. Hamilton**, "Latins and Georgians and the Crusader Kingdom", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 2011, vol. 23-, p. 119:

<sup>7</sup> **Л. А. Герд**, "«Тактикон» Никона Черногорца как источник по истории харистии-кариата в Византии", *ВВ*, М., 1994, т. 55, с. 112.

<sup>8</sup> **Герд**, «Тактикон», с. 114.

<sup>9</sup> Թեև վերը խոսվեց Սև լեռան վանքերի տարածային պատկանելության վերաբերյալ, սակայն մինչև 1108 թ. (Գեարդի պայմանագիրը), այնուամենայնիվ, որոշ վանքերի պատկանելության հարցը լուրջ խնդիր է: Սև լեռան վանքերի հետագա հակատագրի վերաբերյալ, հատկապես ֆաղկեդոնիկ հայերի վանքերի մասին, որոշ տեղեկություններ կարելի է փառել Հ. Կազարյանի հոդվածներից, մասնավորապես՝ **О. Казарян**, "Церковные контакты армян-халкидонитов и латинян в период крестовых походов на Восток (XI-XIII в.)",

հենց Վասիլ իշխանը<sup>10</sup>: Արդյոք այս մեղադրանքների պատճառով չէ՞, որ Վասիլը մյուս իշխանների հետ աղաչում էր Գրիգոր Վկայասերին գալ իրենց մոտ, ինչպես տեղեկանում ենք այդ մասին Մխիթար Այրիվանեցու «Ժամանակագրություն»-ից. «Վասիլն եւ այլ իշխանք Կիւլիկիոյ տարան աղաչանօք առ ինքեանս զտէր Գրիգոր կաթողիկոսն»<sup>11</sup>: Եվ արդյոք նաև, այդ վանքերի սեփականացումը կապ չունենա Վասիլ իշխանին տրված «գող» մականունի հետ:

Ի միջի այլոց, խոսելով Նիկոն Ալեքոնցու և Հովհաննես Օքսիտեցու նամակագրական կապի մասին, ուշագրավ է նշել հետևյալը. Նիկոնը, որին, հանձնարարված էր վերահսկել և քննել Ռոմիոն վանքում ապրող հայերի հավատարմության աստիճանը քաղկեդոնական դավանանքին, Անտիոքի հայրապետին ուղղված իր նամակներից մեկում գրում է, որ այստեղ ապրող հոգևորականները հավատարիմ են ուղղափառությանը: Միևնույն ժամանակ նա որոշ դժգոհություն է հայտնում, ասելով, որ ստիպված է եղել ապրել այլ լեզվով խոսող մարդկանց հետ այնպիսի վանքերում, որոնք ոչ թե եկեղեցուն են պատկանում, այլ տարբեր ազնվագարմ անձանց կամ էլ ինքնավար են<sup>12</sup>: Պատասխան նամակում Հովհաննես Օքսիտեցին խորհուրդ է տալիս գոտեպնդվել և կատարել իր առաքելությունը, ջանալով դարձի բերել ուխտադրուժներին, իսկ եթե չի ստացվում, պետք է գնալ մեկ այլ վանք: Ինչ վերաբերում է այլ լեզվով խոսողներին, Անտիոքի պատրիարքը նշում է, որ այդտեղ ոչ մի վտանգ չկա և, ընդհակառակը, դա անգամ օգտակար է ոգու համար<sup>13</sup>: Ի դեպ, դեռևս 1084 թ. Անտիոքի պատրիարքը (Թերևս՝ Նիկեփորոս Մավրը) դիմում է Երուսաղեմի պատրիարքին, առաջարկելով քննություն սկսել հայ քաղկեդոնականների, այսպես կոչված «ծաթերի» ուղղափառ հավատին հավատարիմ լինելու վերաբերյալ: Այդ թուղթը, ինչպես նաև նույն հարցն արձարծող, երկու այլ հետաքրքրական նամակներ ներկայացված են Նիկոնի «Տակտիկոն»-ում միայնակյացների համար գրված կանոնադրության 35-րդ գլխում՝ ա. Անտիոքի պատրիարքի նա-

<http://deusvult.ru/102-tserkovnye-kontakty-armyan-khalkidonitov-i-latinyan.html> և Օ. Կазарян, “Роль армян-халкидонитов в латино-грузинских переговорах (1223-1224 гг.)”. -2012. URL: <http://deusvult.ru/89-rol-armyan-khalkidonitov.html>: Բոլոր դեպքերում Ռոմիոն վանքի վերաբերյալ մասնագետները նշում են. «Այն գտնվել է հայկական տարածքում, որը ղեկավարվում էր ծաթերի կողմից, ովքեր ֆաղկեդոնական էին հավատով» («It was located in Armenian territory ruled by the Tzatoi who were Chalcedonian in their faith»), “Byzantine Monastic Foundation Documents, 21. Roidion: Typikon of Nikon of the Black Mountain for the Monastery and Hospice of the Mother of God Tou Roidiou (trans. Robert Allison)”, *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington D. C., 2000, p. 425:

<sup>10</sup> Герд, «Тактикон», с. 113, տե՛ս նաև՝ “Byzantine Monastic Foundation Documents, 21. Roidion”, p. 425.

<sup>11</sup> Մ. Էմին, Մխիթարայ Այրիվանեցու Պատմություն Հայոց, Մոսկվա 1860, էջ 61, 1101. А. 550:

<sup>12</sup> Герд, «Тактикон», с. 113, տե՛ս նաև՝ “Byzantine Monastic Foundation Documents, 20. Black Mountain”, Robert Allison, *Regulations of Nikon of the Black Mountain*, p. 382.

<sup>13</sup> Герд, «Тактикон», с. 113-114.

մակի պատճենն առ Եվթիմիոս Երուսաղեմացի (1080-?)<sup>14</sup>, ք. Սիմեոն Հրաշագործի մենաստանի նամակի պատճենն նույն Երուսաղեմի պատրիարքին, գ. Նիկոնի թուղթն ուղղված նորից Երուսաղեմ հայր Գերասիմին՝ Ս. Սաբբայի մենաստանից: Նկատենք, որ այս բոլոր ուղերձներն ուղղված են Երուսաղեմ, ինչը մի փոքր զարմանալի է և բացատրության կարիք ունի, թե ինչո՞ւ Անտիոքի պատրիարքն ինքնուրույն չէր կարող որոշել այդ հարցը: Մեկնաբանման կարիք ունի նաև հայ քաղկեդոնականների վերաբերյալ աճած հետաքրքրությունը, երբ չորս կողմը պատերազմող տարբեր խմբավորումներ էին, երբ թուրքերը հարձակվում էին ավելի ու ավելի մեծ ինքնավստահություններով, չինսպելով անգամ սուրբ վայրերը (այսպես 1084 թ. Սուլեյմանն ավերեց Ս. Սաբբայի մենաստանը, անօթևան թողնելով այնտեղ ապրող բազում միայնակյացներին, որոնց մեծ մասը թերևս մտադիր էր ապաստան գտնել հենց Սև լեռան վանքերում): Այս ամբողջին հնարավոր է մի քանի բացատրություն տալ, որոնցից մեկը կարող է լինել Սև լեռան վանքերում և ընդհանրապես այդ տարածաշրջանում հայերի աճող թիվը:

Նիկոն Սևկենցու այս և մի շարք այլ տեղեկությունները փաստում են, որ քաղկեդոնական դավանանք ընդունած հայերին, այնուամենայնիվ, լիովին չէին վստահում, ժամանակ առ ժամանակ քննության ենթարկելով նրանց «ուղղափառություն»-ը: Առկա են նաև, աղբյուրներ, որոնք վկայում են, որ կաթոլիկ եկեղեցու որոշ ներկայացուցիչների և որոշ խաչակիրների կողմից ևս քաղկեդոնականությունը հարող հայերը հերետիկոսներ էին համարվում<sup>15</sup>: Սա իհարկե կապված էր նաև այն հանգամանքի հետ, որ քաղկեդոնիկ հայերի մեծամասնությունը չհրաժարվեց մայրենի լեզվից և դեռևս Ս. Սաբբայի մենաստանում եկեղեցական ծեսերը նրանք կատարում էին հայերենով<sup>16</sup>:

Հարկ է նշել, որ Սև լեռան հայկական վանքերի գործունեության ուսումնասիրությունը շատ հետաքրքրական է նաև քաղաքական պատմության տեսակետից, որովհետև բացի այլազգի անձանց, և մասնավորապես պաշտոնյաների աշխույժ շփումներից այս համատեքստում նորից արդիական է դառնում առաքելական աթոռների հարցը: Այս մասին, ի դեպ, գրում է նաև հենց Նիկոն Սևկենցին, շեշտելով, թե հարկ է հիշել, որ հենց Անտիոքն է Արևելքի հայրապետական առաքելական աթոռը<sup>17</sup>:

<sup>14</sup> Казарян, Церковные контакты ..., <http://deusvult.ru/102-tserkovnye-kontakty-armyan-khalkidonitov-i-latinyan.html>.

<sup>15</sup> «Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersur aeo aequales ac genvinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100», *Ein Quellensammlung zur Geschichte der ersten Kreuzzugs*, hrsg. H. Hagenmeyer, Innsbruck, 1901. s. 161-165.

<sup>16</sup> Պարզ է, որ աղոթքները ևս սավում էին հայերեն, բացառությամբ «Սուրբ Աստուած» աղոթքի, որպեսզի հայերը չգայթակղվեին հավելել «որ խաչեցար վասն մեր» հայտնի արտահայտությունը, հմմտ. օրինակ ս. Սաբբայի մենաստանի կանոնադրությունը:

<sup>17</sup> Այս թեման, ինչպես նաև Նիկոնի կողմից արժարժված Հայ առաքելական եկեղեցում ընդունված պահոց շրջանների և մասնավորապես Առաջավորաց պահի վերաբերյալ դիտո-

Անդրադառնանք նաև այն հարցին, թե 11-րդ դարից այս կողմ ինչու էին այդքան բազմամարդ Սև լեռան վանքերը: Ըստ Կ. Մուլթաֆյանի շատերը փախչում էին՝ ակնկալելով ապահով ապաստան գտնել<sup>18</sup>: Այդ պատճառը միգրացիան առկա էր և կարևոր, սակայն ինչպե՞ս բացատրենք Մեծ Հայքից մեկնողների պարագան և մասնավորապես Մխիթար Գոշի արտառոց օրինակը, երբ նա թաքցնելով իր վարդապետական իշխանությունը, նորից ստացավ այդ կոչումը Սև լեռան Արքայակաղին վանքում: Բացի այդ, ինչպես ակնհայտ է Մատթեոս Ուռհայեցու հետևյալ տեղեկությունից, երբ բորբոքվում էին ռազմական կրքերը, Սև լեռան վանքերն այլևս չէին կարող մարդկանց համար թաքստոց դառնալ.

«Եւ գայր խաղայր բազմութեամբ զօրօփ եւ արար ձմերոց ի Սեւ լեառն. եւ ահագին արեան հեղութիւն եւ կոտորած լինէր յամենայն գաւառն, եւ բազում անձինք ի սրբոց կրօնաւորացն մատնեցան ի բերան սրոյ եւ յայրումն հոռոյ եւ եղեն կերակուր գազանաց եւ թռչնոց եւ ոչ ժամանեցին ծածկիլ հողով, վասն զի մնացին անբաղք մինչեւ յախտեանս. եւ անթիւ վանորայք եւ գեղք այրեցան հրով, որք երեւին մինչեւ ցայսօր. եւ Սեւ լեառն եւ ամենայն գաւառն ի ծայրէ ի ծայր լցաւ արեամբ կրօնաւորաց եւ ֆահանայից եւ արանց եւ կանանց ծերոց եւ տղայոց՝...»<sup>19</sup>

Քիչ ստորև Մատթեոս Ուռհայեցին նորից է անդրադառնում Սև լեռան վանքերին, պատմելով թե ինչպես էին հայ իշխաններն օգնում կերակրով այդտեղ բնակվողներին<sup>20</sup>: Իսկ «ժամանակագրության» երրորդ մասից տեղեկանում ենք.

«Յայնժամ դասք ֆահանայիցն, որք էին ի ֆաղաֆն յՈւտհա, ազդ արարին թղթով Տեառն Գրիգորիսի Հայոց կաթողիկոսի, որ բնակեալ էր ի Սեւ լեառն, ի յանունի անապատն, որ կոչի Արիգի. եւ նա գրով ձեռին իւրոյ հաստատեաց զնոսս անշարժ կեալ ի հաւատս ուղղափառութեանն»<sup>21</sup>:

Բավական լայնածավալ հատված կա նաև Գրիգոր երեցի «Շարունակութիւն» մասում (Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության շարունակություն-

ղությունները, իհարկե ուշագրավ են, սակայն առանձին ուսումնասիրության նյութ են, որոնց անմնարին է անդրադառնալ սույն հաղորդման շրջանակներում:

<sup>18</sup> C. Mutafian, *L'Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, p. 602-604, հմմտ. նաև 164, 331, 452, 479:

<sup>19</sup> Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն*, Վաղարշապատ, 1898, էջ 185-186: Չափազանց հետաքրքրական են նաև Վասիլ իշխանին նվիրված բազում հատվածները, որոնց վերլուծությունը կարևոր տեղեկություններ է ընձեռում այդ իշխանի գործունեության, ինչպես նաև Հայաստանի հոգևորականների հետ ունեցած նրա հարաբերությունների մասին, տես, նույն տեղում, էջ 50. «Եւ դարձաւ Տէր Պետրոսն մեծաւ պարգեօք յաշխարհն Հայոց: Իսկ Վասիլն յետ ժամանակաց գայ յԱնտիոք ի ծածուկ Գ արամբք հաստատմօք եւ եկեալ ի Սեւ լեառն ի տեղին, որ կոչի Պաղակծիակ, եւ ի հօրէ եւ յառաջնորդէ տեղւոյն առնու գրիստոսական կնիքն եւ յայնմ հետէ եղեւ որպէս զհայր աշխարհիս Հայոց...»:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 259:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 287:

նր), որը գրեթե լիովին նվիրված է Վասիլ իշխանին՝ նրա ծավալած գործունեությունը, նրան պատկանող տարածքներին և այլն<sup>22</sup>:

Հետաքրքրական է նաև այն փաստը, որ հաճախ Սև լեռը և այդտեղ եղած վանքերը, թե՛ հունական<sup>23</sup>, թե՛ հայկական (ինչպես կտեսնենք ստորև) աղբյուրներում վկայակոչվում են որպես «սուրբ»․ մեզանում անգամ կան առասպելաբնույթ պատմություններ, կապված այդ սարի և վանքերի հետ (օրինակ ասվում է, որ խավարն Ամանոսի լեռների վրա անհայտանում էր և մի զարմանահրաշ լույս էր իջնում դրանց վրա):

Մասնավորապես կարևոր և արժեքավոր են հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները, որոնք թերևս ամենաշատ տեղեկություններն են հաղորդում խնդրո առարկա վանքերի վերաբերյալ: Այսպես՝ 15-րդ դարի Ավետարանում<sup>24</sup> տեղ է գտել հետաքրքրական մի հիշատակարան, որը բացատրում է, թե որտեղ է գտնվում Կարմիր վանքը և ինչի հետ է կապված դրա անվանումը.

Դարձեալ, աղաչեմ զձեզ, առաջնորդ և միաբան սուրբ ուխտիս Կարմիր վանիցս, որ խնամ ածէք սորա և լավ բռնէք, կատարող աղաչանաց մերոյ արհնեալ եղիցի[ն]: Աղաչեմ զձեզ եղբարք, եթէ ի յարկածից շարին ելանէ Աւետարանս ի Կարմիր վանացս եւ երթայ ի յայլ տեղ, թէ ի մատու դարձուցանէք ի վանս: Աստուածային արհնութեամբն արհնի բերալն ի վանսն: Զի Կարմիր վանսն ի վերայ ապառաժ քարի է. հողն կարմիր է. յարևելից կողմն Ագրակն է և Պաղանն. յարևմտից դեհն՝ սուրբ էհան, Հագարին և Աղկալն, հարաւային կողմն՝ Զմշկածագ քաղաքն, հիւսիսային կողմն՝ Ակներն և Սեղընկայ լեառն<sup>24</sup>:

Հիշատակարանն ուշագրավ է ոչ միայն բազմաթիվ կարևոր տեղանունների և դրանց տեղայնացման հաղորդագրությամբ, այլև այն առումով, որ այստեղ շատ գեղեցիկ կերպով ներկայացված է մեզանում ամենուրեք վկայված ձեռագրերի նկատմամբ եղած վերաբերմունքը որպես շնչավոր էակի. Կարմիր վանքի Ավետարանը կարող է «ելանէ» և «երթայ ի յայլ տեղ»: Ի դեպ, սա էլ մեկ այլ ավանդական մոտեցում է. երբ սուրբ գիրքն իր տունը լքում է, ինչը շատ վատ է համարվում, նրան պետք է անպայման վերադարձնել: Այս հիշատակարանը հետաքրքրական է նաև, որ այստեղից տեղեկանում ենք, որ ԺԱ դարի վերջում (1090-1091) երկրաշարժ<sup>25</sup> ապրած Կարմիր վանքը, փաստորեն ժե դարում նորից վերականգնված վիճակում է: Հատկանշական է, նաև որ այս

<sup>22</sup> Նույն տեղում, էջ 370-371, մասնավորապես հետևյալ հատվածը. «...ապա եկեալ արանց իբրև երեսնից՝ մտին եւ այրեցին զհաղաքն Քեսուն եւ գդրունս հաղաքին. եւ զբարձրայարկ ապարանսն, զոր շինեալ էր մեծ իշխանն Հայոց Գող Վասիլն, եւ զայլ շէնս, զոր բարձրագոյն տեսին, եւ ինքեանք գնացին փախստական եւ հասին այլոց ընկերաց իւրեանց»:

<sup>23</sup> Օրինակ, նույն Նիկոնն այդպես է բնութագրում Ռոդոփոն վանքը, *Byzantine Documents*, 20. Black Mountain, p. 429:

<sup>24</sup> Լ. Խաչիկյան, *Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, մասն Գ, եր., 1967, էջ 479:

<sup>25</sup> Այս երկրաշարժի մասին հայտնում է նաև Նիկոն Սկեռնցին, տես՝ Герд, «Тактикон», с. 114, 26:



Ավետարանը գրվել է հենց Կարմիր վանքում, գրիչ Ալեքսիանոսի կողմից և, ի թիվս այլ ձեռագրերի, մեկ անգամ ևս փաստում, որ Սև լեռան վանքերում հայկական գրչագրեր էին ստեղծվում:

Փե դ. հայտնի են նաև այլ հիշատակարաններ, որոնցից պատկերացում կարելի է կազմել Կարմիր վանքում աշխատող հոգևորականների և այդտեղի անցուղարձի մասին<sup>26</sup>:

Հիշատակարանները տեղեկություններ են հայտնում նաև վանքերի անվանումների, ինչպես նաև դրանց՝ հայերի ձեռքն անցնելու ժամանակի և պարագաների վերաբերյալ: Այս առումով ուշագրավ է Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսի ստացած ձեռագրերից մեկի հիշատակարանը. այն բավական մանրամասն անդրադառնալով Գրիգոր Վկայասերի տոհմին, տեղեկացնում է նաև 1065-1110թթ. հայկական դարձած՝ Պառլահո վանքի մասին.

«Ել ապա ի յառաջասացեալ ամդ հասաք ի սուրբ լեառնն, զոր Սեան կոչեն, ի մեր սեփական պարգևական եկեղեցիքն յովստն սուրբ, զոր ըստ ասորի բարբառոյ (sic!) Պառլահոյ կոչի, որ թարգմանի «Դրախտ Աստուծոյ», եւ անդ յերեսուն և ի վեց ամի մերոյ աթոռակալութեանս՝ թարգմանեցի զվարս նզնութեան մեծ և սքանչելի առնն Աստուծոյ Յովհաննու Ոսկերեանի Կոստանդնուպոլսի հայրապետի, ի ձեռն առն միոյ, որում անուն էր Թէոփիստէ, ազգաւ յոյն: Ել ապա ետու վերստին արծարծել զսա ի տարաբան և յատարածայն բայից և բառից առաջին թարգմանութեանն, ըստ բերդողացն իմաստից՝ միաշար տողելով ի ձեռն Մա[տ]թեոսի քահանայի, որ սնեալ և վարժեալ էր ընդ մերով ձեռամբ»<sup>27</sup>:

Այստեղ վկայակոչված Թեոփիստեն հենց այն փիլիսոփան է, որի դեմ ուղղված է Պողոս Տարոնացու հայտնի Թուղթ ընդդէմ Թէոփիստեայ հոռոմ փիլիսոփային գործը: Ի դեպ, Թեոփիստեն և Կիրակոս Հոսեոսը մեզանում ամենավաղ վկայված (Իհարկե Անանիա Շիրակացու Տյուքիկոսից հետո) օտարերկրյա հայագետներ էին, որոնց Գրիգոր Վկայասերը հանձնարարել էր հունարենից հայերեն մի քանի գրվածքներ թարգմանել (հիմնականում մեկնություններ), վճարելով շատ մեծ գումար: Սակայն դրանք խրթին և անհասկանալի էին ստացվել և այդ պատճառով վերահանձնվել էին Կիրակոս Դրազարկցուն, որ-

<sup>26</sup> Տես օրինակ՝ Փե դարի հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 173, 342-343, 382, 487, 497 և այլն: Այս առումով չափազանց ուշագրավ է նաև Սարգիս Շնորհալու «Մեկնութիւն Կաթողիկեայց թղթոց»-ը պարունակող ձեռագրի բավական լայնածավալ հիշատակարանը, տես՝ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., աշխ. Ա. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988, էջ 169-173: Հետաքրքրական է նաև, որ նշվում է, որ Սարգիս Շնորհալին, ով «գնաց ի յաշխարհն Կիլիկեացոց և եմուտ ի Սեա լեառնն, ուր էին բազում անապատք և վանորայք» և սովորեց Կարմիր վանքում՝ աշակերտելով Ստեփանոս Մանուկին, հետագայում ավելի ժուժկալ կյանք վարելու համար ֆաշվեց Քարաշխու վանք, որտեղ և անց կացրեց կյանքի մնացած մասը: Այս տողերից կարելի է ենթադրել, որ Կարմիր վանքում այդքան էլ ժուժկալ կյանք չէին վարում:

<sup>27</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 135-136:

պեսզի նա (Թերևս անվճար) խմբագրեր և սրբագրեր դրանք: Նշենք նաև, որ այս պատմական դրվագը ևս վկայում է Սև լեռան վանքերում որոշ համագործակցութեան մասին:

Իսկ 1098 թ. Պառլահոյում գրված, «Կանոնագիրք»<sup>28</sup> պարունակող ձեռագրում առկա է մեկ այլ հետաքրքրական հիշատակարան, որից տեղեկանում ենք, որ այս ձեռագիրը գրվել է.

«...ի հայրապետութեան աստուածապատի տեառն Գրիգորիսի, ի զարմէ Սրբոյն Գրիգորի», և որ «էին սորա ուսումնակից և վարժակիցք վարդապետք սուրբ և առաքինազարդ Գեորգ Մեղրն կոչեցեալ, և Կիրակոս արք վարժ յաստուածայինս ուշ ունելով մարգարէական երանութեանցն յարէնս Տեառն խորհելովն ի տու և ի գիշերի փոյթք յառնել և յուսուցանել և ճշմարտագէտ դեղովք ապաշխարութեան զբազումս արժանացուցին շնորհին»<sup>29</sup>:

Ուշագրավ են նաև Ներսես Լամբրոնացու ձեռքով կամ նրա մասին գրված հիշատակարանները, որոնք փաստում են մեկ անգամ ևս այն մեծ և ծավալուն գործունեությունը, որ կատարել է այս «առաքելաշաւիղ հայրապետ»-ը, որի համար «սերը դեպի գիտությունն նույնն է, ինչ որ սերը դեպի Աստված»: Իսկ նրա «Վարքում» զետեղված տեղեկությունները Սև լեռների անապատներում ու վանքերում անցկացրած ժամանակի վերաբերյալ, կարծես անդրադարձ կա այդ լեռների վանքերում տրվող կրթութեան առանձնատկություններին և ընդգծված է միայնակյացների համար բնորոշ և հայկական դպրութեան մեջ ընդունված «տեսական»-ի և «գործնական»-ի համագործակցությունը.

«Յւ սրբոյ հայրապետին ուրախացեալ ընդ յառատ ուսումն մանկանն, առաքեաց զնա ի վանորայս ի Սեւն լեռինն, յորս շրջելով գործիական նիազութեամբն և տեսողականին կրթութեամբ՝ յառաջէր և նկրտէր հասանել ի լրումն առաքինութեանն ի սէրն Քրիստոսի»<sup>30</sup>:

Հարկ է նշել նաև, որ Սև լեռան հայկական վանքերն այնքան մեծ կարևորություն են վայելել, որ դրանց թվում եղել է նաև կաթողիկոսանիստ վանք. օրինակ՝ Կարմիր վանքը: Իսկ 1113 թ. կաթողիկոսական աթոռի համար Գրիգոր Գ Պահլավունու և Աղթամարի եպիսկոպոս Դավիթ Արծրունու վեճի առիթով, այստեղ անգամ գումարվել է եկեղեցական ժողով, որին մասնակցել են 2500 եպիսկոպոսներ<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> Նշենք Կանոնագրի ընօրինակման այս փաստը, այս վանքում կարծես թե շատ ընդունված էր զբաղվել նաև կանոնագիտական հարցերով (հիշենք Նիկոն Սկլեոնցուն նրա երեք կանոնական գրվածքներով): Արդյոք Մխիթար Գոշն էլ հենց այստեղ չի՞ հղացել ստեղծել իր «Կատաստանագիրք»-ը:

<sup>29</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 117:

<sup>30</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 257:

<sup>31</sup> Ա. Մխիթարյան, Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1874: Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. 1, Կոստանդնուպոլիս, 1912:

**E. M. Shirinian**  
**Teaching and Learning at the Armenian Monasteries on the Black  
 Mountain of Cilician Armenia**

Having been in the same lore with the literature of Armenia nevertheless Cilician Armenian literature differed from it due to many natural reasons, among which the most important one seems to be a different environment and neighborhood. In this context a significant role played Cilician monasteries of Black Mountain. The existence of these monasteries is testified from the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> centuries but there is no much information about activity of these monasteries at that time. Opposite to this, starting from the 11<sup>th</sup> century one can speak about the most flourishing and one can say ‘international’ period for the activities at the Black Mountain’s monasteries. It is even possible to evaluate them as an international center of teaching and learning for Greek, Syrian, Latin, Armenian and Georgian monks, ascetics and simply authors, who came in search of a spiritual guide.

Testimonies concerning the monasteries on the Black Mountain, which belonged to Armenians (at least in the 11<sup>th</sup> century: Karmir, Shapirin, Areg or Aregni, Vardkan, K’arashit’u, Barsegheanc’, Mashkevor, Paghakdziak, Parlahoy etc.) preserved in the works of the Armenian authors and especially in the colophons etc. That there were lot of monasteries on the Black Mountain informs us Sargis Shnorhali, who says about Barsegh catholicos that “he went to the country of Cilicia and entered on the Black Mountain where eremitic (anapatk’) - and convents (vanorayk’) were too many”. It is noteworthy also the story told by Kirakos Gandzakec’i about Mxitar Gosh or Gandzakec’i, according to which Mxitar was already a vardapet when he went to the monasteries on the Black Mountain but he hid that he has already this degree and received another one while being there. There is also quite an information on *personae* who came to settle in these monasteries as from Armenia itself (like Georg Megrik, Grigor Lorec’i, Kirakos the Philolog, Mxitar Gosh and many others), as well from Cilician Armenia (Stepanos Manuk, Ignatius Sevlernc’i (=of the Black Mountain), Nerses Shnorhali, Sargis ShnorhaliՃ. The activity of the catholicos of Armenia Grigor the Second, Vkyaser (“the Martyrophile”) in these monasteries, especially in *Karmir Vank’* (“Red Monastery”) is attested as well in these sources.

The research of the data on these monasteries shows that one can speak about the reconciliation of old traditions and the creation of the new approaches by the ‘Armenian School’. In any case, the learning and many-sided literary activity in the monasteries on the Black Mountain had a great impact for Armenian highest education and literary tradition.

**MORENO MORANI**

**L'IMPORTANZA DELL'ARMENO NELLA SCUOLA  
LINGUISTICA ITALIANA DEL XX SECOLO**

**Premessa**

Lo studio della lingua armena in Italia ha una tradizione molto lunga. Potremmo ricordare la pubblicazione della *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, & dece~ alias linguas*, pubblicata a Pavia nel 1539, con importanti osservazioni di natura soprattutto fonetica, il più antico libro a stampa in lingua occidentale che utilizzi i caratteri armeni, e poi la *Grammatica armena* del milanese Francesco Rivola, pubblicata a Milano nel 1624, e quella del P. Clemente Galano, pubblicata a Roma nel 1645. Opere della tradizione armena vennero viste con simpatia e interesse da importanti letterati del XIX secolo come Leopardi e Tommaseo, ma ci limiteremo qui alla menzione di studiosi professionalmente impegnati con lo studio della lingua armena.

Tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del XX secolo operarono in Italia importanti figure di studiosi, soprattutto filologi, della levatura di Emilio Teza, di Almo Zanolli, di Giuseppe Frasson. E' appunto a Zanolli che viene affidato il primo insegnamento di Lingua e Letteratura armena istituito in Italia, all'Università di Padova, nel 1928<sup>1</sup>.

Per venire a tempi più recenti, la linguistica italiana annovera la presenza di grandi specialisti, come Giancarlo Bolognesi o Walter Belardi, la cui attività nell'ambito degli studi di armenistica è troppo nota per avere bisogno di essere illustrata in questa sede. Questi studiosi hanno fondato vere e proprie scuole nelle università dove hanno operato (Bolognesi a Milano e Belardi a Roma) e vari discepoli ne hanno continuato l'opera sia in altre università italiane sia in sedi estere, e molti tra gli studiosi italiani che oggi operano nell'ambito dell'armeno sono loro discepoli o allievi di loro discepoli. Lo studio dell'armenistica è fiorente in diverse

---

<sup>1</sup> Sullo stato degli studi di armeno nelle Università italiane si veda anche **A. Manoukian**, *Presenza armena in Italia, 1915-2000*, Milano, Guerrini e Associati, 2014, pp. 208 e ss.. Puntuali indicazioni sulle attività armenistiche delle Università sono date costantemente anche dal periodico *Rassegna dell'armenistica italiana*, curato dalla Associazione Padus-Araxes a partire dal 1997 (accessibile anche online).

sedi universitarie italiane: anche se gli insegnamenti che ex professo recano nell'intitolazione un riferimento all'armeno sono pochi, in diverse università italiana vi sono docenti che hanno dedicato o dedicano all'armeno parte dei loro corsi e dei loro insegnamenti od organizzano seminari e convegni di contenuto armenistico.

L'interesse per l'armeno è stato coltivato però anche da molti linguisti che, pur non potendo essere definiti armenisti nel senso stretto del termine, perché i loro orientamenti e i loro interessi erano indirizzati verso un orizzonte diverso (e l'armeno costituì solamente una parte, seppure rilevante, della loro attività scientifica), si sono occupati di linguistica armena in diversi lavori e hanno contribuito in modo significativo all'approfondimento di problemi inerenti lo studio di questa lingua. In modo particolare ricorderò qui due figure di grandi studiosi e linguisti italiani del XX secolo, Vittore Pisani (1899-1990), Maestro riconosciuto della scuola linguistica milanese, e Giuliano Bonfante (1904-2005), che, dopo aver insegnato in diverse università d'Europa e d'America, terminò la sua carriera scientifica nell'Università di Torino.

### **I. Giuliano Bonfante**

Giuliano Bonfante svolse un lunghissimo magistero scientifico protrattosi per diversi decenni, dagli anni giovanili fino alla vigilia della sua scomparsa, avvenuta nel 2005, alla vigilia del compimento del centounesimo anno: il grande linguista fu colto dalla morte mentre ancora stava lavorando alla recensione di un libro sulla lingua omerica, che fu poi pubblicata postuma sulla rivista *Alexandria*. Nella sua vastissima bibliografia (diligentemente riportata nei volumi che raccolgono un'antologia dei suoi scritti col titolo *Scritti scelti di Giuliano Bonfante*<sup>2</sup>) molti articoli sono dedicati espressamente all'armeno. Oltre ai lavori in cui l'armeno è l'argomento principale e ricordato esplicitamente nel titolo, anche in vari altri lavori che vertono su problemi generali di argomento indoeuropeistico vengono considerate e analizzate forme armene. Nel progetto originario della raccolta di *Scritti scelti di Giuliano Bonfante*, i lavori dedicati all'armeno dovevano essere raccolti in un apposito volume: tale progetto non poté realizzarsi, e dopo la stampa dei primi quattro volumi (dedicati nell'ordine all'indoeuropistica, al latino, alle lingue germaniche e al siciliano), era annunciata l'uscita di un volume intitolato *Orientalia et alia*, che però non ha visto la luce. Tra i lavori di Bonfante di carattere espre-

---

<sup>2</sup> **G. Bonfante**, *Scritti scelti di Giuliano Bonfante*, 4 vv., a cura di R. Gendre, Alessandria, Dell'Orso, 1986-1994.

ssamente armenistico, due meritano particolare attenzione: i contributi *Les isoglosses gréco-arméniennes: I. Faits phonétiques* (1937) e *The Place of Armenian among the Indo-European languages* (1982), di cui esiste anche una versione armena con riassunto in russo. A questi andrebbe aggiunto l'articolo "Armenians and Phrygians" (1946), dedicato a un problema più volte affrontato, con risultato diversi, da molti studiosi di linguistica armena: Bonfante esamina ventuno isoglosse armeno-frigie, concludendo che, sulla base dei dati linguistici, la relazione fra Armeni e Frigi sembra assicurata. Non entriamo nel merito di questo ultimo articolo, anche perché l'esame delle lingue di frammentaria interpretazione e di incerta interpretazione dà spesso adito a dubbi e a risultati contraddittori o di ambigua interpretazione, mentre riteniamo che abbiano per noi un più ampio interesse gli altri due articoli citati. Rileviamo solo che la questione dei rapporti linguistici armeno-frigi sarà ripreso dallo stesso Bonfante, con una serie di integrazioni e di mutamenti, in una appendice aggiunta all'articolo del 1982.

Lo spunto che porta alla redazione del primo articolo, pubblicato nella *Miscellanea* in onore di Holger Pedersen, è dato da un'osservazione che Antoine Meillet aveva implicitamente avanzato recensendo al volume di Bonfante *I Dialetti indoeuropei*<sup>3</sup>, pubblicata in *BSL*<sup>4</sup>: pur senza dirlo espressamente, Meillet rilevava che l'armeno era poco considerato nel volume<sup>5</sup>; in effetti l'armeno non è del tutto assente, perché accenni alla posizione e al comportamento dell'armeno si trovano qua e là nel libro: p.es. nella nota 37 del capitolo dedicato ai rapporti ario-greci si nota che «con l'ario concorda spesso, come è noto, l'armeno. Di parole comuni solo al greco e all'armeno ricorderò: ὄναρ, ὄνειρος, arm. anurj; omer. ἦμαρ, arm. awr»<sup>6</sup>, e poi parole armene sono citate qua e là nelle indicazioni di isoglosse lessicali studiate nel volume. L'articolo dei *Mélanges* Pedersen si propone dunque di colmare una obiettiva lacuna

<sup>3</sup> G. Bonfante, *I dialetti indoeuropei*, Arona, Paideia, 1931 (originariamente pubblicato negli *Annali* del R. Istituto Orientale di Napoli, 1931, pp. 69-185; ristampato, con una nuova introduzione e un'appendice, nel 1976).

<sup>4</sup> *BSL*, v. XXXIII, 1932, pp. 22-23.

<sup>5</sup> «Dans sa conclusion, M. Bonfante insiste avec raison sur le caractère intermédiaire du grec. Il est intéressant de constater que le fait d'appartenir au groupe ceK-MM ne marque pas que le grec ait avec l'italique, le celtique et le germanique des rapports particuliers. M. Pedersen a indiqué, et beaucoup de faits ont confirmé sa remarque, qu'il y a entre le grec et l'arménien des concordances importantes. Il y en a aussi entre le grec et le baltique» (p. 23).

<sup>6</sup> *I dialetti indoeuropei*<sup>2</sup>, p. 72, n. 37.

del precedente volume, facendo leva anche sul fatto che nel frattempo Bonfante a Parigi aveva frequentato alcuni corsi di Meillet stesso. Notiamo per incidens che nella ristampa del volume, uscita a Brescia nel 1976 a oltre quaranta anni dalla prima edizione, lo studio non viene integrato dai nuovi elementi così acquisiti. Sia all'inizio dell'articolo sia in altri passaggi Bonfante afferma che la sua intenzione è quella di completare il volume con uno studio sui rapporti greco-armeni suddiviso in due parti: una parte dedicata ai rapporti fonetici (che è quella appunto pubblicata nei *Mélanges* Pedersen) e una parte dedicata alle isoglosse morfologiche e sintattiche. Questa seconda parte così promessa non vedrà la luce: la difficile situazione di esule politico vissuta da Bonfante e gli avvenimenti legati alla guerra civile spagnola lo costringono ad allontanarsi da Madrid, dove allora si trovava, abbandonando anche lavori già avviati e in procinto di essere pubblicati, per riparare oltre oceano. A queste vicende dovrà essere attribuito probabilmente anche l'abbandono del progetto qui annunciato: il che non significa però l'abbandono degli interessi armenistici, che verranno coltivati anche nei decenni successivi. Nell'articolo vengono studiate complessivamente ventiquattro isoglosse greco-armene. Pur non distinguendo fra isoglosse esclusive e isoglosse che comprendono anche altre lingue oltre al greco e all'armeno, l'articolo delinea l'esistenza di una prossimità fra greco e armeno, confermando così le conclusioni a cui erano giunti Meillet e Pedersen. Si noterà che Bonfante tratta l'analisi dei fatti in una prospettiva rigorosamente ed esclusivamente indoeuropeistica, evitando ogni riferimento a fatti storici o culturali e rinunciando a spiegare la genesi dei fatti studiati. Ad esempio, notando (p. 18) che armeno, greco e ittita hanno regolarmente una protesi vocalica davanti a r- iniziale non si fa nessun accenno all'ipotesi, molto diffusa, che questa innovazione sia legata a fatti di sostrato, mentre si valorizza il fatto che in molti casi la protesi ha identico timbro in greco e in armeno. Anche il fatto che spesso in armeno si presentino duplici esiti per lo stesso fonema o gruppo di fonemi indeuropei viene in genere trascurato. Bonfante procede con assoluto rigore nell'esame dei fatti: l'analisi di alcuni esiti consente di delineare divisioni dialettali che risalgono all'epoca indoeuropea e che si allineano in qualche caso con la nota ripartizione in lingue centum e satem. Ad esempio è approfondito con molto interesse l'esito di vocale lunga + liquida in fine di parola; le lingue indoeuropee presentano due esiti contrastanti, da una parte il mantenimento della forma antevocalica (conservazione della liquida e abbreviazione della vocale) dall'altra la generalizzazione della forma anteconsonantica (caduta

della liquida). Qui «l'arménien constitue avec le grec un groupe serré»: il mantenimento di -ēr -ōr (fatto salvo l'abbreviamento e poi la caduta della vocale nella sillaba finale armena) contrappone il tipo πατήρ hayr sia al tipo di lat. pater e got. fadar, sia al tipo di ved. pitā. Nel caso di vocale lunga + nasale la situazione è ancora più interessante, perché qui solamente greco e armeno conservano la nasale finale, che cade in tutte le altre lingue: gr. ἡγεμών, arm. gaṙn a fronte di aind. aśmā, lat. homō, got. guma, lit. akmuō. Nell'analisi del trattamento delle velari Bonfante riafferma la sua convinzione dell'esistenza di una duplice serie di velari in indoeuropeo (mentre la maggior parte della scuola italiana è orientata ad ammettere l'esistenza di tre serie): secondo Bonfante (p. 26) la palatalizzazione delle labiovelari è comune a tutte le lingue satəm, ma la presenza di un esito speciale delle labiovelari davanti a vocale palatale in greco (ove si ha un esito t, t<sup>h</sup>, quindi una palatalizzazione sostanzialmente incompleta, della sorda e della sonora aspirata: τέσσαρες come č'or-k' <\*k<sup>u</sup>etwōr-) consente di mettere in ulteriore rapporto le due lingue, che hanno in comune anche la delabializzazione delle labiovelari dopo \*u. In sostanza Bonfante traccia la seguente cronologia (indichiamo gli esiti della sola sorda):

- I. \*uk<sup>u</sup> > \*uk (isoglossa esclusiva greco-armena);
- II. \*k<sup>u</sup>- palatalizzato in \*k' «dans le groupe oriental»;
- III. k<sup>u</sup>- > k- nelle lingue sat&m;
- IV. k- > s («c'est le phénomène appelé "assibilation des vélaires»);  
infine k<sup>u</sup>- > p- «en Occident».

Questa trafila conferma quanto già affermato da Bonfante altrove che «i rapporti ario-greci sono almeno in parte più antichi dei rapporti greco-italici. Il greco è probabilmente un dialetto orientale accostatosi al gruppo occidentale in tempi antichissimi»<sup>7</sup>.

L'articolo del 1982 riprende una lezione di Bonfante tenuta a Yerevan nell'aprile 1980. L'analisi dei fatti è condotta alla luce delle dottrine della neolinguistica di Bartoli, alle quali Bonfante fa costante riferimento in tutta la sua opera. Bonfante ha esposto le sue teorie sul tema della ricostruzione linguistica in una serie di articoli pubblicati su *Word* nel 1945-1946<sup>8</sup> e si attiene sempre all'applicazione di queste teorie, pur utilizzandole con un'obiettività critica e apportando alcune modifiche, quali

<sup>7</sup> *Questioni glottologiche*, RIGI (Rivista indo-greco-italica di filologia, storia, antichità), vol. XV (1931), p. 67-74 (la frase citata è a p. 68).

<sup>8</sup> **G. Bonfante**, *On Reconstruction and Linguistic Method*, in *Word*, 1 (1945), pp. 83-94, 132-61; 11 (1946), pp. 155 s.



ad esempio l'aggiunta (proposta in un articolo del 1971<sup>9</sup>) dell'"area a ferro di cavallo", che viene menzionata anche all'inizio di questo articolo. Nell'analisi di un'area in cui sono in contrasto due fenomeni e che presenti una conformazione di questo tipo:

A A A A A A A

A A B B B B A A

A A B B B B A A

B costituisce una innovazione centrale che non è riuscita a imporsi nella zona settentrionale del territorio, vale a dire il germe di un'area laterale. Un'altra precisazione importante viene fatta circa l'applicazione delle teorie di Bartoli all'indoeuropeo: nella valutazione dei dati romanzi abbiamo la possibilità di raffigurare in modo preciso la collocazione delle lingue, invece nello studio dell'indeuropeo non abbiamo dati sulla reciproca posizione delle lingue prima della dissoluzione dell'unità indoeuropea ed è necessario ricorrere ad altri metodi d'indagine e spesso possiamo distinguere le aree laterali solo a posteriori. Bonfante arriva alla conclusione che (p. 166) «Armenian takes part in all the Southeastern innovations, more so than Greek (which is centum). It shows no special connection with Baltic, Slavic and Tocharian, although they belong generally (like Armenian) to the Eastern group. Armenian shows very close relations to Phrygian, Greek and also to Albanian: these four languages are united by several important isoglosses». Queste conclusioni si basano su un numero rilevante di prove, sia fonetiche sia morfologiche. In alcuni casi si tratta di isoglosse che ci portano alla fase indoeuropea comune, in altri casi (p.es. l'aspirazione di s- iniziale antevocalico e intervocalico) si tratta di innovazioni di un'epoca più recente. Ad esempio l'armeno condivide col greco ἤμαρ il tipo awr, sicuramente frutto di una innovazione, mentre tutte le altre lingue conoscono il tipo più antico diēs: tuttavia anche l'armeno conosce, con tiw, anche la fase antica. Lo schema portato da Bonfante si presenta quindi come un'applicazione del criterio dell'area laterale e dell'area maggiore, ma mostra anche la posizione speciale dell'armeno, nel quale convivono sia la fase antica sia l'innovazione. Alla stessa conclusione si arriva osservando un'altra importante isoglossa fonetica, l'evoluzione di ie. \*o: anche qui la confusione delle due antiche vocali \*o, a nell'unico timbro a raggiunge solo marginalmente l'armeno,

<sup>9</sup> G. Bonfante, "Le norme della linguistica areale", in: *Sprache und Geschichte, Festschrift für H. Meier*, München, 1971, p. 51-76.

che nella maggior parte dei casi continua fedelmente l'antico \*o indoeuropeo, anche se non mancano casi di \*o > a.

## II. Vittore Pisani

Vittore Pisani dedicò numerosi lavori allo studio dell'armeno in prospettiva indeuropeistica, trattando di problemi sia fonetici sia morfologici sia lessicali e proponendo un gran numero di etimologie di parole armene. La bibliografia di Pisani, estremamente ricca, tanto da occupare un intero volume della *Festschrift* a lui dedicata in occasione del suo ottantesimo compleanno<sup>10</sup>, comprende diversi lavori di interesse esplicitamente armenistico: il primo di essi è l'articolo "Zum armenischen Personalpronomen", del 1933, l'ultimo è un lavoro del 1985, "Due etimologie. 1. Armeno mrsel e russo moroz"; l'armeno è però presente (e in vari casi richiamato pure nel titolo) anche in numerosi altri lavori.

Una posizione di particolare rilievo ha l'ampio articolo "Studi sulla fonetica dell'armeno"<sup>11</sup>. Questo e altri lavori di armenistica sono poi ripresi nella silloge *Mantissa*<sup>12</sup>, nella quale possiamo leggere anche un importante contributo presentato come inedito, l'articolo Sulle continuazioni armene delle occlusive indeuropee, che rappresenta in realtà la versione italiana di un precedente lavoro pubblicato in versione russa nel 1961 rivista *Voprosy Jazykoznanija* e affronta un problema discusso e di grande interesse, la possibile realizzazione come sonora aspirata delle sonore armene nella fase più antica della lingua. In *Mantissa* troviamo anche: "Armenische Miszellen"; "Zur Bildung des Ablativs der Einzahl im Hethitischen und im Armenischen"; "Armenisch hariwr: ein Versuch e Zum armenischen Personalpronomen": circa cento pagine su un totale di 400 del libro!

I due articoli comparsi su *Ricerche Linguistiche* sono suddivisi in cinque capitoletti, ma fra essi emerge in particolare, sia per l'ampiezza sia per l'importanza del problema affrontato, il primo capitolo, dedicato alla palatalizzazione delle labiovelari indoeuropee in armeno. Il fenomeno della palatalizzazione era stato rilevato anche da Meillet nell'*Esquisse*<sup>13</sup>, che però sembra limitare alla sola continuazione delle sonore aspirate ie. la possibilità di palatalizzazione. Pisani aveva discusso l'argo-

<sup>10</sup> *Charisteria Victori Pisani oblata*, vol. 2, cur. C. Santoro, Galatina, Edizioni Congedo, 1982.

<sup>11</sup> In «Ricerche Linguistiche» 1, 1950, pp. 165-93, e 2, 1951, pp. 47-74.

<sup>12</sup> V. Pisani, *Mantissa*, Brescia, Paideia, 1978.

<sup>13</sup> A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Paris 1936<sup>2</sup>, p. 28.

mento della palatalizzazione delle labiovelari già in una relazione presentata al Sodalizio Glottologico Milanese nel 1948: gli *Atti* riportano un sunto della relazione, con una nota aggiuntiva in cui si dice: «Quanto sopra fa parte d'un libro sui rapporti fra l'armeno e le altre lingue ie., cui sto lavorando»<sup>14</sup>. In realtà questo progetto non fu mai portato a termine: l'intensa attività di Pisani in ogni ambito dell'indeuropeistica, la copiosa redazione sia di articoli e monografie sia di manuali destinati allo studio universitario portarono probabilmente il grande studioso a rimandare, e infine ad abbandonare questo progetto che avrebbe sicuramente dato adito a qualcosa di rilevante.

La posizione di Pisani è chiara fin dalle prime righe della sua relazione: «Nei manuali correnti si trova scritto che le velari e labiovelari ie., divenute gutturali, si palatalizzano in armeno avanti e ed i solo in alcune parole. In effetti la formulazione in parola è errata, e dev'essere sostituita dalla seguente: L'ARMENO NON PALATALIZZA MAI LE VELARI INDEUROPEE (salvo sk' che dà c'); INVECE SI PALATALIZZAZIONE LE ANTICHE LABIOVELARI AD ECCEZIONE DELLA MEDIA, e precisamente k<sup>u</sup> dà č', k<sup>uh</sup> dà c' (come anche sk<sup>u</sup>), g<sup>uh</sup> dàǰ o ž, ma g<sup>u</sup> dà k»<sup>15</sup>. La tesi di Pisani è stata poi condivisa da molti studiosi, e può essere ritenuta ormai un'acquisizione diffusa della linguistica armena e indoeuropea, come si può vedere nelle più recenti grammatiche comparate di Schmitt<sup>16</sup> o di Belardi<sup>17</sup>. Le implicazioni di natura storico-linguistica che l'ipotesi di Pisani comporta sono rilevanti. Innanzitutto l'armeno, documentandoci una diversità di trattamento fra cd. velari pure e labiovelari, permette di postulare nella sua fase preistorica l'esistenza di tre serie di velari, e non due: per quanto anche da altre lingue oltre all'armeno si possano trarre conclusioni simili (in ant. indiano, in latino, in greco, p.es.), la testimonianza dell'armeno sembra chiara e difficilmente oppugnabile. Inoltre il trattamento speciale delle labiovelari, con una predisposizione alla palatalizzazione che tocca in modo più netto la continuazione delle originarie sorda e sonora aspirata, mentre le continuazioni della sonora semplice sembrerebbero sottrarsi a questo fenomeno (p.es. kin 'donna' < g<sup>u</sup>enā; kiv 'mastice' da \*g<sup>u</sup>itu-), trova un parallelo interessante in greco: anche in greco le labiovelari di-

<sup>14</sup> V. Pisani, "La palatalizzazione dell'armeno", in *ASGM (Atti del Sodalizio Glottologico Milanese)* 1, 1948, p. 15.

<sup>15</sup> *Atti del Sodalizio*, loc. cit. (l'uso delle maiuscole è nell'originale).

<sup>16</sup> R. Schmitt, *Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen*, Innsbruck, 1981, p. 53.

<sup>17</sup> W. Belardi, *Elementi di armeno aureo*, Roma, 2009, vol. II, p. 230.

ventano dentali davanti a e, i, tendono cioè a una palatalizzazione rimasta incompleta, ma, come in armeno, anche in greco questo fenomeno tocca in particolare la sorda e la sonora aspirata, perché la sonora sembra meno esposta a questa evoluzione e passa a labiale davanti i, come appare da alcuni casi in cui \*g<sup>u</sup>i- si evolve in βi- (βιός ‘veleno’ o βία ‘forza’). Una evoluzione simile si ha anche in albanese, ove però secondo Pisani mancano esempi sicuri per la sonora.

Gli altri capitoletti dello studio vertono sui problemi più specifici. Richiamiamo solo, per la novità dell'ipotesi, il tentativo di affermare una possibile evoluzione di -s- indeuropea a -c'- cosa che porta Pisani a una spiegazione diversa da quella tradizionale sia delle formazioni di aoristo in -c'- sia delle desinenze di genitivo plurale dei sostantivi, considerate esito di -sōm, anziché formazioni aggettivali con suffisso -sko- entrate a fare parte dei paradigmi nominali, come usualmente si tendono a considerare. Benché citata nella grammatica comparata di R. Schmitt, l'ipotesi non ha riscosso il consenso degli studiosi.

Un articolo importante, anche perché affronta un problema discusso e controverso della linguistica armena, è quello del 1975 “Zum armenischen Pluralzeichen -k’,” nel quale Pisani mostra la difficoltà di ricondurre la marca armena di plurale a -s dell'indeuropeo, e, rifacendosi anche alla propria visione, più volte sostenuta nei lavori soprattutto della maturità e della fase ultima della sua attività, dell'indeuropeo come lega linguistica (Sprachbund), collega la desinenza armena con una serie di morfemi di plurale iniziati per -k che si ritrovano in diverse lingue non indoeuropee dell'Europa e dell'Asia (ugrofinniche e uraliche), ravvisando in questa coincidenza un'isoglossa che taglia trasversalmente i gruppi di dialetti che avrebbero fatto poi capo storicamente alle lingue indoeuropee ed uraliche.

In sostanza, pur partendo da una visuale diversa e operando con metodi d'indagine sensibilmente differenti, l'analisi di Pisani porta a conclusioni in buona parte confrontabili con quelle di Bonfante. Emergono una serie di connessioni fra armeno e greco in ogni ambito del sistema. Vengono confermati i legami tra armeno e greco, anche se questi legami greco-armeni non portano all'individuazione di un progenitore comune; a queste due lingue si affianca, con un rapporto meno stretto, l'albanese. Pisani riassume questa tesi in uno schema molto chiaro posto al termine del primo capitolo dell'articolo del 1950<sup>18</sup>. Seguendo questo schema, le

---

<sup>18</sup> Nella ristampa in *Mantissa*, pp. 285-286.

coincidenze greco-armeno-albanesi riguardano le labiovelari palatalizzate e y semivocalico rafforzato, un'isoglossa armeno-albanese è vista nella continuazione di ie. \*ski sk ks, e un numero più elevato di isoglosse riguarda l'armeno e il greco.

### Bibliografia

Scritti di G. Bonfante di contenuto armenistico

Les isoglosses gréco-arméniennes: I. Faits phonétiques. In *Mélanges linguistiques offerts à M.H. Pedersen à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Copenhagen 1937, 15-33.

"The Armenian Aorist", *Journal of the American Oriental Society*, 62 (1942), 102-5.

"Armenians and Phrygians", *American Quarterly*, 1 (1946), 82-97.

"History of Armenian Language", *Hoosharar* 40/II (1953), 40-42.

"Gli Armeni in Sicilia", *Paideia* 14/2 (1959), 111.

"Hayereni dirk'ə hndevropakan lezuni meĵ", *Patma-Banasirakan Handes* 93/2 (1981), 54-66 (Arm. con riassunto russo).

"The Armenian Family Terminology", in *International Symposium on Armenian Linguistics*, Yerevan 21-25 settembre 1982, Erivan 1982, 22-23.

"The Place of Armenian among the Indo-European languages", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli-L*, 4 (1982), 151-169.

Scritti di V. Pisani di interesse armenistico.

"Contributi armeni", *Giornale della Società Asiatica Italiana*, n.s. 3 (1934), 52-81.

"Armeniaca", *KZ* 61 (1934), 258-9.

"Armenische Studien. I. Zur armenischen Etymologie", *KZ* 68 (1944), 157-177.

"Studi sulla fonetica dell'armeno. I", *Ricerche Linguistiche* 1 (1950), 165-193; II, *ibid.* 2 (1952) 47-74.

"Armenische Miscellen," *Die Sprache*, 12 (1966), 227-236.

"Zum armenischen Pluralzeichen -k'," *KZ* 89 (1975), 94-99.

"Due contributi all'etimologia greca: (...) 2. Greco ἐρψω, arm. gerel." In *Serta Indogermanica. Festschrift für G. Neumann zum 60. Geburtstag*, Innsbruck, IBS, 1982, 273-274.

Due etimologie. 1. Armeno mrsel e russo moroz, in *Studi linguistici e filologici per Carlo Albero Mastrelli*, Pisa 1985, pp. 373-375.

**Մորենո Մորանի**  
**Հայերենի կարևորությունը 20-րդ դարի իտալական լեզվաբանական դպրոցում**

Հայերենի ուսումնասիրությունն Իտալիայում երկար պատմություն ունի, սկսած Ամբրոջիո դելլի Ալբոնեզի «Ներածություն»-ից (1539) և Ֆրանչեսկո Ռիվոլայի (1624) ու Կղեմես Գալանոսի (1645) քերականություններից: 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի առաջին կեսին Իտալիայում հայ բանասիրության բնագավառում աշխատել են կարկառուն գիտնականներ: Վերջին ժամանակներում իտալական լեզվաբանական դպրոցն ունեցել է այնպիսի ականավոր մասնագետներ, ինչպիսիք են Ջիանկառլո Բոլոնյեզին և Վալտեր Բելարդին, ում ներդրումը հայերենի լեզվաբանության մեջ կարիք չունի մեկնաբանության: Հոգվածում քննվում է պատմա-համեմատական լեզվաբանության երկու նշանավոր ներկայացուցիչների՝ Ջուլիանո Բոնֆանտեի (1904-2005) և Վիտտորե Պիզանիի (1899-1990) ներդրումը հայագիտության մեջ: Հայերենի ուսումնասիրությունը նրանց գործունեության գլխավոր նպատակը չի եղել, քանի որ նրանք հիմնականում զբաղվել են հնդեվրոպական լեզվաբանության մեջ, սակայն երկուսն էլ գրել են հայոց լեզվին վերաբերող մի քանի կարևոր հոգված, ինչը նպաստել է հայերենի պատմական զարգացման մասին (հնչյունաբանության, ձևաբանության և ստուգաբանության բնագավառներում) պատկերացումների հստակեցմանը: Երկուսն էլ անդրադարձել են հայերենի և այլ հնդեվրոպական լեզուների կապերին, նշելով որ դրանք հատկապես սերտ են հունարենի ու ալբաներենի հետ:



MARIA LUCIA ALIFFI

ARMENIAN AND TYPOLOGY

1.

Diachronically speaking, the Armenian language is very interesting from the typological point of view. Nevertheless, this aspect has not been taken into a great consideration by overall studies of typology.

As regards morphology, from an inflected language Armenian becomes an agglutinative one and restructures the verbal system. As regards syntax, it would be transformed from a VO language into an OV one. This shift has been underestimated because it has been ascribed to interference between Turkish and Armenian (Donabedian-Ouzonian: 2008): if the interferences on the side of lexicological level are certain, it seems difficult that a language completely changes its syntactic system for this reason.

The shift from a VO language into an OV one is anomalous according to the theory of the Antisymmetry of Syntax (Kayne 1994): the structure would always be Head-Complement and, consequently, VO: the OV languages have to move (too) many phrases and tend to become VO ones. This shift is observed in VO languages as French, Italian, Spanish which are descended from the OV Latin. Although this opinion is a little old-fashioned, according to the new studies about Minimalism by generative grammarian (Graffi 2008: 82-3), however it is worth taking it into consideration and investigating the question as regards Armenian.

I prefer to speak of VO and OV languages because this parameter is related to the relationship Head-Complement, with the implications that follow it, as in the label 1:

VO	OV
Preposition-Noun	Noun-Postposition
Noun-Genitive	Genitive-Noun
Head in compounds on the left	Head in compounds on the right

Label 1

Subject tends to be at the beginning of the sentence because it usually is the Topic. For instance, Classic Arabic is VSO (where O is the



Object) but less formal Arabic is SVO, however according to Greenberg's (1963) Universal 6.: "All languages with dominant VSO order have SVO as an alternative or as the only alternative basic order". As regards Greenberg's Universals, in Universal 3.: "Languages with dominant VSO order are always prepositional" it is not clear why only VSO languages are prepositional: evidently, it is only a question of statistical data.

## 2.

Modern Armenian is OV certainly:

The word order is basically Subject-Object-Verb, and the noun phrase is also basically head-final, except that finite relative clauses follow (Asher-Moseley 2007: 7.3.1.4.).

Classical Armenian is considered as VO (Dum-Tragut 2002). On the contrary, after Meillet (1936: 138-9), more recently Clackson affirmed that the order of the constituents has a pragmatic function:

In Classical Armenian, word order has mostly a pragmatic, rather than syntactic, function. Modern Armenian is a fairly rigorous head-final language, but the earlier language had different preferred orders depending of the nature of the syntactic constituent. Armenian has prepositions, rather than postpositions; in noun phrases the unmarked order is *adjective-head noun*, but *head noun-dependent genitive*. Armenian prose exhibits great variety in the position of the verb in the sentence, with verb-initial placement particularly frequent in historical narrative (Clackson 2004: 937).

Consequently, the question is the word order in Classical Armenian. Let me verify the most important parameters.

The position of Subject is free (Jensen 1959: 137). The preferred position of Object is after V (Dum-Tragut 2002: 305), but, if it is preferred, it is free. Therefore the feature is not as mandatory as in Modern Armenian where the OV order is canonical (Dum-Tragut 2002:305). The parameter VO/OV appears strong only in the languages with straight word order, but in the languages with freer word order the position of O tends to change depending on the pragmatic context. Consequently, the individual parameters are not very valuable and especially VO/OV appears as a label. In spite of this fact, we can infer the word order from the combination of the parameters.

Auxiliary is after V both in Classical and in Modern Armenian. This is a strong parameter because it is a grammatical feature, and it is an OV feature.

The Head in the endocentric compounds is on the right both in Classical and in Modern Armenian. Also this parameter, which is a morphological feature but depending on the relationship between Head and Complement, appears strong because men tend to follow a dominant pattern in word-formation; so, if the productive rule puts the Head on the right, the new words will follow this pattern. Nevertheless, the presence of the pattern weakens the strength of the parameter; for instance, English is a VO language now but the head in compounds remains on the right.

The Noun-Genitive order is preferred in Classical Armenian (Dum-Tragut 2002: 305), but, although it is preferred, it is free. Therefore the feature is not so mandatory as in Modern Armenian where the G-N order is canonical (Dum-Tragut 2002:305). The Genitive is both after N and before N according to Jensen (1959: 171) who mentions as examples some Eznik's phrases: *tarr hroy* "das Element des Feuers" (Eznik 96) vs *mardoy bnowt'iwn* "die Natur des Menschen" (Eznik 61).

As regards Adjective, the parameter A-N/N-A appears less strong because it is out of the relationship Head-Complement. The position of Adjective can be significant only when the order is straight, as in English. As regards Italian, as a matter of fact it is a VO language with Prepositions, NG, head in compounds on the left; so Coleridge's 'dungeon-grate' is translated > 'grata di galera' by Fenoglio (Aliffi 2010: 11). On the contrary the Adjective, usually considered in a before N position, can be in an after N position, as in *La bella macchina* (A+N) vs *La macchina bella* (N+A), where it appears marked. Some more examples in Crima (1994:197): *Un attacco aeronavale* (N+A) vs *\*Un aeronavale attacco* (A+N), *Il probabile licenziamento* (A+N) *di 600 dipendenti renderà difficile le trattative* vs *?\* Il licenziamento probabile* (N+A) *di 600 dipendenti renderà difficile le trattative*, *La saggia partenza* (A+N) *di Gianni* vs *?\*La partenza saggia* (N+A) *di Gianni*. Besides, there are the "perfect" loan translations, cmp. in *Un ragazzo alto* (N+A) vs *Alta fedeltà* (A+N), loan translations from English *High fidelity*, according to Bombi (2009: 96). In Classical Armenian, the Adjective is inflected if it is after N; it is not inflected, especially the polysyllabic one, if it is before N (Jensen 1959: 158). There are some exceptions, above all in the mark of the number, according to Meillet (1936:139), Jensen (1959: 158), Clackson (2004: 937). I can affirm that

the position of the Adjective is dependent on pragmatic variation, with preference for AN, as Meillet noticed, owing to simplification.

The comparative is after A, OV feature, in Classical Armenian; in Modern Armenian it is also after A if A does not modify the Subject, it is before A if A is a modifier of the Subject (Dum-Tragut 2002: 305).

The Relative is after N both in Classical and in Modern Armenian. This language uses the strategy which Comrie (2006: 136) calls “Relative Pronoun Strategy”, with the relative and external Head, the strategy used by European languages, including Russian. On the contrary, Turkish follow another pattern, without relative and with participle in order to relativize the Subject (strategy used secondarily by many (Indo)European languages, including Modern Armenian) and the nominalization in order to relativize the non- Subject.

Other parameters as Intensifiers are not very important because they are in Spec of AP(hrase), position which is not a subject for this discussion.

Besides, the after N position of the clitic Article, although it does not concern this research because the structure is obtained through the raising of N on the left of D(eterminer), may be interesting since, as a matter of fact, it puts the D Head after N; the same thing happens to the indefinite *mi*.

To sum up, some parameters do not change between Classical and Modern Armenian and no parameter among the ones taken into consideration up to now for Classical Armenian is definitely VO, as in following Label 2:

Class. Armenian	Class. and Mod. Armenian	Modern Armenian
VO/OV		OV
	V Aux	
	Head in compounds on the right	
NG/GN		GN
AN/NA		AN
	N-Rel	
	A m S	S m A (A = Subject)

Label 2

The parameter that changes is the one of the Adposition: Classical Armenian has Prepositions, feature VO, Modern Armenian has Post-

positions, feature OV. It is a strong parameter because it depends on grammar: if I translate West. Arm. *covown meć* > ‘the sea in’ or, vice versa *in the sea* > ‘meć covown’ I pronounce wrong sentences.

All the simple Prepositions of Classical Armenian are Prepositions, certainly: *ař, and, əst, z, i, c*. Among these simple Prepositions, only *əst* remains in Modern Armenian, and only as a Preposition: *əst is* ‘according to me’, *əst kams* ‘ad libitum’ (Vahan Ohanian 1996: s.v.).

Modern Armenian has Postpositions even if Hagège finds also Ambipositions:

There are fewer doubts on (Eastern and Western) Armenian, where *batsi* “in addition to, except” (which requires the ablative with which it forms a complex Adp) is a Po when it governs a proper noun, as in *Hakopits batsi* “besides Hakopits” and a Pr when it governs a demonstrative, as in *batsi deranits* “in addition to that”. Armenian has other ambipositions, like *ankax* “independently of”, *hakarak* “in contradiction with” (also Classical), *hamajayn* “in accordance with”, *handerj* “despite”, *sksac* ‘from’, *šnorhiv* “thanks to” (Hagège 2010: 122).

As a matter of fact, these Ambipositions are adverbial Adpositions; according to Jensen (1959: 123), some adverbial Prepositions can be postponed also in Classical Armenian: *ařaji, dēm, artak’oy, šowrj, vasn, p’oxan, p’oxank, p’oxarēm, handerj, het*. Besides, the complex Preposition *i veray* has three possible orders: (Jensen 1959: 124): *i-SN-veray, i-veray-SN, i-SN-i-veray*.

The disappearance of the simple Prepositions, which can not depend on the fact that they were monosyllabic because *əst* remains, can entail a reorganization of the adpositional system, perhaps depending on external interference. It has to be noticed that in Latin the identical Postpositions became Prepositions: *cum Caesare – mecum, quoad – ad quem*. On the contrary, in Armenian, an ancient Preposition as *əst* remains as a Preposition. Some adverbial Prepositions like *ařaji* (>*ařaj*) and *yet* become Postpositions (Dum Tragut 2002: 67), like they were sometimes in Classical Armenian.

This external interference is inserted into a fluid situation of Ambipositions and into an order that is still OV as regards many parameters. The new system has Postpositions, some Ambipositions and fewer Prepositions. It is a lexical matter that becomes a word order matter.

Then, it has to be said that, when the word order is not straight, parameters do not always give exact informations and can change also for other reasons. It is true that not all of the languages show clear

situations: there are OV languages with Prepositions, like Classical Latin, which is OV but has over all Prepositions. English has Prepositions and a straight order VO but it has a double Genitive, the Saxon one with postponed *-s* and the Norman one with *of*+Noun. Apart from the heavy Noun Phrase which has always *of*+SN/SD, the Saxon Genitive seems to be increasing according to Rosenbach (2002:39). I think that this increase is reinforced by the obliged before N position of the Adjective, the same position of the Noun with an adjectival function and of the Saxon Genitive too.

The question is that the shift is not simultaneous, obviously, and not all of the parameters work at the same time. For instance, according to a study of mine, Classical Latin is VO 50% and OV 50%; on the contrary Italian is absolutely VO in the not-marked sentence.

I agree with Baldi and Cuzzolin when, in the Conclusions about Latin, they affirm:

Typology remains a valuable tool of classification, but as a catalyst for change it has severe limitations, at least when applied to the diachrony of a single language (Baldi-Cuzzolin (2011: 889).

### 3.

It has to be noticed that Armenian remains an inflected language; so, theoretically, the word order should be free, however can be freer than the one in a language without inflection. Besides, the word order changes step by step and we have many certainties only when the word order is straight. Classical Armenian was not absolutely VO, because of the fluid position of O, (either after or before V), and in spite of the presence of Prepositions. Orengo (2010: 455 n.27) notices some difference between the word order in original texts and the one in translations:

in uno spoglio esaustivo dell'*Elc Alandoc'* di Eznik Kołbac'i, dei *Vark' Maštoc'i* di Koriwn, e del vangelo di Giovanni, una leggera prevalenza dell'ordine OV nelle prime due opere, mentre nella terza, testo ovviamente non originale, si preferiva l'ordine VO. Inoltre, nel Giovanni armeno era senz'altro preferita la posposizione dell'aggettivo al nome, mentre nelle due opere originali si optava piuttosto per l'ordine inverso. Dando per scontato che il vangelo sia stato tradotto perché i fedeli ne capissero il contenuto (le esigenze di evangelizzazione sono indicate come la causa che porta all'invenzione della scrittura armena), e che quindi dovesse essere scritto in una lingua comprensibile, se il testo giunto fino a noi effettivamente rispecchia quello originale, bisogna

ammettere una certa libertà nella collocazione degli elementi della frase, nell'armeno del V secolo.

Meyer (2013: 95) gets to similar conclusions about relative clauses:

As the data suggests, there are statistic significant differences between the realizations of relative clauses in Armenian of the New Testament on the one hand and that of non-translated texts on the other hand. Free relative clauses in the New Testament are subject to different case matching restrictions than those applying in the works of Agat'angelos, Eznik and Elišē .

For these reasons, we can not affirm that, diachronically speaking, Armenian was transformed from a VO language into an OV one: some parameters, which were already OV, remain, others, which were already existing but not central, became either primary or even exclusive. Somehow, it is the same process noticed by Scala (2011) as regards some morphological features which have penetrated into Armenian from Turkish and become central in the former where, however, they already existed as peripheral.

Nevertheless, there is a question that seems more important than the word order. A language labelled as VO ramifies on the right: certainly, Italian ramifies on the right. English ramifies on the right too, for instance in the heavy phrase with *of*, examples: *The car of the man that is talking to you* vs ?\* *The man that is talking to you's car* (Kreyer 2003: 180). A language labelled as OV ramifies on the left and Modern Armenian ramifies on the left. Classical Armenian seems to ramify on the right, although we do not have "competence" in order to verify this fact and it is possible that there can be a difference in ramification between original texts and the translated ones. According to me and the neurologist I spoke with, prof. Matilde Vigneri, different directions of the ramification entail different ways of expressing thought: this opinion paves the way for further researches in the field of cognitive linguistics. Nevertheless, it has to be noticed that the different direction of the expansion can be limited to only a phrase: English ramifies in the Noun Phrase often on the left, as in the title of CNN Breaking News - 12<sup>th</sup> of October 2014 - *DALLAS HEALTH CARE WORKER CONTRACTS EBOLA*, title that was not immediately comprehensible for a speaker of a language which absolutely ramifies on the right like Italian. Different ramifications of a single phrase, compared to the general ramification of the language, can explain the fact that there are single OV features in a VO language and vice versa.

### Bibliography

Aliffi M. L. (2010)

“I composti nominali e aggettivali in The Ryme of the Ancient Mariner di S.T. Coleridge e nelle traduzioni italiane”, *Crossing Boundaries in Culture and Communcation*, I, 1, 8-16

Asher R. E. and Moseley C. J.

*Atlas of the World's Languages*. Second Edition, London/New York, Routledge 2007

Baldi P. – Cuzzolin P. (2011)

“Syntactic change in the history of Latin: Do new perspectives lead to new results?”, in Baldi P. – Cuzzolin P. (eds.), *New Perpspectives on Historical Latin Syntax*, Berlin/Boston, De Gruyter-Mouton , 865-892

Bombi R. (2009)

*La linguistica del contatto. Tipologie di anglicismi nell'Italiano contemporaneo e riflessi metalinguistica*. Roma, Il Calamo

Clackson J. P. T. (2004)

“Classical Armenian”, in Woodard, R.D. (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge, University Press, 922-42

Comrie B. (2006)

“Syntactic typology”, in. Mairal R. and Gil J., *Linguistic Universal*. Cambridge, University Press, 130-154

Crima P. (1994)

“La posizione dell'aggettivo bei nominali eventivi”, in G. L. Borgato, (ed.), *Teoria del linguaggio e analisi linguistica. XX incontro di grammatica generativa*. Padova, UNIPRESS, 195-212

Donabedian A. - Ouzonian, A. (2008)

“Diachronic and dialectological variation of verb morphology in Armenian: internal and/or contact-induced changes?” in *Collection of abstracts, Morphological Variation and Change in Languages of Caucasus. Workshop at the 13<sup>th</sup> International Morphology Meeting. February 5-6- 2008, Vienna, Austria*, 16-18

Dum-Tragut, J. (2002)

*Word Order Correlations and Word Order Change: an “Applied-typological” Study on Literary Armenian Varieties*. München, Lincom

Graffi G. (2008)

*Che cos'è la grammatica generativa*. Roma, Carocci

Greenberg J. (1963)

“Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Order of Meaningful Elements” in Greenberg, J. (ed.), *Universals of Human Language*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 73-113

Hagège C. (2010)

*Adpositions. Function-Marking in Human Languages*, Oxford, University Press

Jensen H. (1959)

*Altarmenische Grammatik*. Heidelberg, Winter

Kayne R. S. (1994)

*The Antysymmetry of Syntax*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press

Kreyer R. (2003)

“Genitive and Of-Construction in Modern Written English. Processability and Human Involvement”, *International Journal of Corpus Linguistics*, VIII, 2, 169-207

Meillet A. (1936)

*Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*. Vienne, pp. Mekhitharistes

Meyer R. (2013)

*Classical Armenian Relative Clause Syntax. A comparative study of relative clauses in Armenian and Greek New Testament and other 5<sup>th</sup>-c. Armenian texts*, Faculty of Linguistics, Philology and Phonetics. University of Oxford. Online\_thesis.

Orengo A. (2010)

“L'armeno del V secolo. Note per una storia della lingua armena”, in Ajello, R. et alii, *Quae omnia bella devoratis. Studi in memoria di Edoardo Vineis*. Pisa, Giardini, 447-68

Rosenbach A. (2002)

*Genitive Variation in English: Conceptual Factors in Synchronic and Diachronic Studies*. Berlin, Mouton-de Gruyter

Scala A. (2011), “Armenian and Morphological Interference”, in Dum-Tragut, J. and Bläsing, U. (eds.), *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations In and Around Armenia*. Cambridge, Scholars Publishing, 145-51

Vahan Ohanian P.V. (1996)

*Dizionario armeno-italiano*, Venezia-S.Lazzaro, Casa editrice armena



### Մառիա Լուչիա Ալիֆֆի Հայերենը և տիպաբանության խնդիրներ

Ըստ շարահյուսության անտիսիմետրայի տեսության՝ հայերենի վերափոխումը *VO* (բայ-խնդիր) *OV* (խնդիր-բայ) տիպի լեզվի նորմալ չէ: Մինչ արդի հայերենը *OV* տիպի լեզու է, չի կարելի վստահաբար պնդել, որ դասական հայերենը *VO* տիպի լեզու է, քանի որ որոշ շափանիշներ չեն փոխվել, և առկա են *OV* տիպի լեզվի առանձնահատկություններ: Բացի այդ շարադասության որոշ տարբերություն է դիտվում ինքնուրույն և թարգմանական բնագրերի միջև: Փոխվել է նոր բառ կցելու սկզբունքը. գրաբարին հատուկ պարզ նախադրումը արդի հայերենում ամբողջովին փոխարինվել է հետադիր լրացումներով, հավանաբար արտաքին ազդեցության հետևանքով: Այնուամենայնիվ ինչպես դասական, այնպես էլ ժամանակակից հայերենում կան դեպքեր, երբ երկու դիրքն էլ հնարավոր է: Այդ պատճառով չի կարելի դասական հայերենը միանշանակ *VO* տիպի լեզու համարել:

Տիպաբանական գործոններն աստիճանաբար են գործում. բացի այդ նրանք կարող են փոխվել՝ արտաքին ազդեցության կամ այլ պատճառով: Առաջին հերթին անհրաժեշտ է ուսումնասիրել «ճյուղավորման» խնդիրը. երբ այն իր հետևից բերում է միտքն արտահայտելու այլ միջոցներ, տիպաբանական և կոգնիտիվ հետազոտության նոր հեռանկարներ են բացվում:

ROBIN MEYER

REMODELLING THE HISTORICAL MORPHOLOGY OF THE  
CLASSICAL ARMENIAN *-EAL* PARTICIPLE

§1 The formation of the Classical Armenian past participle in *-eal*, whose derivation from PIE *\*-lo-* has been recognised at least since MEILLET (1936), has traditionally been linked with the formation of the aorist. In synchronic terms, the participle of most verbs is formed on the basis of the aorist stem, so for example Arm. *tesanem* ‘to see’, aor. *tesi*, ptcp. *teseal*; a number of denominative verbs, however, form their participles on the basis of the present stem, type *gorcem* ‘to work’, aor. *gorcec* ‘i, ptcp. *gorceal* (JENSEN 1959:105–6)<sup>1</sup>. Concerning its historical morphology, there are a number of dissenting voices: it has been argued that the *\*-lo-* suffix was added to the aorist stem (MARIÈS 1930), derived from the present infinitive *-el* in analogy with the aorist (STEMPEL 1983), or otherwise formed directly from the verbal stem (KLINGENSCHMITT 1982), to name but a few. In all instances, however, a great number of the forms attested can only be arrived at through analogical spread of the formational pattern envisaged.

All of these approaches fail to answer some important questions regarding the analysis of the participle in morphological terms:

- the fact that, depending on the individual verb, either present or aorist stem are taken as the basis for participle is left unexplained;
- in view of the variety of aorist formations, the uniformity of the supposedly aorist-based *-eal* participle remains unaccounted for;
- if it is believed that the past-marking suffix of the aorist is *-c* ‘< PIE *\*-sḱ-*, whereas the vocalism *-ea-* has arisen only through a series of

---

This paper has been supported by a grant from the Lorne Thyssen Research Fund for Ancient World Topics, for which I am very grateful. My thanks are due to Benjamin Cartlidge, who has kindly offered valuable comments on an earlier version of this paper; all errors are, of course, mine.

<sup>1</sup> Some verbs of the latter type further show late, secondary formations in *-ec* ‘*eal*, for instance *sirem* ‘to love’, aor. *sirec* ‘i, for which both *sireal* and *sirec* ‘*eal* are attested.

analogical steps, what rational function does this vocalism fulfil in the *-eal* participle?

Taking into account these questions, previous formational models, as well as the most recent views on the historical development of the aorist, this paper offers a different understanding of the historical morphology of the Armenian past participle, unrelated to the aorist. The participle is derived from a combination of the passive-intransitive suffix *\*-iya-* and the verbal adjective marker *\*-lo-*, which are added to the bare root of the verb; participles which are demonstrably formed on the aorist stem (type *gnam* ‘to go’, aor. *gnac’i*, ptcp. *gnac’eal*) are the result of late formations made for reasons of phonological stability, or on the basis of secondary verbal stems.

Before going into more detail concerning the new model, previous approaches regarding participle formation will be summarised briefly in §2. These views are then put in perspective in the course of a brief review of the aorist formation in §3. The issues arising form the content of §4, a solution to which, in the form of the model mentioned above, is discussed in §5.

§2 The first explicit explanation of the historical morphology of the participle originates with MARIÈS (1930:170), who suggests that PIE *\*-is-ā-lo-* underlies Arm. *-eal*<sup>2</sup>. Participles in *-ec’eal*, both original (type *kamec’eal*) and late forms (type *sirec’eal*, *koč’ec’eal*), are thought to reflect a differentiation in voice, furnishing the medio-passive<sup>3</sup>; without further explanation or justification, the form is analysed as analogically based on the medio-passive aorist imperative, e.g. *sireac’*.

Neither of MARIÈS's explanations holds up to scrutiny: next to the unlikely combination of formantia adduced (see fn. 2), the *\*-lo-* suffix is

<sup>2</sup> Mariès derives this formation from the aorist in *\*-is-ā-sk-*. In both cases, *\*-is-* is interpreted as a sigmatic aorist marker, and *\*-ā-* as an imperfect marker as occurring in Lat. *erās* ‘you were’, Lith. *būvo* ‘he has been’ (*\*ā > o*); see Mariès (1930:168). This view cannot stand for multiple reasons: the combination of aoristic and imperfective morphological markers is dubious and unparalleled in the first place (cp. Karstien 1956:223); further, the occurrence of *\*-is-* as an aorist suffix without phonotactic motivation is most irregular.

<sup>3</sup> This notion occurs already in Aytōnean (1885), but is successfully refuted by Vogt (1937:6), according to whose study no differentiation along morphological lines between active and medio-passive in the participle is forthcoming; for a discussion of this question see also Abrahamyan (1953:170ff.).

elsewhere found attached only to verbal roots or present-like stems<sup>4</sup>. It seems unusual, therefore, that it should attach to such a complex stem as suggested by MARIÈS; his appeal to the ‘extrémisme arménien’ (1930:170) does not lend the model any more credence.

In contrast, KLINGENSCHMITT (1982:55) considers the *-eal* participle to be an intrinsically deracinal formation, where the *\*-lo-* suffix attaches directly to the verbal root. Evidence that such formations are indeed early is presented by adjectives in *-eal* which derive from nouns or whose base verbs are unattested (e.g. *alceal* ‘salted’, cp. *alt* ‘salt’), or which have been lexicalised (e.g. *arbeal* ‘intoxicated’, *merjeal* ‘close by’). All participles are then explained in two stages of analogy: on the basis of *-em* verbs like *berem* ‘to carry’, whose aorist synchronically appears to be formed on the bare root<sup>5</sup>, denominative *-em* verbs of the type *gorcem* also form their participle on the bare root<sup>6</sup>. In a second step, the *-eal* participle is reanalysed as attached to the aorist stem, wherefore verbs with weak, *-c’-* aorists form participles in *-ec’eal*<sup>7</sup>.

KLINGENSCHMITT's model also leaves open important questions: it does not address the problem of the *-ea-* vocalism in the participle, the resolution of which is critical for the derivation of the form. Further, his analogical model raises the question why the *gorcem* type, which also forms a weak aorist in *-c’-* and is historically younger and thus presumably less developed than the *berem* type, followed a different analogy to verbs of a comparable age, e.g. the type *yusam* ‘to hope’, particularly since both are denominative formations.

<sup>4</sup> *\*-lo-* forms are a productive part of the verbal system only in Tokharian, the Slavonic languages, and Armenian. In Tokharian, *\*-lo-* attaches to the present or subjunctive stem of the verb (cp. **Thomas** 1952:11; **Malzahn** 2010:49); there is an ongoing debate, however, whether TA *-l*, TB *-lle* derive from *\*-lo-* with secondary differentiation within Tokharian (**Thomas** 1952, 1977), or whether an underlying form *\*-lyo-* is phonologically more felicitous (van Windekens 1976; Hackstein 2003; Malzahn 2010). For Slavonic, **Trost** (1968:88–90) informs that a variety of stems are used, none of which directly relate to tense marking on the Indo-European level, however.

<sup>5</sup> In historical terms, the aorist of *berem*, 3.Sg. Aor. *eber*, is of course derived from an old imperfect *\*(h<sub>1</sub>)e-b<sup>h</sup>er-e-t*, cp. Skt. *ābharat*, Gk. *ἔφερε*.

<sup>6</sup> The view that the *-eal* participle was originally restricted to *-em* verbs was already expressed by **Solta** (1963:123).

<sup>7</sup> **Klingenschmitt** (1982:57), like **Meillet** (1936:129) and **Mariès** (1930:170) before, also attempts to explain the nature of the formation, arguing in favour of a verbal abstract, while his predecessors suggested a *nomen agentis* or *actionis*; this aspect of the debate will here not be discussed any further, since it contributes little to the solution of the morphological question.

GODEL (1975:129) also considers the formational origin of the participle to lie with synchronic root aorists (type *berem*), on the basis of which the participle was analogically extended:

*beri* : *bereal* :: *asac* 'i : *asac* 'eal<sup>8</sup>.

The precise provenance of *-eal* is not further discussed.

A different system is put forward by STEMPEL (1983:62, 67), who suggests that the *-eal* participle derives from the *-el* infinitive, specifically as occurring in *gorcem* type verbs, in analogy to the vocalism of the aorist<sup>9</sup>. Thus:

*gorcec* 'i : *gorceác* ' :: *gorceloý* : *gorceál* (< \**gorcél*)<sup>10</sup>.

From there, the formation spreads throughout the paradigms. STEMPEL fails to answer relevant questions: why does a form built on a present infinitive develop into a participle, rather than into an aorist infinitive<sup>11</sup>? Why is the analogy restricted to *-em* verbs, esp. of the denominative *gorcem* type – surely other conjugational classes could have been taken as basis for this pattern, too<sup>12</sup>?

In spite of the history of the debate and the plethora of suggested solutions<sup>13</sup>, all of which successfully address some issues of the historical morphology of the *-eal* participle, it is evident that no explanation which seeks to link aorist and participle formation has yet been able to account for all irregularities. The question arises therefore, whether the synchronic similarity between aorist and participle formation (with the exception

<sup>8</sup> At the same time, Godel suggests that the form underlying *-eal* is PArm. \*-al; the *-ea*-vocalism is said to have arisen only in combination with a root vowel, as in, e.g., *k'alc* 'eal 'hungry' < \**k'alc* 'i-al (from *k'alcnum*, *k'alc* 'eay). He preempts arguments against this derivation which focus on the fact that the numerically small basis of such formations is unlikely to furnish large-scale analogies, by pointing to the possibility that this type of participle may have been more common before the introduction of causative-based aorists for this verb type, e.g. *p'axč'im*, ptc. \**p'axial*, later *p'axuc* 'eal. Still, this explanation cannot convince due to the speculative nature of the argument, and lacking detail in the analysis of the vocalism.

<sup>9</sup> Stempel accepts the general explanation of the *-c* ' aorist as proposed by, *inter alia*, Schmitt 2007; see further §3 below.

<sup>10</sup> That is, the ablaut which occurs in the aorist between stressed *-ea-* and unstressed *-e-* is extended to the infinitive, which is thus aligned with the aorist.

<sup>11</sup> It is, of course, conceivable that at the time of analogy, the *-el* form had not yet taken that sole function; the question remains why both formations show a different outcome.

<sup>12</sup> For further perspectives on Stempel's suggestion, see de Lamberterie (1985) and Weitenberg 1986.

<sup>13</sup> The present account cannot be and does not claim to discuss all solutions put forward; the models whose core arguments are mentioned here do, however, give a good overview of the situation.

of *gorcem* type verbs) is indeed rooted in historical fact, or whether a different approach is called for.

§3 Accordingly, a brief enquiry into the historical morphology of the aorist is required<sup>14</sup>. A model attempting to explain the Armenian aorist formation must be able to account for, at the very least, the following issues: firstly, the occurrence of historical imperfects (*eber* < \*(h<sub>1</sub>)e-b<sup>h</sup>er-e-t; cf. fn. 5) as aorists; and secondly, the different types of weak aorists in -c'- (e.g. *lnum*, *lc'i* 'to fill'; *asem*, *asac'i* 'to say'; *sirem*, *sirec'i* 'to love'; etc.).

The question of the relation between imperfect formations of Indo-European age and the Armenian aorist has been addressed most succinctly by KLINGENSCHMITT (1982:128), who suggests that '[d]ie Verwendung der Fortsetzer des urindogermanischen Imperfekts als Aorist erklärt sich ... wohl durch den Umstand, daß die zugrundeliegenden Wurzeln *h<sub>2</sub>eg* und *b<sup>h</sup>er* im Urindogermanischen keinen Aorist bildeten'; accordingly, imperfects took on the role of the aorist. With the exception of those verbs which have retained their root or sigmatic aorists<sup>15</sup>, the Indo-European imperfect marker \*-s<sup>h</sup>k- accounts for the vast majority of aorist forms in -c'-<sup>16</sup>; SCHMITT (2007:145) sees the reason for the frequency and dominance of this novel aorist formation in the fact that 'idg. Verba denominativa keine zugehörigen Aoristformen besaßen', wherefore the

<sup>14</sup> As a result of the long and complicated history of the subject and the debate surrounding it, this account cannot endeavour to cover all perspectives. Only the most economical and widely accepted model is discussed here.

<sup>15</sup> On this matter, see **Kortlandt** (1987, 1995, 1996); while he overstates the importance of the sigmatic aorist, the basic tenets of his argumentation are interesting: he takes up an idea originally proposed by **Pedersen** (1906:423), according to whom verb like *anicanem* 'to curse', aor. *anēc* (cp. Gk. ὀνειδος 'reproach, rebuke'), or *xacanem* 'to bite, chew', aor. *exac* (cp. Skt. *khādati* 'id.') are sigmatic aorist formations on which the present stem was built (cp. **Kortlandt** 1987:51; **Bugge** 1893:47). Kortlandt's later attempts at explaining -c'- aorists as the outcome of the analogical spread of sigmatic aorists (1995:15; 1996:43) rely to heavily on analogy on the basis of a relatively small set of verbs, and partly contravene established sound laws.

<sup>16</sup> This correlation has been recognised already by **Meillet** (1936:115), who relates the Homeric iterative imperfects Gk. φάσκον 'to say, affirm', φεύγεσκον 'to flee', etc. **Karstien** (1956:227) argues that \*-s<sup>h</sup>k- cannot be a past marker, since it also occurs in the present tense, e.g. *harc'anem* 'to ask' < \*pr<sup>h</sup>k -s<sup>h</sup>ke/o-; this argument is, however, misguided since the nasal present in *harc'anem* may well be built secondarily on a past tense form.

imperfect was generalised<sup>17</sup>. CLACKSON (1994:82) sees the origin of the the Armenian aorist in a suffix *\*-ā/ǎ-sk-*, which initially attaches to verbs in *-num*, *-am* and *-anam*, but thence spreads analogically to *-em* verbs<sup>18</sup>, there, the suffix is added to the stem vowel *-e-*, yielding *-eac-*. Forms such as *lc'i* 'to fill' < *\*(h<sub>1</sub>)e-pleh<sub>1</sub>-sk-* are explained as being formed directly from the root, differing from comparable Greek forms in the full grade of the root.

The model advocated by CLACKSON makes the fewest assumptions and only minimally relies on analogy, and therefore solves the problem most succinctly. Whether an interfix *\*-ā/ǎ-* of Indo-European age is required for the explanation remains debatable, however. In view of the aorists of the *-num* verbs (*lnum*, *lc'i*; *ənkenum* 'to throw', *ənkec'i*; etc.), it could be argued that the *\*-sk-* marker was attached, in a stage of Proto-Armenian in which original Indo-European verbal formations had become opaque, to what was perceived as the verbal stem, including stem vowel.

On this basis, it is evident that the *-ea-* vocalism is an innovation in Proto-Armenian, and is unlikely to bear any inherent morphosemantic function; the actual aorist marker is *-c-*.

§4 This formational model of the Armenian aorist has a number of implications also for the derivation of the *-eal* participle. If it is assumed, as suggested above, that the *\*-sk-* aorist originated with *-num* verbs, thence spreading analogically to other verbs with a stem vowel *-a-*, and finally to the denominatives in *-e-*, resulting in *-c-*, *-ac-*, and *-eac-* aorists, an explanation along the lines of MARIÈS, according to which the *\*-lo-* suffix is attached to the vocalic part of the aorist stem, is not satisfactory, since the analogically arisen *-ea-* vocalism of the aorist is not morphologically meaningful, i.e. the vocalism is not specifically marked as 'past', 'aorist', or the like. While morphological analysability is not a prerequisite for a stem formation, it seems unusual that actual tense marker *-c-* should be subtracted for the formation of a past participle.

It is, of course, not inconceivable that this vocalism should, over

<sup>17</sup> Concerning the *-ea-* vocalism, Schmitt follows Godel (1975:128) in interpreting *-ea-* as secondary to *-e-*, which adopts a different ablaut grade under stress. This line of argument has been refuted already by Hübschmann (1895:411), and more recently by Clackson (1994:81–2), in view of aorist forms such as *eker* 'to eat', *ebek* 'to break'.

<sup>18</sup> Verb such as *gitem* 'to know', aor. *gitac'i* had not yet been integrated into the *-em* group, wherefore they receive the original *-ac-* suffix.

time, be associated with the aorist, and acquire meaning secondarily. Accordingly, MARIÈS's solution could be applied in a modified manner, assuming a formation of the participle in a late stage of Proto-Armenian, at which the *-c-* aorist had been firmly established<sup>19</sup>. In this model, the historically most recent forms in *-eac-* are taken as the basis on which *-eal* is built; only reanalysis of the form as built on the verbal root and analogical levelling, however, can cause verbs with strong aorists like *berem* to develop forms in *-eal*. More problematically, in order to arrive at forms such as *mnac'eal* 'to remain', a further reanalysis is required, this time on the basis of the *berem* type verbs, in which verbal root and aorist stem are synchronically identical. Finally, the process would have to return to its origins, the verbs in *-eac-* and there start over to yield, e.g., *hayec'eal* 'to look', and secondary forms like *sirec'eal* next to *sireal*.

This model is far too complex, requires too many steps of analogy and reanalysis, and still leaves unanswered the question why the suffix itself does not vary, and why in most verbs, from a synchronic perspective, the participle is attached to the aorist stem, but not in denominatives like *gorcem*<sup>20</sup>.

§5 Instead of perpetuating the assumption that aorist and participle formation are linked intrinsically, it is worth exploring alternatives in which this relationship arises only secondarily, and in which the *-ea-*vocalism develops independently in both forms.

Given the morphophonological restrictions, the possibilities are severely limited. The most promising solution is related to the formation of Armenian *i*-stem verbs, which are largely passive-intransitive. MEILLET

<sup>19</sup> Taking into account nominal formations like *alceal* 'salted' mentioned above, this seems like an unlikely timing. The *\*-to-* past participle employed in other many other Indo-European languages became phonologically unstable quite early in the history of the language and yielded very varied outcomes (cf. Beekes *apud Kortlandt* 2003:173–4); the few remnants of such formations, such as *mard* 'man' < *\*mr<sub>ṛ</sub>-to-* and *li* 'full' < *\*plh<sub>1</sub>-to-* demonstrate its unsuitableness for the formation of regular paradigmatic forms. It stands to reason, therefore, that the *\*-lo-* participle replaced *\*-to-* at a time not too far removed from the fall out of use of the former.

<sup>20</sup> There are two main denominative types in Classical Armenian: verbs of the type *gorcem*, frequently built on lexical material from other languages, continue Indo-European denominative formations in *\*-ye/o-*; slightly different semantics apply to the type *yusam*, likely built by means of a suffix *\*-ah<sub>2</sub>-ye/o-* and endowed with the meaning 'to have, do, deal with, be like X' (cp. Klingenschmitt 1982: 89–91, 139). Other denominative formations do exist, but are of no particular relevance in the present context.



(1936:107-8), and with him GODEL (1975:120), relates these verbs to anathematic variant \*-i- of the \*-ye/o- suffix accountable for the -ya-passives in Vedic and the Indo-Iranian languages; the athematic variant occurs in Balto-Slavic, e.g. Lith. *sėdi* ‘he is seated’, *tùri* ‘he has’, OCS *sěditŭ* ‘he is seated’, *bŭditŭ* ‘he is awake’<sup>21</sup>.

Since these \*-ye/o- passives frequently express states, and are thus close in character to the perfect (cp. SPECHT 1934:31), and since in Armenian and Indo-Iranian they have also taken on passive functions (cp. SCHMIDT 1975:91), this formans meets some of the semantic requirements expected of the Armenian past participle based on its usage, effectively rendering it a verbal adjective in \*-lo-. For phonological reasons, it is necessary to assume that the thematic variant of this suffix, specifically \*-iye/o-, should have furnished the -ea- vocalism of the participle<sup>22</sup>. Phonological parallels can be found partly in -ea- stem nouns of the type *tari* ‘year’, Instr. Sg. *tareaw*, in which original \*-i- is lowered to -e- (cp. OLSEN 1999:113–4) and other paradigmatic alternations like *jiwn* ‘snow’, Gen.Sg. *jean* (1999:135; also cp. MARTIROSYAN 2010:434–5) or -ut ‘iwn, -ut ‘ean (cp. OLSEN 1999:550–1). Parallels for a development \*-e/o- > Arm. -a- are less readily available, but *tasn* ‘ten’ < \*dekm̥- and *vat* ‘sixty’ < \*sueks- (cf. Arm. *vec* ‘six’) may be adduced for precedent; in addition, a dissimilatory change could be invoked, since a PArm. \*-e-e- would have contracted and thus fallen together with the stem of thematic and some denominative verbs. In the case of an o-grade, a rendition as -a- in open syllable is far more common, as delineated by MEILLET (1894:153–5); KORTLANDT’s restriction of \*-o- > -a- to environments in which the following syllable does not contain another -o- (1983:10) is remedied by the apparently late application of this sound change, after the apocope of the final syllable. Examples of such a development are Arm. *alik* ‘waves, white hair’ < \*polyo-, cp. Gk. *πολιός*, and *asr* ‘wool, fleece’ < \*poḱu-, cp. Gk. *πόκος*, Skt. *pásu* (< \*peḱu-)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Meillet remarks, however, that in some cases, such as Arm. *nstim* ‘to sit’, the *i*-vocalism should be derived from \*-ē- or \*-ēye-; see KLINGENSCHMITT (1982:129–31) and SCHMIDT (1975:93) for different views.

<sup>22</sup> Since there are no indications that Sievers’ Law applied in Armenian (cf. Barber 2013), it can only be presumed that the form \*-iye/o- was chosen either as a generalisation, or in order to avoid homophony with the denominative \*-ye/o-> Arm. -e-; alternatively, albeit less likely, the suffix could be a secondary thematisation of the athematic \*-i-, yielding \*-i-e/o-.

<sup>23</sup> For a discussion of the etymology of *asr*, see MARTIROSYAN (2010:122–3), CLACKSON (1994:159–62). A similar development -ea-< \*-i(y)-a-, but in relation to the vocalism of

If in this instance, the phonological development, i.e. \*-iye/o- > PArm. \*-i-e/o- (regular loss of intervocalic \*-y-) > Arm.-*ea-*, is accepted, it may be assumed that the original development of this form would have occurred in the primary *-em* verbs like *berem*, based on root or present stem<sup>24</sup>. Accordingly, for *berem* the following development may be expected: PArm. \*ber-iye/o-lo- > \*ber-ie/o-lo- > \*ber-ee/o-lo- > \*ber-ea-lo- > *bereal*. As has been noted above, it is only in *-em* denominatives of the type *gorcem* that the participle is synchronically not built on the perceived aorist stem; as it seems unlikely that the formation of the participle should have begun with this verbal class, it is necessary to assume that they were treated in analogy to the primary *-em* verbs. In a second step of analogy, the *-eal* participle was taken as being formed on the aorist stem of *berem* type verbs, and participles of verbs in *-num*, *-am*, *-anam*, etc., formed accordingly; alternatively, the aorist stem may have been chosen as a formational basis for different reasons<sup>25</sup>.

This morphological derivation has the advantage of lending further credence to the argument of, e.g., STEMPEL (1983), who perceives the *-eal* participle to be historically passive-intransitive, confirmed by the quantitative observations of VOGT (1937:51, index locorum) and lexicalised participles such as *meʿeal* ‘dead person’, *aʿakʿeal* ‘herald; apostle’. It is the voice alignment of the newly formed participle, too, which allows it to take the place of the ousted \*-to- participle, which in itself is not tense-marked; judging from nominal and adjectival \*-lo- formations such as *joyl* ‘smelted’ < \*ǵ<sup>h</sup>e/ou-lo-, assuming an analogical replacement of a \*-lo- adjective for a \*-to- adjective seems plausible also on aspectual grounds, since e.g. *tesil* ‘sight’ implies a resultative that agrees, at least to some extent, with the past tense function to be fulfilled.

In addition to re-affirming the passive-intransitive nature of the

---

the medio-passive aorist *-eay*, was suggested already by **Mariès** (1930:173), but without further reasoning.

<sup>24</sup> It is impossible to determine whether the suffix \*-iye/o- should attach to the root or stem, since the phonological outcome would, under the assumptions above, be the same.

<sup>25</sup> For *berem* and *gorcem* type verbs to be treated identically, their formation can no longer have been obvious at the time the participle was formed. The question remains why *-em* denominatives were treated differently from those in *-am* and the other classes mentioned above. One possible, if speculative, explanation concerns the semantics of those verb classes with a participle built on the aorist stem; it is conceivable that in these verbs adding *-eal* to the verbal root would have meant a loss of, or significant difference in, semantics, wherefore the associated aorist was chosen instead. Consider *yusacʿeal* ‘hoped, desired’ vs \**yuseal* ‘concerning hope (?)’.

participle, this model further does not require analogical processes to happen on the basis of the semantically and morphologically opaque *-ea-* vocalism of the aorist, nor does it assume that the innovation of the Armenian past participle only began after the development of the aorist had been completed.

§6 The formation of the Classical Armenian past participle by means of an *\*-iye/o-* suffix as found in, e.g., Indo-Iranian constitutes a phonologically plausible, independent, and more economical explanation of this form than previous attempts. It gives a morphological dimension to the historically passive-intransitive character of the participle, which is corroborated by nominal forms showing a similar formation in Armenian, the evidence from Indo-Iranian, and the characteristics of the *\*-to-* participle which was most likely replaced by *\*-lo-*.

While it is hoped that this model will go some way in clarifying the historical development of the past participle, there can be no doubt that much work remains to be done especially as concerns its usage in the periphrastic perfect. The construction of the transitive perfect, in particular, has been the subject of debate for over a century, but a completely satisfying explanation of its unusual alignment is yet to be found<sup>26</sup>. The analyses offered so far have all failed to account for all issues surrounding this construction, or err in their premises<sup>27</sup>. Future enquiries into this subject may want to take into account the morphological model presented above, thus engaging with an inherently passive-intransitive participle, but must also explore obvious avenues which have been neglected so far: influence from the neighbouring Iranian languages, particularly Par-

<sup>26</sup> The transitive perfect is formed with the participle and an optional third person singular copula. The agent is most frequently found in the genitive, whilst the direct object is expressed as an accusative. The copula, where present, is invariable and is not congruent with agent or object.

<sup>27</sup> The assumption of **Meillet** (1936:128–9) that *-eal* participles are in fact *nomina actionis*, taking part in both nominal and verbal rection (possessive genitive, object accusative), has been believably refuted by **Deeters** (1927:80) and **Benveniste** (1952:58), esp. on the grounds that it does not explain why the intransitive construction does not have a possessive genitive ‘agent’. **Benveniste** (1952, 1959) himself advocates a ‘have’-perfect as occurring in other Indo-European languages, but cannot account for the accusative case of the object (cp. **Stempel** 1983:73–4). Other, more recent explanations exist (**Stempel** 1983; **Weitenberg** 1986; **Schmidt** 1972, 1980), but similarly suffer from inherent issues and cannot be discussed here.

tian<sup>28</sup>, which in its periphrastic past tense shows a not dissimilar construction<sup>29</sup>. Given that all explanations relying solely on evidence internal to Armenian have not succeeded in explaining all key aspects of the transitive perfect construction, it will prove necessary to explore the possibility that the pattern mentioned above has arisen under influence from Parthian<sup>30</sup>.

### References

- ABRAHAMYAN A. A., (1953) *Hayereni derbaynerə ew nranc' jewabanakan nšanakut'yunə*, Haykakan SSR GA Hratkč'.
- AYTŌNEAN A., (1885) *K'erakanut'iwn haykazean lezui*, Vienna: Mxit'arean Tparan.
- BARBER P. J., (2013) *Sievers' Law and the History of Semivowel Syllabicity in Indo-European and Ancient Greek*, Oxford: University Press.
- BENVENISTE É., (1952) "La construction passive du parfait transitif", *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 48, 52-62.
- BENVENISTE É., (1959) "Sur la phonétique et la syntaxe de l'arménien classique", *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 54, 46-68.
- BUGGE S., (1893) "Beiträge zur etymologischen erläuterung der armenischen Sprache", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 32, 1-87.
- CLACKSON J., (1994) *The Linguistic Relationship between Armenian and Greek*, Oxford/Cambridge, MA: Blackwell.
- DE LAMBERTERIE C., (1985) Review of STEMPEL (1983), *Bulletin de la Société Linguistique de Paris* 80 (2), 129-132.
- DEETERS G., (1927) *Armenisch und Südkaukasisch*, Leipzig: Verlag der Asia Major.

<sup>28</sup> The intense lexical relationship between Armenian and Parthian has been evident since the seminal work of **Hübschmann** (1877); potential influence on the level of syntax has been discussed by, e.g., **Meyer** (2013).

<sup>29</sup> Parthian is a split-ergative language; similarities between the Armenian transitive perfect and ergative alignment have previously been brought up in the context of possible Caucasian influence (cf. **Lohmann** 1937; **Schmidt** 1972, 1980). The interaction with Kartvelian, however, is unlikely to have yielded such complex patterns (cf. **Djahukian** 2002; Gippert 2005), and has been refuted already by **Deeters** (1927). Some of Schmidt's analyses can be projected onto Parthian, however (also cf. **Schmidt** 1992:299-300).

<sup>30</sup> Pattern replication of this type and extent is not uncommon; a geographically proximal case is the rise of ergative features in Neo-Aramaic under the influence of Kurmanci (cf. **Haig** 1998).

DJAHUKIAN G., (2003) "Notes on some lexical correpondences between Armenian and the Kartvelian Languages", *Iran and the Caucasus* 7 (1-2), 191-192.

GIPPERT J., (2005) "Das Armenische – eine indogermanische Sprache im kaukasischen Areal", in G. MEISER and O. HACKSTEIN (eds.), *Sprachkontakt und Sprachwandel: Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17.-23. September 2000, Halle an der Saale*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 139-160.

GODEL R., (1975) *An Introduction to the Study of Classical Armenian*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.

HACKSTEIN O., (2003) "Zur Entwicklung von Modalität in Verbaladjektiven", in E. TICHY; D. S. WODTKO; and B. IRSLINGER (eds.), *Indogermanisches Nomen: Derivation, Flexion und Ablaut*, Bremen: Hempen, 51-66.

HAIG G. L. J., (1998) "On the interaction of morphological and syntactic ergativity: lessons from Kurdish", *Lingua* 105, 149-173.

HÜBSCHMANN H., (1877) "Ueber die stellung des armenischen im kreise der indogermanischen sprachen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 23 (1), 5-49.

HÜBSCHMANN H., (1895) *Persische Studien*, Strassburg: Trübner.

JENSEN H., (1959) *Altarmenische Grammatik*, Heidelberg: Carl Winter.

KARSTIEN H., (1956) "Das slawische Imperfekt und der armenische -açe- Aorist", in *Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, 211-229.

KLINGENSCHMITT G., (1982) *Das Altarmenische Verbum*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.

KORTLANDT F., (1983) "Proto-Indo-European Verbal Syntax", *Journal of Indo-European Studies* 11, 307-324.

KORTLANDT F., (1987) "Sigmatic or root aorist?", *Annual of Armenian Linguistics* 8, 49-52.

KORTLANDT F., (1995) "The sigmatic forms of the Armenian verb", *Annual of Armenian Linguistics* 16, 13-17.

KORTLANDT F., (1996) "The Proto-Armenian verbal system", in D. SAKAYAN (ed.), *Proceedings of the 5th international conference on Armenian linguistics*, Delmar, NY: Caravan Books, 35-43.

KORTLANDT F., (2003) *Armeniaca. Comparative Notes*. With an appendix on the historical phonology of Classical Armenian by Robert S. P. Beekes, Ann Arbor: Caravan Books.

LOHMANN J., (1937) "Ist das idg. Perfektum nominalen Ursprungs?", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 64, 42-61.

MALZAHN M., (2010) *The Tocharian Verbal System*, Leiden/Boston: Brill.

MARIÈS L., (1930) "Sur la formation de l'aoriste et des subjonctifs en -ç- en arménien", *Revue des Études Arméniennes* 10 (2), 167-182.

MARTIROSYAN H. K., (2010) *Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon*, volume 9 of Leiden Indo-European etymological dictionaries, Leiden/Boston: Brill.

MEILLET A., (1894) "Notes Arméniennes", *Memoires de la Société Linguistique de Paris* 8, 153-165.

MEILLET A., (1936) *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, seconde édition entièrement remaniée, Vienne: Imprimerie des PP. Mékhitaristes.

MEYER R., (2013) "Armeno-Iranian Structural Interaction: The Case of Parthian *wxd*, Armenian *ink'n*", *Iran and the Caucasus* 17 (4), 401-425.

OLSEN B. A., (1999) *The Noun in Biblical Armenian. Origin and Word-Formation, with special emphasis on the Indo-European heritage*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

PEDERSEN H., (1906) "Armenische und die nachbarsprachen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 39, 334-485.

SCHMIDT K. H., (1972) "Probleme der Typologie (Indogermanisch/Kaukasisch)", in T.T. BÜTTNER (ed.), *Homenaje a Antonio Tovar, ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*, Madrid: Gredos, 449-454.

SCHMIDT K. H., (1975) "Zu den altarmenischen i-Stammbildungen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 89 (1), 89-93.

SCHMIDT K. H., (1980) "Ergativkonstruktion und Aspekt", in *Studia linguistica in honorem Vladimiri I. Georgiev*, Sofia: Academy of Sciences, 163-171.

SCHMIDT K. H., (1992) "Kartvelisch und Armenisch", *Historische Sprachforschung* 105, 287-306.

SCHMITT R., (2007 [1981]) *Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen*, 2., durchgesehene Auflage, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.

SOLTA G. R., (1963) "Die armenische Sprache", *Handbuch der Orientalistik I/7: Armenisch und kaukasische Sprachen*, Leiden/Köln: Brill.

SPECHT F., (1934) "Zur Geschichte der Verbalklasse auf -ē. Ein Deutungsversuch der Verwandtschaftsverhältnisse des Indogermanischen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 62, 29-115.

STEMPEL R., (1983) *Die infiniten Verbalformen des Armenischen*, Frankfurt a.M./Bern/New York: Peter Lang.

THOMAS W., (1952) *Die tocharischen Verbaladjektive auf -l: eine syntaktische Untersuchung*, Berlin: Akademie-Verlag.

THOMAS W., (1977) "Zum formalen Problem bei den Verbaladjektiven des Tocharischen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 91, 256-265.

TROST K., (1968) "Die Perfektperiphrase im Altkirchenslavischen und Altarmenischen – ein Beitrag zur vergleichenden Syntax", *Indogermanische Forschungen* 73, 87-109.

VAN WINDEKENS A. J., (1976) *Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes I: La phonétique et le vocabulaire*, Louvain: Centre Internationale de Dialectologie Générale.

VOGT H., (1937) "Les formes nominales du verbe arménien: Études sur la Syntaxe de l'Arménien classique", *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 8, 5-70.

WEITENBERG J., (1986) "Infinitive and Participle in Armenian", *Annual of Armenian Linguistics* 7, 1-26.

### Ռոբին Մեյեր

#### Նոր մտտեցում գրաբարի անցյալ դերբայի պատմական ձևաբանությանը

Գրաբարի անցյալ կատարյալ ժամանակի պատմական ձևաբանության կապը հնդեվրոպական նախալեզվի հետ քննարկվել է ավելի քան հարյուր տարի: Ժամանակակից հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ անցյալ կատարյալ ժամանակաձևերի մեծագույն մասը՝ -ց- / -աց- / -եաց- ածանցներով, ծագել են հնդեվրոպական \**-sk-* ձևից: Սակայն դեռևս պարզ չէ, արդյոք -եալ ձևով կազմված անցյալ դերբայը, որը բայերի մեծամասնության դեպքում անցյալ կատարյալ ձևի վրա է հիմնված, կապված է անցյալի կազմության հետ, քանի որ մի քանի բայերի դեպքում, օրինակ, «գործել», անց. «գործեաց», դեր. «գործեալ», դերբայը անկատար ներկայի վրա է հիմնված: Հոգվածում առաջ է քաշվում այն վարկածը, որ անցյալ դերբայը անցյալ կատարեալ ձևից անկախ է, քանի որ հիմնված է հնդեվրոպական կրավորական \**-iyā-* ածանցի վրա, որը կա նաև վեդերենում: Այս պատճառով անցյալ դերբայը սկզբնապես պետք է կրավորական սեռի մաս կազմեր: Հոգվածի վերջում հետևյալ հարցն է բարձրացվում՝ ինչպե՞ս է հնարավոր, որ անցողական վաղակատար ներկան այս կրավորական դերբայով բաղադրյալ կազմություն է:

## ALBERT TEN KATE

### THE TEXTUAL AFFILIATION OF THE GOSPEL OF MARK IN THE CHESTER-BEATTY MANUSCRIPT 554

The Old-Armenian Gospel of Mark is edited by Künzle<sup>1</sup> in a transcription of two manuscripts: Edjmiacin 229 (E), now Matenadaran 2374, dating from 989, and Moscou (M), now Matenadaran 6200, dating from 887; because manuscript M. lacks 9,12-11,32, E is the manuscript of reference. The Chester-Beatty Library in Dublin has a remarkable manuscript in its shelves: nr. 554 (C). In its colophon is stated that it is made in Edessa in the year 1174. This place of origin could be interesting, because of the Syriac connections with the Old-Armenian version in general. Therefore we studied this manuscript during a short stay in Dublin, during which we were allowed to work on it only four hours a day. So we could not study the whole Gospel of Mark; therefore the chapters 14 and 15, are missing in our research, but we found in the front-cover and back-cover a fragment of a much older manuscript containing some verses of Mark 1, 1-11, which are difficult to be read due to their state of preservation (C\*). From the Lvov manuscript (V) edited by Matevossian<sup>2</sup>, we got pictures of the first chapter by the courtesy of B. Outtier. In order to make an overall-picture we compared the text of these manuscripts with that of the edition of Zohrab (Z)<sup>3</sup> and its critical apparatus (Z\*).

So having made a critical text of the Armenian Gospel of Mark, we compared these texts with the aligning editions of Swanson for the Greek<sup>4</sup>, of Kiraz for the Syriac<sup>5</sup> and of Jülicher for the Latin<sup>6</sup>; also other early versions are referred to.

In general M reveals a version closer to the Greek than E. But M and C end this Gospel at 16,8, while E has the longer ending he ascribed to Ariston.

To compare C with the other manuscripts we'll take some examples

---

<sup>1</sup> B. O. Künzle, *L'Évangile arménien ancien/Das altarmenische Evangelium I*, Bern 1984.

<sup>2</sup> Ed. A. S. Matevossian, Erevan, 2001.

<sup>3</sup> *Astuatsahunc' Matean Hin ew Nor Ktakarants'*, ed. H. Zohrapian, New York, 1984<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> R. Swanson, *New Testament Greek Manuscripts - Mark*, Sheffield, 1995.

<sup>5</sup> G. A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels II*, Leiden, 1996.

<sup>6</sup> A. Jülicher, *Itala II*, Berlin, 1970<sup>2</sup>.



of the different affiliations. Mostly C goes with E, but in some instances with M, so it has an intermediate position, with some 50 unique variants in the textual history of this Gospel.

### Unique variants:

1,2: *ահաւասիկ ես*<sup>7</sup> *առաքեմ զհրեշտակ իմ առաջի քո, որ հանդերձեցէ*<sup>8</sup> *զճանապարհ քո առաջի քո*<sup>9</sup>:

“Look me! I send my messenger before you, who will prepare your way before you.”

1,38: *եւ ասէ ցնոսա: եկայք երթիցուք եւ*<sup>10</sup> *յայլ մատաւոր գիւղաքաղաքսն*<sup>11</sup>. *զի եւ անդ քարոզեցից զի յայս իսկ եկեալ էմ*<sup>12</sup>:

And he said to them: “Come! Let’s go! also to other neighbouring villages, so that there also I will proclame, because thus I came for this”.

2,8-9 *եւ գիտաց –ՅՍ- ի*<sup>13</sup> *յոգի իւր թե այնպէս խորհին*<sup>14</sup> *ի միտս իւրեանց*<sup>15</sup>. *եւ ասէ: զի՞ խորհիք զայդ*<sup>16</sup> *ի սիրտս ձեր: զինչ՞ դիւրին է*<sup>17</sup>: *ասե՞լ ցանդամալոյձն*<sup>18</sup> *թողեալ լիցին քեզ մեղք քո. թե*<sup>19</sup> *ասել արի առ զմահիճս քո եւ երթ ի տուն քո:*

And Jesus knew in his own mind, that they think so in their own thoughts and he said: “Why do you think that in your hearts?” (9) “What is easier? To say to the paralytic: “Your sins will be forgiven”, than to say: “Rise! Take your bed and go away to your home!”

4,8: *եւ այլն անկաւ յերկիր բարւոք. եւ ելեալ*<sup>20</sup> *աճեցեալ տայր պտուղ: եւ*<sup>21</sup> *բերէր ընդ*<sup>22</sup> *միոյ երեսուն եւ ընդ*<sup>23</sup> *միոյ վաթսուն եւ ընդ միոյ հարիւր:*

<sup>7</sup> C\*: + *ես*; V: *ահա ես*; here C\* and V have a preceding, mention of “I”, extra, while C and the rest of arm (exc.M) follow gr ⚭ A-f 579 1424 and syp and gr Mt (thus harmonising), having only one mention of it.

<sup>8</sup> M: *հանդերձեցէ* “that he may prepare”.

<sup>9</sup> V C Z<sup>maj</sup>: *զճանապարս քո* “your ways”; here V C Z only follow DiatL+P.

<sup>10</sup> M C: om.

<sup>11</sup> M C: *յայլ գիւղաքաղաքս* “to other villages”.

<sup>12</sup> C: omits this whole phrase *զի յայս իսկ եկեալ էմ* (!); here only a Dutch lectionary (Lgr) follows C.

<sup>13</sup> M Z<sup>maj</sup>: om.: “in”.

<sup>14</sup> Z<sup>min</sup>: *խորհեին* “they thought”.

<sup>15</sup> M: *զնմանէ ի սիրտս իւրեանց* “on him from their own hearts”; C Z: *ի սիրտս իւրեանց*, harmonising with next part of the verse.

<sup>16</sup> M: om.(!)

<sup>17</sup> M adds: *ձեզ* “to you”.

<sup>18</sup> C: om.; here C makes a generalisation, for liturgical purposes, as in gr W 33 it<sup>a e</sup>?

<sup>19</sup> M Z: *եթէ* “than that”.

<sup>20</sup> M adds: *եւ* “and”.

<sup>21</sup> omitting this part wholly, C mentions only *երեսուն ընդ միո* “thirty on one”(cf. Lk has “hundred” only).

<sup>22</sup> M C: *ընդ միո* “in one”.

<sup>23</sup> M C: *ընդ միո* “in one”; C has only: *երեսուն ընդ միո* “thirty to one”.

6,36 արձակեալ գողովորդսդ<sup>24</sup> : զի երթեալ շուրջ յագարակս եւ ի գեաւղս. գնեսսգեն իւրեանց զինչ ուտիցեն<sup>25</sup> : զի աստ ինչ ուտել ոչ ունին<sup>26</sup> :

Dismiss that crowds, so that they, having gone away in the surrounding farms and villages, will buy for themselves, what that they might eat; then here, they have nothing to eat”.

10,46 Եւ գան յերիբով: Եւ ընդ ելանելն նորա յերիբովէ, աշակերտաւքն եւ բազում ժողովորդով<sup>27</sup>. որդի Տիմեի Բարտիմեոս<sup>28</sup>. Կոյր<sup>29</sup> նստէր մուրացիկ յանցս ճանապարհի<sup>30</sup> :

And they come to Jericho, and having left Jericho, he with his disciples and much crowd, a son of Timee, Bartimee, blind, was sitting begging near the passing of the way.

11,14 Պատասխանի ետ եւ ասէ ցնա: մի եւս ոք յաւիտեան ի քէն պտուղ կերիցէ: Եւ լսեին աշակերտքն նորա<sup>31</sup> :

He gave answer and he said to it: “No more in eternity anybody will eat fruit of you!” And his disciples heard.

11,27 Գան միւսանգամ ի յ-ԵՆՄ<sup>32</sup> Եւ մինչդեր ի տաճարի<sup>33</sup> անդ զգնայր. գան առ նա քահանայապետքն եւ դպիրք եւ ծերք եւ ասեն ցնա: որո՞վ իշխանութեամբ անեսս զայդ: Եւ ո՞վ ետ քեզ զիշխանութիւնդ զայդ:

They come again in Jerusalem, and while he went in a temple there, the highpriests and scribes and ancients come to him...

13,11 Այլ յորժամ տանիցին<sup>34</sup> զձեզ մատնել. մի յառաջագոյն հոգայցէք. <sup>35</sup> Եւ մի զմտաւ ածիցէք թե<sup>36</sup> զինչ խաւսիցիք<sup>37</sup> : այլ որ ինչ տացի ձեզ ի ժամուն յայմիկ. զայն խաւսիցիք: զի ոչ դուք էք<sup>38</sup> որ<sup>39</sup> խաւսիցիքն. այլ հոգին սուրբ:

“But when they would take you to deliver you, do not care before, nor consider what you should speak, but what will be given to you in that hour, that you will speak, because nit is not you who will speak, but the holy spirit”.

<sup>24</sup> C Z<sup>maj</sup>: ժողովորդովք “crowds”; increasing the number.

<sup>25</sup> C: omits the phrase “then... to eat”, as in gr majority, it<sup>maj</sup>. and sys.

<sup>26</sup> M O: ուտել ինչ ոչ ունին “to eat, they have nothing”.

<sup>27</sup> C Z<sup>maj</sup>: ժողովորդովք “crowds”; increasing the number.

<sup>28</sup> Z<sup>min</sup>: բարտեմեոս.

<sup>29</sup> C: ալր “a man”; a unique reading.

<sup>30</sup> C: առ ճանապարհան “near the way”.

<sup>31</sup> C: omits “And his disciples heard” (cf. Mt 21,19).

<sup>32</sup> Z<sup>min</sup>: յ-եմ- “to Jerusalem”.

<sup>33</sup> Z<sup>min</sup>: ի տաճարին “in the temple”; C Z<sup>ms</sup>: ի ճանապարհի “on the way”.

<sup>34</sup> M Z<sup>min</sup>: տանիցեն “take”.

<sup>35</sup> C: omits next two phrases; here is no other textual testimony, but perhaps this is sign of liturgical use omitting superfluous phrases.

<sup>36</sup> M: om.

<sup>37</sup> M: խաւսեցիք “will speak”.

<sup>38</sup> Z<sup>min</sup>: ոչ իցէք “wouldn’t be”.

<sup>39</sup> M: om.

13,33 *Զգոյշ եղերուք*<sup>40</sup>: սկէցէք եւ կացէք<sup>41</sup> յաղաւթս: <sup>42</sup>զի ոչ գիտէք երբ ժամանակն<sup>43</sup> իցէ:

“Become attentive! guard and remain praying! Because you don’t know, when it would be the time”.

**Harmonisations** (mostly with Mt):

1,17 *Եւ ասէ ցնոսա ՅՄ*<sup>44</sup>: *եկայք զկնի իմ. եւ արարից*<sup>45</sup> *զձեզ որսորդս մարդկան:*.

And Jesus said to them: “Come after me! and I will make you fisher of men”.

1,19 *Եւ մատուցեալ անտի սակաւիկ մի յառաջ. ետես զՅակովբոս Զեբեդեայ. եւ զՅովհաննէս եղբայր նորա*<sup>46</sup>: *եւ զնոսա ի նաւին մինչ կազմելն ուսկանս*<sup>47</sup>.

And coming near a bit in front of that, he saw Jacob of Zebedee and John, a brother of him, and they were in a ship, while they were repairing their nets, and he called them.

5,20 *Եւ չոգաւ: եւ սկսաւ քարոզել ի Դեկապոլիս*<sup>48</sup> *զոր ինչ արար նմա ՅՄ*<sup>49</sup>: *եւ ամենեքին զարմանային*<sup>50</sup>:

And he went away and began to proclaim in Decapolis the thing that Jesus did to him, and all marveled.

11,14 *Պատասխանի ետ եւ ասէ ցնա: մի եւս ոք յաւիտեան ի քէն պտուղ կերիցէ: Եւ լսելն աշակերտքն նորա*<sup>51</sup>:

He gave answer and he said to it: “No more in eternity anybody will eat fruit of you!” And his disciples heard.

<sup>40</sup> Z<sup>min.</sup>: լերուք “be”; M: զգոյշ կացէք “remain attentive!”.

<sup>41</sup> M: կացէք, this use of conjunctive is homonymous to the imperative կացէք.

<sup>42</sup> C: omits last part; unique in omitting redundant phrase.

<sup>43</sup> M: ժամանակ “a time”.

<sup>44</sup> M: om.: so this reading means “he”.

<sup>45</sup> M C Z add: լինել “to become” (!); here, only E doesn’t follow Mt.

<sup>46</sup> Z<sup>min.</sup>: զեղբայր նորա “his brother”.

<sup>47</sup> M Z<sup>maj.</sup>: զուսականս “the nets”; C adds: իւրեանց “their own” (!); here C conforms with gr Mt.

<sup>48</sup> Z: դեկապոլիս “at decapolis”.

<sup>49</sup> C: ՏՐ “the lord” (!); a unique reading; M adds ajoute: միանգ “one time”

<sup>50</sup> C: omits the phrase omet cette phrase: “and all marveled”; here, by omitting this phrase, C follows Lk.

<sup>51</sup> C: omits the phrase: “And his disciples heard” (cf. Mt 21,19).

**Այբերա տեճ Կատե  
Մարկոսի ավետարանի բնագրային պատկանելությունն ըստ Չեսթեր  
Բիթթի գրադարանի 554 ձեռագրի**

Դուբլինի Չեսթեր Բիթթի գրադարանի CBL Arm 554 ձեռագիրը գրվել է եդեսիայում 1174 թ. և պարունակում է չորս Ավետարաններ: Ըստ հիշատակարանի՝ գրչի անունը Բարսեղ է, որն աշխատել է Գրիգոր քահանայի պատվերով: Այս քաղաքում բնդօրինակված շատ քիչ հայերեն ձեռագրեր են պահպանվել: Մենք համեմատել ենք այն էջմիածնի Ավետարանի (էջմիածնի ձ. 229, այժմ՝ ՄՄ 2374, 989 թ.) և ՄՄ 6200 (887 թ.) ձեռագրի հետ: Չեսթերի շատ յուրահատուկ բնթերցումներ է պարունակում, սակայն ոչ մեկը չի վկայում ասորական ազդեցության մասին: Ընդհանուր առմամբ ձեռագիրը միջանկյալ դիրք է գրավում նշված երկուսի միջև: Տարբեր Ավետարանների բնթերցումները համաձայնեցնելու նրա միտումը վկայում է «Գիատեսասրոնի» («Համաբարբառ որ ըստ չորից աւետարանչաց») ազդեցությունը, ինչպիսին կա Նոր Կտակարանի մյուս բոլոր վաղ թարգմանություններում, օրինակ, վրացերեն Ադիշի, ասորերեն Սինայի ձեռագրում և հին եթովպերենում:



## ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻՔՅԱՆ

### ԵՐՈՒՍԱԳԵՄԱԾԻՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Մաշտոցյան այբուբենի ստեղծումը 405 թ. վճռորոշ դեռ խաղաց Հայաստանի քրիստոնեացման գործընթացում: Ի սկզբանե Աստվածաշունչը, ապա՝ հայրաբանական ու ծիսական գրականությունը թարգմանելու գործիքից այն շատ արագ դարձավ սեփական գրականություն զարգացնելու աննախադեպ հնարավորություն: Այս հարստագույն գրավոր ժառանգության մեջ առաջնային դիրք է զբաղեցնում պատմագրությունը, և ոչ միայն քանակական առավելություններով, այլև գաղափարական կարևորությամբ: Պատմագրությանը հատկացված նման ուշադրությունը հայոց մեջ կապված է առաջին հերթին Սուրբ Գրքի աստվածաբանական մեկնաբանության հետ<sup>1</sup>, ըստ որի Աստվածաշունչը ներկայացնում է Փրկագործության տնօրինության մասին համամարդկային պատում: Արդ, հայոց պատմությունը, առ քրիստոնեություն դարձից հետո, ոչ միայն իրավունք է ստանում ներգրվել այդ պատմությանը, այլև ընկալվում է որպես Նախախնամության պատմության օրինական շարունակություն<sup>2</sup>:

Նման հեռանկարը արմատապես փոխում է հայոց վերաբերմունքը սեփական ավանդական հիշողության վերաբերյալ, որ բանավոր էր և հիմնված էր հեթանոս նախնիների առասպելների վրա՝ դրանով իսկ փոխելով նաև նրանց ազգային ինքնության գիտակցությունը<sup>3</sup>: Քանի որ Հայոց մկրտությունը կանխապես սահմանված էր Նախախնամության կողմից, այդ նոր ինքնությունն ընկալվում էր որպես Աստծո հետ կնքած Նոր Ուխտի սահմաններում ընտրյալ ժողովրդի կարգավիճակ, որն իր արժեքով համեմատելի էր միայն Մովսեսին և Իսրայելի ժողովրդին բաժին հասած շնորհի հետ<sup>4</sup>:

Մյուս կողմից, հայ գրականությունը սկզբնավորվում է պատմական ծանր մի ժամանակաշրջանում: 387 թ. Մեծ Հայքի բաժանումից հետո, հայ ժողովրդի երկու հատվածները հայտնվեցին թե՛ մշակութային և թե՛ դավանական օտար-

<sup>1</sup> Այդ մեկնությունը հարում էր անտիոխյան դպրոցի աստվածաբանական ավանդույթներին:

<sup>2</sup> J-P. Mahé, «Entre Moïse et Mahomet. Réflexions sur l'historiographie arménienne», *Revue des Etudes Arméniennes (REArm)* 23 (1992), pp. 121-153; Նույնի՝ «L'alphabet arménien et les Saints Traducteurs», *L'Alphabet arménien*, Centre culturel Sahak-Mesrob, Marseille, 2006, pp. 29-76.

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> V. Calzolari, «La citation du ps. 78 (77), 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange», *REArm*, 29 (2003-2004), pp. 9-27.

ման վտանգի տակ: Ավելին, կենտրոնացած իշխանության բացակայության պայմաններում հայ հասարակությունը ստիպված էր պայքարել մի կողմից ուրացման, մյուս կողմից՝ ուժացման դեմ: Ստեղծված իրավիճակում մշակութային միասնության և միասնական հավատի պահպանման միակ կուլանը մնում է սեփական անցյալի հերոսական էջերի վերհանումն ու քարոզումը: Արդ, հայոց առաջին՝ մաշտոցյան կամ «Թարգմանչաց» դպրոցին հարող մտավորական ընտրանին փորձում է զարգացնել հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միասնությամբ հզորացած անկախ պետության գաղափարը՝ դիմելով իր նոր քրիստոնեական ինքնության ակունքներին և խորհրդանիշներին<sup>5</sup>:

Ուստի բոլորովին էլ պատահական չէ, որ հայ գրականության առաջին ինքնուրույն երկը պատկանում է հենց պատմագրության ժանրին և այդ երկը շարադրում է Հայոց դարձի պատմությունը. պատմություն, որ համարվել է որպես Սուրբ Գրոց շարունակություն, որի շնորհիվ հայերը, ինչպես Մովսեսի պատմության շնորհիվ հրեաները, կարող են մասնակցել Աստծո Ուխտի հավերժացման գործին<sup>6</sup>:

Ինչպես հայտնի է, հայոց դարձի պատմությունը մեզ է հասել տարատեսակ խմբագրություններով, տարբերակներով, միջարկություններով և տարալեզու թարգմանություններով, որոնք բաժանվում են երկու հիմնական խմբի՝ «Գրիգորի Վարքի» (V) և «Ագաթանգեղոսի պատմության» (A)<sup>7</sup>: Երկի ամենավաղ թվագրվող օրինակը պահպանվել է «Վարք» խմբագրության տարբերակով միայն հունարեն ու արաբերեն թարգմանություններով (Vg-Va-Var): Վերջիններս նշանակալի տարբերություններ ունեն Ագաթանգեղոսի «ազգային» կոչված հայերեն խմբագրությունից (Aa) և առանձին հատվածներով հասնում են մինչև հինգերորդ դարի կեսերը<sup>8</sup>:

<sup>5</sup> R. W. Thomson, *Agatangelos. History of the Armenians*, Albany 1976, pp. ix-x, xxxiv et xcii-xciii; N. Garibian de Vartavan, *La Jerusalem Nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie*, London-Fribourg-Erevan, p. 205-232.

<sup>6</sup> Ագաթանգեղոսի «Պատմության» որպես աստվածային Ուխտի շարունակություն և Սուրբ Գրքի շարունակություն ինֆնագնահատականի մասին տե՛ս Calzolari, «La citation ...» (ժամ. 4):

<sup>7</sup> «Ագաթանգեղոսի դոսյեի» մասին առավել մանրամասն տե՛ս G. Winkler, «Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its Oriental Versions», *REArm*, 1980, pp. 125-141; Պ. Մուրադյան, *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները*, Եր., 1982; N. Garsoian, *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain 1999, p. 1-4.

<sup>8</sup> Այս խմբագրությունների մասին մանրամասն տե՛ս H. Мартъ, *Крепение армянъ, грузинъ, абхазовъ и аллановъ Святым Григорием*, Санкт-Петербург, 1905 (հայերեն թարգմանությունը՝ Յուսիկ արեւախոս, *Մկրտություն Հայոց, Վրաց, Աբխազաց և Ալանաց ի սրբոյն Գրիգորէ, Վաղարշապատ*, 1911); G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Studi e testi 127, Vatican 1946, հտկ. էջ 334 և 348 (Հունարեն Վարքի արեւելահայերեն թարգմանությունը տե՛ս Հ. Բարթիկյան, «Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք)», *էջմիածին*, 1966, n° 7, էջ 28-34, n° 8, էջ

Սակայն, «ազաթանգեղոսագիտություն» վերջին տարիների արդյունքները ցույց են տալիս, որ «Հայոց դարձի պատմության» առաջին, բնօրինակ շարադրանքի ժամանակային սահմանները տեղավորվում են 417 և 428 թվականների միջև և կապվում են Սահակ Մեծի ու Մեսրոպ Մաշտոցի անունների հետ<sup>9</sup>: Ամենայն հավանականությամբ, տեքստն առաջին խմբագրական միջամտությունն է ստացել 431 թ. Եփեսոսի ժողովրդի հետո<sup>10</sup>, ապա նոր արդեն ծրագրային հիմնարար վերաշարադրանքի ենթարկվել 450-ական թվականներին՝ որպես մի նոր խրախուսիչ հակադարձ արձագանք Ավարայրին հետևած իրողություններին և երկրում տիրող հասարակական-քաղաքական ու բարոյա-դավանական ճգնաժամին<sup>11</sup>:

Ըստ մեր առաջադրած վարկածի, Հայոց դարձը պատմող երկը ստեղծվել է Սահակ Մեծի նախաձեռնությամբ էջմիածնի Մայր եկեղեցու և Հռիփսիմյանների մատուռների վերակառուցման առիթով, որի ժամանակային սահմանները տեղավորվում են 406-417 թթ. միջև<sup>12</sup>: Այդ վերակառուցումը, ինչպես այբուբենի ստեղծումը, նույնպես կապված էր Հայաստանում քրիստոնեության վերջնական հաստատման և հայոց դավանական և մշակութային միասնության պահպանման ծրագրի հետ: Այն նպատակ ուներ կաթողիկոսական աթոռը հիմնավորապես հաստատել Վաղարշապատում և այդ արքայական մայրաքաղաքը վերածել համայն Հայաստանի և հայոց երկու հատվածների հոգևոր կենտրոնի<sup>13</sup>: Այդ քայլը հիմնավորելու համար նախ փորձ է արվում մայր հողում ընդօրինակել քրիստոնյա Երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը. երեք մատուռները Մայր տաճարի շուրջ տեղադրվում են ըստ Սուրբ քաղաքի չորս հիմնական եկեղեցիների դասավորության<sup>14</sup>: (Տե՛ս ներդիր, նկ. 37)

46-54, n° 9, էջ 79-87); **Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, «Ազաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը, Sin 455». - *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 60/1 (1973), էջ 209-237:

<sup>9</sup> **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 209 ; 218-225; Տե՛ս նաև **Ն. Արմենյան**, *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում*, հայ. թարգմ. Երևան 1987, էջ 379, ծան. 1; **Տեր-Ղևոնդյան**, «Ազաթանգեղոսի արաբական խմբագրության...»; **J-P. Mahé**, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris 2012, p. 93 ; **R. W. Thomson**, *The Lives of Saint Gregory*, Michigan 2010, p. 93:

<sup>10</sup> **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...* (2009), p. 219; **Նույնի**՝ «La Jérusalem du IV<sup>e</sup> siècle et le récit de la conversion de l'Arménie», *Mélanges Jean-Pierre Mahé, Travaux et Mémoires* 18, Collège de France, Paris 2014.

<sup>11</sup> **Thomson**, *Agathangelos* (1976), տե՛ս ներածությունը:

<sup>12</sup> **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...*(2009), p. 210-213:

<sup>13</sup> **Նույնի**՝ «Պարթևական ավանդույթները Հայաստանում և կաթողիկոսական արժույթի խնդիրը 4-րդ դարում», *Կրոն և հասարակություն*, թիվ 10 (2010), էջ 48-75:

<sup>14</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle...*, 205-282; **նույնի**՝ «Երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը Հայաստանում և Վրաստանում» (*The Sacred topography of Jerusalem in Armenia and Georgia*), *Հրեաները Հայաստանում*,



Ապա, 417-435 թթ. միջև, բառացի նույնությամբ թարգմանվում և ներմուծվում է Երուսաղեմի ճաշոցը, որպեսզի հայկական ծիսական տարվա տոներն ու արարողակարգը նույնպես համապատասխան լինեն Սուրբ քաղաքի եկեղեցու կարգին և կրոնական կյանքի կազմակերպմանը<sup>15</sup>: Ընդհանրապես, այդ պահից սկսած, Երուսաղեմից սերած և Երուսաղեմին վերագրվող ցանկացած աղբյուր առաջնային հեղինակություն է ստանում լինի եկեղեցական տոների թե աստվածաբանական խնդիրների հետ կապված բանավեճերում<sup>16</sup>:

Ենթադրելի է, որ այս ռազմավարական ծրագրի երրորդ մասն է կազմում «Հայոց դարձի պատմություն» շարադրումը, որում հայկական Նոր Երուսաղեմի ստեղծումը և կաթողիկոսական աթոռի հաստատումը վավերացվում է երկնային միջամտությամբ՝ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքի միջոցով<sup>17</sup>:

Արդ, «Ագաթանգեղոսի» և «Գրիգորի վարքի» երկու խմբագրությունների հայտնի տեքստերի համեմատական քննությունը թույլ է տալիս առաջադրել ևս մեկ հետաքրքիր վարկած, ըստ որի ոչ միայն դարձի պատմության գրելու շարժառիթներն են առնչվում Երուսաղեմի հետ, այլև բուն երկը՝ թե կառուցվածքային, թե գաղափարական և թե իրադարձային զուգահեռների առումով: Իրոք, շարադրանքի համար օրինակ ծառայած գրական լեյթմոտիվների և կերպարների, բովանդակային և պատմական զարգացումների, հոգևոր խորհրդանիշների բազմազանության մեջ<sup>18</sup> հստակ նշմարելի են չորրորդ դարի Երուսաղեմյան իրողություններն ու կարևորագույն պատմական դեմքերը ներկայացնող աղբյուրների հետ աղերսները:

Հայոց եկեղեցու հայացքը դեպի Երուսաղեմ պատահական չէր: Ինչպես հայտնի է, 4-րդ դարի վերջին և 5-րդ դարի սկզբին, Երուսաղեմը մեծ հռչակ էր վայելում ամբողջ քրիստոնյա աշխարհում որպես հավատի օրրան, առաքելական առաջին աթոռ և համայն քրիստոնեության հոգևոր կենտրոն: Քրիստոսի և

*Միջնադար, Եդեսիայի հրեական գերեզմանոցը և հայ-հրեական մշակութային առնչություններ թեմայով հայ-հրեական գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2009, էջ 71-75:*

<sup>15</sup> Այս մասին տե՛ս **Ch. Renoux**-ի բազմաթիվ հրատարակությունները:

<sup>16</sup> **A. Terian**, *Macarius of Jerusalem: Letter to the Armenians, A.D. 335*, New York, p. 17.

<sup>17</sup> Գրիգորի տեսիլի վերլուծությունը տե՛ս **N. Garibian de Vartavan**, «L'aspect primitif de l'église-mère Edjmiatsin», *Revue des Etudes Arméniennes*, 29 (2003-2004), p. 385-484; **նույնի**՝ *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 232-250.

<sup>18</sup> Ագաթանգեղոսի «Պատմության» ներշնչանքի աղբյուրների և նախօրինակների մասին տե՛ս **R. W. Thomson**, *Agathangelos, Ներածությունը, նույնի*՝ *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus commonly known as The shorter Socrates*, trans. and comm., Louvain-Paris-Sterling, 2001, p. 3-4; **J.-P. Mahé**, «Le premier siècle de l'Arménie chrétienne (298-387): de la littérature à l'histoire», *Roma-Armenia*, Catalogue de l'exposition à Vatican, Roma, pp. 64-70; **N. Garibian**, «Costantino nella tradizione ecclesiastica armena», *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2013, vol. II, pp. 441-461:

առաքյալների հետ կապված սուրբ վայրերում կառուցված հրաշակերտ մեծ եկեղեցիները և դրանք անընդհատ իրար կապող ծիսական արարողակարգը շրջանակում էին Սուրբ քաղաքի հոգևոր կյանքը: Այստեղ էին հորդում ուխտագնացների բազմություններ, տարբեր քրիստոնեական համայնքներ հիմնում էին վանքեր և դպրոցներ, իսկ կարևոր տոներին Սուրբ քաղաքն իրապես վերածվում էր միջազգային մետրոպոլիսի<sup>19</sup>:

Երուսաղեմի առաջատար դերի բարձրացման և հոգևոր կյանքի կազմակերպման գործում մեծ ներդրում ունի 4-րդ դարի ամենաակտիվ եկեղեցական գործիչներից մեկը՝ Կիրեղ Երուսաղեմացին: Օգտագործելով Սուրբ քաղաքում 4-րդ դարում տեղի ունեցած երկու կարևոր իրադարձությունները՝ Խաչի գյուտը 326-327 թթ. և Խաչի տեսիլքը՝ 351 թ. մայիսի 7-ին՝ նա զարգացնում է Հաղթական Կենարար Խաչի աստվածաբանությունը, ըստ որի խաչի մասունքի և խաչանշանի միասնական գորությունը Երուսաղեմին շնորհում է առանձնակի կարգավիճակ բոլոր քրիստոնյա քաղաքների մեջ, քանզի այն մարմնավորում է ոչ միայն բիբլիական անցյալը, այլև վախճանաբանական ապագան: Այսպիսով, Խաչը և Երուսաղեմը անքակտելիորեն կապվում են միմյանց և դառնում քրիստոնեության երկու գերազանցագույն խորհրդանիշները<sup>20</sup>: Միաժամանակ, Խաչը դառնում է Քրիստոսին համարժեք մեծություն, քանի որ նրանից է ստանում իր գորությունը և հանդիսանում է նրանից մնացած միակ մասունքը<sup>21</sup>: Ավելին, Կիրեղը ձգտում է արտոնյալ հարաբերություն հաստատել Երուսաղեմի և Կայսեր ու նրա ընտանիքի միջև՝ Խաչը դիտարկելով նաև որպես կայսերական խորհրդանիշ ու ռազմական հաղթանակների գրավական: Այս կոնցեպտը հատկապես շեշտվում է Թեոդոսյան դինաստիայի օրոք, 4-րդ դարի վերջին և 5-րդի սկզբներին, երբ Երուսաղեմը՝ թե՛ իր ֆիզիկական, թե՛ խորհրդաբանական ասպեկտներով, հաստատվում է որպես աշխարհի կենտրոն և Երկնային քաղաքի մարմնավորումը երկրի վրա<sup>22</sup>:

Երուսաղեմի «կենդանի պատկերագրությունը» հիանալի կերպով արտահայտված է 5-րդ դարի սկզբով թվագրվող մի խճանկարում, որը զարդարում է Հռոմի Սանտա-Պուլքենցիանա եկեղեցու խորանը: (Տե՛ս ներդիր, նկ. 38)

<sup>19</sup> Garibian, «La Jérusalem du IV<sup>e</sup> s. ...».

<sup>20</sup> J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden-Boston, 2004, pp. 159-162; B. Baert, *A Heritage of Holy Wood, The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden 2004, p. 51.

<sup>21</sup> C. Walter, «IC XC NI KA: The Apotropaic Fonction of the Victorious Cross», *Revue des Etudes Byzantines*, 55 (1997), pp. 193-220.

<sup>22</sup> Drijvers, *Cyril of Jerusalem...*, p. 156, 159-161; Հ. Ինգլիզեան, «Կիրիլ Երուսաղեմացու թուղթ առ Կոստանդինոս կայսր. Ուսումնասիրություն եւ բնագիր» - *Հանդես Ամսօրեայ*, 78 (1964), սիւն. 289-301, 449-458, շարունակ. 79 (1965), սիւն. 1-16; B. Flusin, «Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople», *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, catalogue de l'exposition, Paris 2001, pp. 20-31.

Այստեղ հավերժական իմանալի երուսաղեմի պատկերն ազդեցված է անցողիկ ու իրական քաղաքի տեսարանին: Կենտրոնում Գողգոթայի բլրակն է և թանկագին քարերով ընդելուզված ոսկեղեն հսկա խաչը, որը խորհրդանշում է միաժամանակ էլ խաչափայտի մասունքը, և խաչի տեսիլքը, էլ Թեոդոս Բ-ի նվիրած ոսկեձուլչ հուշարձանը: Մեկնաբանվելով որպես աշխարհի վախճանի և Քրիստոսի երկրորդ Գալստյան նախանշան՝ այն կարծես իրենով կոճկում է երկնային բնակիչների և երկրային բնակիչների աշխարհների եզրերը: Առաջին պլանում, խաչի հովանու ներքո, Հարության տաճարի ներքին բակում Քրիստոսն է պատկերված առաքյալների հետ, որ այստեղ մեկնաբանվում է որպես վարդապետող եպիսկոպոսի նախորինակ, բայց հատկապես խորհրդանշում է երուսաղեմի եպիսկոպոսին՝ ի մեջ մկրտության պատրաստվող երախաների և հավատացյալների<sup>23</sup>:

Ահա այսպես է երուսաղեմի ֆենոմենը հայվել, երևակայվել և տարածվել ժամանակակիցների կողմից: Այսպես էլ այն պետք է որ ընկալված լինի հայոց մեջ:

Երուսաղեմյան քրիստոնեական խորհրդաբանությունը լավագույնս արտահայտվել է 4-րդ դարից մեզ հասած երեք գրավոր աղբյուրներում՝ Կիրեղի հեղինակած «Կոչումն ընծայութեան» և «Թուղթ առ Կոստանդ կայսր» գրվածքներում և քրիստոնյա աշխարհում ամենատարածված և ամենահղված պատմության՝ «Նաչգիւտի պատումում» կամ «Իսկական խաչի պատումում»: 4-րդ դարի վերջերին և 5-րդի սկզբներին «Նաչգիւտի պատումը» ճշուղավորվում է երեք տարբերակների, որոնք պայմանականորեն անվանվում են ըստ հիմնական գործող անձանց. «Հեղինէի պատում», «Յուզա Կիրակոսի պատում» և «Պրոտոնիկէի պատում»: Վերջինս ձևավորվել է 431-435 թթ., եղեսիայում և հայտնի է միայն ասորերեն և հայերեն լեզուներով<sup>24</sup>: Այն խաչի գյուտը տանում է մինչև առաջին դար և վերագրում այն Կլավդիոս կայսեր հորինածին տիկնոջը՝ Պրոտոնիկէին: «Յուզայի պատումը» երուսաղեմյան ծագում ունի և գրի է առնվել հունարեն հավանաբար 415 թ. շուրջ: Այս տարբերակն ամենատարածվածն է ինչպես Արևելքում, այնպես էլ Արևմուտքում, և հայտնի է մի շարք լեզուներով: Շատ վաղ, եթե ոչ միաժամանակ, այն հավելվել է երկու այլ պատումներով, որպես նախաբան և վերջաբան, որոնք են՝ «Կոստանդիանոսի տեսիլքը» և «Յուզա Կիրակոսի նահատակությունը»<sup>25</sup>: Ահա այս եռամաս բովան-

<sup>23</sup> St'eu C. Mählner, "Lignum Vitae' or 'Crux Gemmata'?: The Cross of Golgotha in the Early Byzantine Period", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, pp. 77-99.

<sup>24</sup> J. W. Drijvers, "The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa", *Vigiliae Christianae* 51/3 (1997), pp. 298-315.

<sup>25</sup> J. W. Drijvers, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain 1997, p. 11, 20-28. Կոստանդիանոսի տեսիլքը քիչ ավելի ուշ ընդգրկվում է «Կոստանդինի դարձի» եւ ապա՝ «Սերբեստոսի վարքի» շարադրանքներում եւ նաև այդ աղ-

դակույթյամբ էլ այն Երեսիայի դպրոցում թարգմանվել է ասորերեն, ամենայն հավանականությամբ ժամանակի եպիսկոպոս Ռաբուլայի նախաձեռնությամբ: Վերջինիս են վերագրվում նաև «Պրոտոնիկէի պատումի» շարադրանքը և դրա ընդգրկումը «Աղէի վարդապետության» ժողովածուի մեջ, որի վերջնական խմբագրությունը, կրկին Ռաբուլային վերագրված, թվագրվում է 431-436 թթ.: Ահա այս վերջնական խմբագրության մեջ, «Սիմոն Կեփասի վարդապետության» և «Առաքյալների վարդապետության» հետ մեկտեղ տեղ է գտել նաև Յուզայի եռամաս հատորակը, որը հանդես է գալիս որպես հաշի երկրորդ գյուտ՝ «Պրոտոնիկէի պատումի» շարունակություն<sup>26</sup>: «Աղէի վարդապետությունը» նպատակ ուներ հիմնավորելու Երեսիայի եկեղեցու առաքելական վաղեմիությունը և նրա կապը Երուսաղեմի Մայր եկեղեցու հետ<sup>27</sup>:

Երուսաղեմյան այս երեք աղբյուրները հայտնի էին Հայաստանում արդեն 5-րդ դարի սկզբին: Կիրեղի «Կոչումն ընծայութեան» (նաև՝ «զգիրս երախայիցն») և «Թուղթ առ Կոստանդ կայսեր» գործերը Աստվածաշնչից հետո կատարված առաջին թարգմանությունների շարքում են և նշանակալի հեղինակություն էին վայելում<sup>28</sup>: Դրանք հանգամանորեն ընդգրկված էին Ճաշոցի ծիսական ընթերցվածքներում: Ըստ այդմ՝ Կիրեղ Երուսաղեմացին էլ հատուկ մեծարանքի էր արժանացել Հայոց եկեղեցու կողմից և պսակվել հրաշապատում առասպելներով<sup>29</sup>: Հայկական ավանդույթը ոչ միայն նրան է վերագրում Երուսաղեմյան Ճաշոցի վերջնական հորինվածքը և բազում այլ ծիսական բարենորոգչություններ, այլև միակն է, որ այս պատմական կերպարին նույնացնում է «հաշգիւտի պատումի» Յուզայ Կիրակոսի հետ<sup>30</sup>:

բյուրների քարգմանության միջոցով փոխանցվում հայկական միջավայր (այս մասին մանրամասն տե՛ս **Garibian**, «Costantino...»):

<sup>26</sup> **Նույն տեղում**, էջ 14-15, 32-33 : Տե՛ս նաև **Drijvers**, «The Protonike Legend...»:

<sup>27</sup> **Նույն տեղում**: Տե՛ս նաև՝ **M. van Esbroeck**, «Jean II de Jérusalem et les cultes de s. Etienne, de la Saint-Sion et de la Croix», *Analecta Bollandiana* 102 (1984), pp. 99-134; **Garibian**, «La Jérusalem du IV<sup>e</sup> s. ... »:

<sup>28</sup> **G. Garitte**, «Les catéchèses de s. Cyrille de Jérusalem en arménien», *Le Muséon*, 76/1 (1963), pp. 95-108; **E. Bihain**, «Une Vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem», *Le Muséon*, 76 (1963), pp. 319-348; **Ս. Արեշապյան**, «Հնագույն հայկական քարգմանությունները եւ նրանց պատմա-մշակութային նշանակությունը». - *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1973/1, էջ 23-37 ; **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Հայ հին թարգմանական գրականություն*, Եր., 1984, էջ 9; **R. W. Thomson**, «Jerusalem and Armenia», *Studia Patristica* 18/1 (1985), p. 77-92.

<sup>29</sup> **Bihain**, «Une vie arménienne...»; **Ch. Renoux**, «Les fêtes et les saints de N. Adontz. Fin», *REArm* 15 (1981), p. 103-144; **Նույնի՛** *Le Lectionnaire albanien des manuscrits géorgiens palimstes N. Sin. 13 et 55 (IX-XI ss.): essai d'interprétation liturgique* (*Patrologia Orientalis* 52/4), Turnhout 2012, n° 234, p. 158-159; **Terian**, *Macarius of Jerusalem*, Introduction:

<sup>30</sup> **Ն. Ալիմեան**, «Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրղի (Կիրակոսի) եւ մօր նորա Աննայի». - *Հանդես Ամսօրեայ* 62 (1948), սիւն. 129-155; **M. van Esbroeck**, «Legends about

Ինչ վերաբերում է «Խաչգիւտի պատումին», ապա այն հայկական միջավայրում հայտնի է միայն «Պրոտոնիկէի» և «Յուդայ Կիրակոսի» տարբերակներով: Առաջինը փոխանցվել էր «Աղէի Վարդապետութեան» միջոցով, որ հայերեն թարգմանվել էր արդեն 430-ականների վերջերին և շատ արագ հայացվել՝ կապվելով Սանատրուկ թագավորի առասպելի և Սանդուխտի վկայաբանության հետ<sup>31</sup>: Հինգերորդ դարի հայ պատմական աղբյուրներում պահպանված քիչ թե շատ ճանաչելի տեղեկությունների քննությունից կարելի է ենթադրել, որ այս տարբերակը նույնպես հայտնի էր նույն ժամանակաշրջանում<sup>32</sup>: Ավելին: Մի կողմից՝ Կիրեղ Երուսաղեմացու հռչակը և նույնացումը Յուդայ Կիրակոսի հետ, մյուս կողմից՝ հայկական ծիսական ժողովածուներում «Կոստանդինի տեսիլքի», «Խաչգիւտի պատումի» և «Յուդայ Կիրակոսի վկայաբանութեան» գրեթե միշտ միասին հանդիպելը թույլ են տալիս եզրակացնել, որ «Խաչգիւտի պատումի» այս տարբերակը հայկական միջավայր է թափանցել մեզ արդեն ծանոթ «Յուդայի եռամաս հատորեակի» տեսքով: Ըստ մեր կատարած հետազոտության՝ հայ թարգմանիչները վերջինիս հետ ծանոթացել են կամ ուղղակի Երուսաղեմում, արդեն 5-րդ դարի սկզբին գործող հայկական դպրոցում, կամ Եդեսիայում, որի հայտնի Պարսից դպրոցի և Ռաբուլա եպիսկոպոսի հետ սահակ-մաշտոցյան ինտելեկտուալ շրջանակը սերտ կապերի մեջ էր<sup>33</sup>:

Երուսաղեմյան այս երեք աղբյուրների ազդեցությունը Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» վրա արդեն իսկ նշվել է տարբեր առիթներով<sup>34</sup>: Նկա-

Constantine in Armenian”, *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity*, ed. By Th. J. Samuelian (Armenian Texts and Studies 4), Chico 1982, p. 79-101.

<sup>31</sup> Աղբյուրը հայտնի է «Քուղթ Աբգարու» վերնագրով, որ հայ ավանդույթը վերագրում է Լաբուբնային, տե՛ս՝ *Լաբուբնայի դիւանագիր դպրի Եդեսիոյ Քուղթ Աբգարու յեղեալ յասորոյն ի ձեռն Ս. Քարգմանչաց, Վեմեաիկ, Սբ. Ղազար, 1868*; **Mahé**, «Le premier siècle»; **V. Langlois**, *Histoire d'Abgar et de la prédication de Thaddée*. Introduction, dans *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. I, Paris 1867, p. 315-316. Ասորական եւ հայկական պատումների կապի մասին տե՛ս **Ն. Ակիմեան**, «Մատենագրական հետազոտութիւններ. Քաղէի եւ Սանդխտոյ վկայաբանութիւնը. - Հանդէս Ամսօրեայ, 83 (1969), սիւն. 399-426; **M. van Esbroeck**, «Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée», *REArm* 9 (1972), p. 241-283.

<sup>32</sup> Տե՛ս **Garibian**, «Costantino...» (ծա՛մ. 18):

<sup>33</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Garibian**, «La Jérusalem du IV<sup>e</sup> s...»: Ռաբուլա եպիսկոպոսի հետ հայ թարգմանչաց դպրոցի հիմնադիրների սերտ հարաբերությունների մասին տե՛ս **P. Peeters**, «La vie de Rabboula, évêque d'Edesse» (écrit en 1928), *Recherches d'histoire et de philologie orientales, Subsidia Hagiographica* 27, T. I, Bruxelles 1951, p. 139-170 եւ **K. Yuzbashyan**, «L'invention de l'alphabet arménien», *REArm* 33 (2011), p. 67-129.

<sup>34</sup> **Thomson**, *The Armenian adaptation...* (ծա՛մ. 18); **հույճի**՝ «Constantine and Trdat in Armenian Tradition», *Acta Orientalia* 50 (1997), p. 277-289; **van Esbroeck**, «Legends about Constantine» (ծա՛մ. 30); **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 246-254; **հույճի**՝ «Costantino...»:

տենք, մասնավորապես՝ «Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության» և Կիրեղի «Կոչումն ընծայութեան»-ի միջև եղած աղերսները, Գրիգորի և Կիրեղի, Տրդատի և Կոստանդինի կերպարների զուգահեռությունը, երկու արքաների մկրտության պատմությունների նմանությունը, վերջապես՝ Գրիգորի տեսիլքի խորհրդաբանության և մեկնության մեջ տեղ գտած առնչությունները Երուսաղեմի սուրբ վայրերի պատկերագրական մանրամասների հետ, և այլն:

Սակայն, «Յուզայի եռամաս հատորի» համեմատական քննությունը հայոց դարձի պատմության մյուս՝ «Վարքի» խմբագրության հունա-արաբական տեքստերի հետ երևան է հանում այնպիսի շոշափելի հարազատություն, որից կարելի է ենթադրել, որ հայ հեղինակներն առաջին շարադրանքում արդեն իսկ սխտեմատիկ կերպով օգտագործել են այս աղբյուրը որպես նախօրինակ, մոդել: Դա արտահայտվում է ինչպես հորինվածքային սխեմաների, այնպես էլ պատմողական տարրերի և դիպային ֆորմուլաների առումով: Թվում է նույնիսկ, որ Կոստանդին Մեծի և իր պատմության մասին տեղեկությունները, ինչպես նաև Կիրեղ Երուսաղեմացու և իր շարչարանքների հետ կապված ակնարկները ուղղակիորեն սերում են «Կոստանդինի տեսիլքից» և «Յուզա Կիրակոսի վկայաբանությունից»<sup>35</sup>:

Օրինակ, շարադրանքի հենց սկզբում, Տրդատի և Գրիգորի միջև երկխոսությունը և վերջինիս խոստովանությունն ու աղոթքը հստակ հիշեցնում են «Յուզայի վկայաբանության» մեջ նկարագրված՝ Յուլիանոս ուրացող կայսեր և Յուզա Կիրակոսի հանդիպման հանգամանքները: Գրեթե նույն արտահայտություններով, ինչ Յուզան, Գրիգորը հրաժարվում է պաշտոն մատուցել կեղծ աստվածներին և նույն բնույթի շարչարանքների է ենթարկվում: Հիշենք, թե ինչպես «Խաչգիւտի» հատվածում Յուզան Հեղինեի հրամանով նետվում է օձերով և կարիճներով լի վիրապը: Կայսրուհու քարոզները բավական մոտ աղերսներ ունեն Գրիգորի առաջին քարոզի հետ, իսկ Լուսավորչի տեսիլքում երևացող երեք խաչերը, որ խորհրդանշում են Հռիփսիմյան կույսերին, արձագանքում են Յուզայի գտած երեք խաչերին: Խաչի գորությունը Գրիգորի կողմից կուսապաշտական մեհյանների կործանման նկարագրությունը տեսանելի թելերով կապված է «Կոստանդինի տեսիլքում» կայսերը երևացած խաչանշանի գորության մասին քրմերի վկայության հետ: Այդ նշանի երևութական բնութագիրը համապատասխանում է ոչ միայն Գրիգորի տեսիլքի խաչերի, այլև Տրդատի մկրտության պահին հայտնված խաչանշանի բնութագրերին: «Խաչգիւտի պատումի» և «Կոստանդինի տեսիլքի» տեքստերին ավելի կոնկրետ անդրադարձ կա կայսերը վերաբերող պարբերության մեջ: Այսպես, Տրդատին

<sup>35</sup> Կոստանդինի տեսիլքի հայերեն տարբերակի մասին տե՛ս **C. Sanspeur**, «La version arménienne de Visio Costantini. BHG 390». - *Հանդէս Ամսօրեայ* 88 (1974), սիւմ. 307-320: Յուզա Կիրակոսի նախատվության հայերեն օրինակի մասին տե՛ս **Ալիմեան**, «Վկայաբանութիւն սրբոյն Կիրղի...»:

հասցեագրած նամակում նա նշում է, որ իր մայր Հեղինենին ուղարկել է Երուսաղեմ՝ սրբազան Խաչափայտը գտնելու, իսկ երկու միապետերի հանդիպման ժամանակ Կոստանդինը Տրդատին պատմում է իր տեսիլքի և Խաչի հաղթանակի մասին: Վերջապես, Յուդա Կիւրակոսի և Կիւրեղ Երուսաղեմացու կերպարների նույնացման մեջ կարելի է տեսնել Գրիգոր Լուսավորչի պատմական կերպարն ըստ Երուսաղեմյան եպիսկոպոսի վերակերտելու ջանքերը՝ օգտագործելով Յուդայի վկայաբանութեան մեջ տեղ գտած գրական արտահայտչամիջոցները: Այս առումով հատկանշական է, որ հայկական աղբյուրներում Կիւրեղին զարդարող «վարդապետ ճշմարտութեան», «լուսաւորիչ», «ախոյան կամ խոստովանող ուղղափառութեան» տիտղոսները<sup>36</sup> հանդիպում են Հայոց դարձի պատմութեան տեքստերում Գրիգորի վերաբերյալ:

Իհարկէ, Դարձի պատմութեան բնօրինակի մասին մեր պատկերացումները հիմնված են հունա-արաբական տեքստերի վրա, որոնք ներկայացնում են այս աղբյուրի 5-րդ դարի կեսերի վիճակը: Հետևաբար հնարավոր չէ միանշանակ որոշել, արդյոք այն գրի է առնվել 417-428, թե 432-438 թթ. միջև: Սակայն, եթէ հաշվի առնենք, որ «Աղէի վարդապետութիւնը» հայերեն էր թարգմանվել մինչև 5-րդ դարի կեսերը, մյուս կողմից, եթէ ընդունենք, ըստ Գրիգորի վարքի քարշունի տարբերակի և Փավստոս Բուզանդի ու Խորենացու մոտ պահպանված վկայութիւնների, որ Ագաթանգեղոսի գրքի սկզբնական տարբերակում ընդգրկված է եղել նաև Սանատրուկի պատմութիւնը<sup>37</sup>, ապա կարող ենք հանգել այն հետևություն, որ Հայոց դարձի հեղինակները կամ խմբագիրները որպես օրինակ ձեռքի տակ են ունեցել «Աղէի վարդապետութեան» ասորական մի ձեռագիր՝ շատ նման վերը նշված ժողովածուին<sup>38</sup>:

Այս դեպքում, միանգամայն հավանական է թվում, որ, ընդօրինակելով Երեսիայի եկեղեցու նույն միտումը, Հայոց եկեղեցին ևս փորձել է հնացնել իր տարիքը և այն կապել Երուսաղեմի հետ՝ երկրի քրիստոնեացումը ներկայացնելով առաքելական ժամանակներից մինչև Կոստանդին կայսեր ժամանակաշրջան: Միաժամանակ ցույց է տրվում, թե ինչպես այդ քրիստոնեացումը փառավոր ավարտին է հասնում Վաղարշապատում, որտեղ աստվածահայտ տեսիլքով հիմնված կաթողիկոսական աթոռը միավորում է հայոց դարձի երկու՝ ասորական և կապադովկյան հոսանքները և երկու՝ Թագեոսի և Գրիգորի աթոռները<sup>39</sup>:

<sup>36</sup> St'eu Bihain, «Une Vie arménienne...»:

<sup>37</sup> St'eu M. van Esbroeck, «Un nouveau témoin du livre d'Agathange», REArm 8 (1971), p. 13-167 եւ նույնի՝ «Le roi Sanatrouk...»; Տեւ-Ղեւոնդյան, «Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության...»:

<sup>38</sup> «Աղայի վարդապետության» մեզ հասած ամենահին ասորեան ձեռագիրը թվագրվում է մոտ 500 թվականով (Drijvers, *The Finding of the True Cross*, p. 31):

<sup>39</sup> Garibian, «La Jérusalem du IV<sup>e</sup> s... ».

ել վերջապես՝ Հայոց դարձի գրական հորինվածքում ուղիղ բաբախում է երուսաղեմյան վերոհիշյալ երեք աղբյուրներում արտահայտված վախճանաբանական Սուրբ քաղաքի կոնցեպտը, որի կենտրոնական առանցքն է Քրիստոսի Գալուստն ազդարարող խաչանշանը: Այդ կոնցեպտը հմտորեն կիրառված է ժամանակի քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ տարածված «ըստ կերպարի և նմանության»՝ *icona-mimesis* կամ այլ կերպ ասած՝ «սրբազան համեմատության» սկզբունքով, որտեղ հայկական օրինակը համեմատվող առարկայի նկատմամբ ներկայացված է առավել շահեկան կամ գերադրական իրողությամբ<sup>40</sup>:

Օրինակ, եթե Երուսաղեմյան խաչի տեսիլքն ընդամենը զգուշացնում էր մոտալուտ Գալստյան մասին, ապա Գրիգորի խաչերի տեսիլքը հենց ուղեկցվում էր Գալուստով, քանի որ տեսիլքում նկարագրված էջքը մեկնաբանվում էր որպես Երկրորդ Գալուստ<sup>41</sup>: Այս ընկալումն ի դեպ արտահայտված է երկնքից թափվող անձրևի պատկերի միջոցով, ինչպես նաև Վարքի հունական տարբերակում Գրիգորի կնոջ՝ Յուզիտալի խոսքերով, որը Հայաստան է գնում իմանալով «սուրբ կույսերի և Գրիգորի սխրագործությունները, որոնք վկայում են Քրիստոսի գալստյան մասին»<sup>42</sup>: Այդպիսով, եթե Երուսաղեմն ընկալվում էր որպես «Փրկչի ծննդյան ավետյաց երկիր»<sup>43</sup>, ապա Վաղարշապատը՝ հայկական Երուսաղեմը, ընկալվում է որպես «Փրկչի Գալստյան ավետյաց երկիր»<sup>44</sup>, որը համարվում էր մի մակարդակ ավելի բարձր քան առաջին Գալուստը, քանի որ ժամանակների ավարտին երկնային արքայությունը իջնելու էր երկիր: Նույն կերպ՝ ինչպես Կիրեղ Երուսաղեմացին է օգտվում Երուսաղեմում կատարված հրաշք-իրադարձություններից և խաչի մասունքի առկայությունից՝ իր աթոռը համայն քրիստոնեության մայրաքաղաք և աշխարհի կենտրոն հռչակելու համար, այնպես էլ Գրիգորի գործած հրաշագործություններն ու սուրբ կույս նահատակների մասունքներն են շեշտադրվում Վաղարշապատը որպես համայն հայության հոգևոր մայրաքաղաք և Հայաստանի կենտրոն հաստատելու համար, որի կարգավիճակն այդպիսով ավելի բարձր է դիտարկվում որպես Երկրորդ Գալստյան վայր: Բայց եթե Կիրեղը, եպիսկոպոս կարգադրվելուց և հրեաներին մկրտելուց հետո մարտիրոսական մահով մահանում է վիրապում,

<sup>40</sup> Այս մոտեցումը շոշափելի կերպով արտահայտված է նաև Կորինի մոտ, ուր հեղինակը Մաշտոցին անվանում է նոր Մովսես, բայց եւ՝ առավել քան մեծ մարգարեն (տե՛ս Կորին, Վարք Մաշտոցի, գլ. 9):

<sup>41</sup> Տեսիլի տեխնալը՝ Հուն. Վարք, 77-82 եւ Արաբ. Վարք, 54-62, Ագաթանգեղոս, § 733-755: Տեսիլի վերլուծությունը տե՛ս **Garibian de Vartavan, La Jérusalem Nouvelle...**, p. 213-255:

<sup>42</sup> Հուն. Վարք, 95, **Բարթիկյան** 1966, էջ 51:

<sup>43</sup> Մեջբերումը՝ **P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient**, Paris 1985, p. 184, n. 2:

<sup>44</sup> Տեսիլի այս մեկնաբանությունն է ընկած «Էջմիածին» անվանման հիմքում, որ հետագայում շնորհիվ Վաղարշապատի Կաթողիկե մայր-եկեղեցուն:



ապա Գրիգորը այնտեղ գոյատևում է 13 տարի և հաղթական ելքից հետո դառնում է հայոց եպիսկոպոս և մկրտում հայ ժողովրդին ու թագավորին:

Գրիգորի տեսիլքում խաչերի նկարագրությունը և դրանց մեկնաբանությունը, հատկապես հունա-արաբական խմբագրության տեքստերի օրինակով, բեկանված կերպով արտացոլում է երուսաղեմյան տարրերով հագեցած մի պատկեր, որ կազմված է ըստ Գողգոթայի խաչի հուշակոթողի, Կիւրեղի «Թուղթ առ Կոստանդ» և «Կոչումն ընծայութեան» գրվածքների, ինչպես նաև «Կոստանդինի տեսիլքի»<sup>45</sup>: Այսպես, առաջին խաչը, որ խոյանում է քաղաքի կենտրոնում, նմանվում է Կոստանդինի տեսիլքի խաչանշանին: Այն «հովիվն է, որը խաչի օգնությամբ վարդապետելու է ժողովրդին՝ հաստատելով մարդկանց համազոտ երրորդության հավատի մեջ»<sup>46</sup>: Այս խաչը խորհրդանշում է Քրիստոսի վարդապետությունն ու քահանայությունը, ինչը եպիսկոպոսների պաշտոնավարության նախօրինակն է, բայց հատկապես ակնարկում է երուսաղեմի եպիսկոպոսին՝ ի դեմս Կիւրեղի, որի՝ նորընծաներին (երեխաներին) ուղղված քարոզները կենտրոնացած են Գողգոթայի և խաչի շուրջ<sup>47</sup> և որն այստեղ Գրիգորի միմեսիկ կերպարն է: Այդ խաչի երևման տեղում պետք է կառուցվի Կաթողիկէ մայր եկեղեցին, որի ե՛ւ անունը, ե՛ւ կենտրոնական դիրքը վկայակոչում են Գողգոթայի Հարություն եկեղեցական համալիրը<sup>48</sup>: Մյուս երեք խաչերը, որոնք շղթաներով իրար կապված միավորվել էին մի պատկերում՝ «Իսկ և իսկ նշան խաչի»՝ «են օրինակք խաչին, յորոյ վերայ բարձրացեալ եղև Քրիստոս ի մէջ երկուց աւազակաց» և խորհրդանշում են նահատակ կույսերին, որոնք արժանի եղան մասնակից դառնալ Քրիստոսի շարժարանքներին<sup>49</sup>: Դարձի պատմության հայտնի տեքստերը չեն ճշտում, որ այս խաչերը երևացել էին ապագա մատուռների տեղերում, այլ որ դրանք դասավորված էին ըստ աշխարհի ծագերի՝ այսպիսով աղերսվելով հաշիւության պատկերագրությանը, երուսաղեմում Ավագ ուրբաթ օրը կատարվող հաշվերաց արարողությանը<sup>50</sup>, բայց նաև՝ Ադամի արարմանը երուսաղեմում, որ նկարագրված է եդեսական ծագմամբ մեկ այլ աղբյուրում՝ «Գանձերի այրը» պատումում<sup>51</sup>:

<sup>45</sup> Այս մասին տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle...*, p. 250-253:

<sup>46</sup> Հուն. Վարք 82, Արաբ. Վարք 59:

<sup>47</sup> **Drijvers**, *Cyril of Jerusalem*, p. 156-157.

<sup>48</sup> Երուսաղեմի Գողգոթայի եկեղեցական համալիրի կոստանդինյան բազիլիկան ի սկզբանե անվանվել է Կաթողիկէ կամ Մարտիրիոն (Մատուռ), ապա ստացել է նաև Սուրբ-խաչ անվանումը, մինչդեռ Քրիստոսի գերեզմանը ամփոփող բոլորակ եկեղեցին կրել է Հարություն անունը:

<sup>49</sup> Արաբ. Վարք. 59, *Մկրտություն Հայոց, Վրաց...*, էջ 34-35:

<sup>50</sup> Այս արարողության ներմուծումը նույնպես վերագրվում է Կիւրեղ Երուսաղեմացուն, տե՛ս **Drijvers**, *Cyril of Jerusalem*, p. 166-167:

<sup>51</sup> **J.-P. Mahé**, «A la conquête du centre», *Centre et périphérie: approches nouvelles des orientalistes*, actes du colloque, 31 mai – 1 juin 2006, éd. J.-M. Durand et A. Jacquet, Paris 2009, p. 179-195.

եվ վերջապես՝ Լուսավորչի տեսիլքի խորհրդաբանությունը զարգացնում է Հայոց մկրտությունից վախճանաբանական համատեքստը, քանի որ 5-րդ դարի առաջին կեսին Հայոց, Վրաց և Աղվանից վերջնական քրիստոնեացումը ընկալվում էր որպես ժամանակների ավարտի վերջին նշան<sup>52</sup> :

Այս ընկալումը հրաշալի կերպով արտահայտված է Կորյունի գրքում. «Յայնմ ժամանակի երանելի և ցանկալի աշխարհս Հայոց անպայման սքանչելի լինէր (...) քանզի յԱյրարատեան գաւառին՝ ի կայս թագաւորացն և քահանայապետացն, բղխեցին Հայոց շնորհք պատվիրանացն Աստուծոյ», և «երկիրն (...) առժամայն վաղվաղակի ամենայն իրացն եղելոց խելամուտ լիներ. ոչ միայն ժամանակաւ պաշտեցելոցն, այլ եւ յառաջագոյն յաւիտենիցն, եւ ապա եկելոցն, սկզբանն եւ կատարածի...»<sup>53</sup> :

Եթե փորձենք պատկերային լեզվով արտահայտել Գրիգորի տեսիլքն ու այս խոսքերը՝ կատանանք Սանտա-Պուլգենցիանայի խճանկարին շատ մոտ պատկեր:

Ահա այսպիսին էին այն մարդկանց ներշնչանքն ու նկրտումները, որոնք ձեռնարկեցին շարադրել Հայոց դարձի պատմությունը, և այն ուղիղ կապով հանգուցելու համար Փրկության համաշխարհային պատմությանը՝ անդրադարձան Փրկության համաշխարհային կենտրոնի «սրբազան մոզելին», որպիսին համարվում էր Երուսաղեմը չորրորդ դարի ավարտին և հինգերորդ դարի սկզբին:

### Nazenie Gharibian

#### Les sources hierosolymitaines dans le recit de la conversion de L'Armenie

La création de l'alphabet national en 405 était une démarche décisive dans le processus de la christianisation de l'Arménie. Conçu spécialement pour la traduction de la Bible, puis des livres liturgiques et des exégèses patristiques, cet alphabet permet bientôt de développer une riche littérature propre, dans laquelle l'historiographie occupe une place prédominante. L'importance que les Arméniens accordent à ce genre est liée à leur conception théologique de la Bible interprétée comme récit historique universel sur l'Économie du salut, dans lequel leur propre his-

<sup>52</sup> Ըստ Բրիտանական վախճանաբանության (Մթ. ԻԳ 14), Երկնի արհայությունն իջնելու է Երկիր, երբ Ավետարանը ֆարոզվի աշխարհի բոլոր ծագերում: Ըստ հելլենիստական եւ աստվածաշնչյան աշխարհընկալման՝ Կովկասը դիտարկվում էր որպես աշխարհի հյուսիս-արեւելյան ծայր: 5-րդ դարում այս ընկալումը փոխանցվեց Կովկասի երեք Բրիտանյա պետությունների ժողովուրդներին, որոնք ինքնաբերական էին իրենց որպես Աստուծոյ ծայրագոյն շնորհի կատարման գործակիցներ, տե՛ս **J-P. Mahé**, «A la conquête du centre»:

<sup>53</sup> **Կորին**, Վարք Մաշտոցի, գլ. 11 եւ 12:

toire s'intègre, dès la conversion au christianisme, comme prolongation légitime de l'histoire Providentielle. Il n'est donc pas surprenant, que la première œuvre littéraire proprement arménienne soit du genre historiographique, et que cette œuvre raconte la conversion de l'Arménie. Or en examinant de plus près tous les textes du *récit de la Conversion* ou du «dossier d'Agat'angelos», nous percevons, parmi les modèles littéraires choisis, la constante référence à la Jérusalem chrétienne de la fin du IV<sup>e</sup> siècle dans son aspect aussi bien symbolique que matériel. Cette tendance se fait exprimer, dans la source arménienne, par les œuvres littéraires hiérosolymitaines de cette époque les plus répandues : *Les Catéchèses baptismales* de Cyrille de Jérusalem et sa *Lettre à Constance II*, la *Légende de la Vraie Croix* dans sa version de Judas Cyriaque. Toutes ces trois étaient connues en Arménie dès le V<sup>e</sup> s.

## ՎԱՐԳԻ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

### ՈՒՇ ՄԻՋՆԱԳԱՐԻ ՄԻ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՉՐՈՒՅՑ

Մասնագետների լայն շրջանին մինչև օրս անձանոթ, ուստի և քննական հայացքից ու գիտական շրջանառությունից դուրս մնացած 18-րդ դարի ոչ անհայտ հեղինակ՝ տաղերգու Հովհաննես Բերիացու «Վէպք Կարթագինեայ» երկի գոյություն մասին հայտնում են միայն մատենագիտական ցանկերն ու Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրացուցակները՝ նշելով սոսկ հեղինակի անունը և խորագիրը: Նկատենք, որ հայ միջնադարյան արձակի, զրույց-պատմությունների, և առհասարակ ուշ միջնադարյան գրականության (արձակ կամ չափածո) պատմությամբ զբաղված բանասերներից և ոչ մեկը չի հիշատակում խնդրո առարկա երկը, թեպետ որոշ հեղինակներ իրենց ուսումնասիրություններում նշում են Հովհաննես Բերիացու անունը:

Դեռևս 2006 թ. մենք ծանոթացել էինք Մաշտոցի անվան Մատենադարանի (այսուհետ՝ Մատենադարան) թիվ 2768 (1818 թ.) «ժողովածու»ում պահպանված Հովհաննես Բերիացու մեզ հետաքրքրող երկին: Այդ ձեռագրից քաղված բանասիրական որոշ տեղեկություններ հրապարակել ենք մեր աշխատանքներում, հուսալով հետագայում անդրադառնալ բնագրի ուսումնասիրությանն ու հրատարակությանը:

Հետագա որոնումները ի հայտ բերեցին Մատենադարանի ևս երեք՝ Վեպը պարունակող ձեռագիր՝ թիվ 3384 (18-րդ դ.), 8420 (1814, 1822 թթ.) և 10589 (1817 թ.):

Վեպի մեզ հասած բոլոր օրինակներն էլ սյուժետային ու կառուցվածքային հատկանիշներով գրեթե նույնական են, ինչը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ գոյություն է ունեցել մի ընդհանուր նախօրինակ, որից էլ օգտվել են հետագայի գրիչները: Միմիայն այն հանգամանքը, որ 18-րդ դարում Հալեպում գրված այս երկը, ձեռքից ձեռք անցնելով, տեղ է գտել 19-րդ դարասկզբին ստեղծված մի շարք ժողովածուներում, վկայում է նրա հանդեպ դրսևորված հետաքրքրության և լայն տարածման մասին:

Այժմ անդրադառնանք Վեպի կառուցվածքին և ժանրային առանձնահատկություններին: Երկը իր մեջ ընդգրկում է հայ միջնադարյան արձակի ամենատարբեր՝ զրույցի, մանրավեպի, իրապատում հեքիաթի և այլ ժանրային առանձնահատկություններ, սակայն բովանդակային և կառուցվածքային հատկանիշներով ավելի մոտենում է զրույցի, մասնավորապես՝ խրատական զրույցի ժանրին: Թեպետ մի դեպքում հեղինակային պատկանելությունը, մյուս դեպքում՝ «Վէպք» խորագիրը, կարող են տարակարծությունների տեղիք տալ,

սակայն կառուցվածքային և տիպաբանական սերտ աղերսները հայ միջնադարյան գրույց-պատմությունների հետ, ինչպես նաև բուն խորագիրը (վեպ՝ «հին գրույց, պատմական ավանդություն»), բավարար հիմք են տալիս Բերիացու այս երկը դասելու ուշ միջնադարյան գրույցների շարքին, որոնք շարունակում էին մնալ աշխարհիկ ընթերցանության կարևորագույն գործեր: Վեպի կառուցվածքը ներառում է գրույցի ժանրին բնորոշ բոլոր բաղկացուցիչ մասերը՝ բուն պատմվածք, խրատական եզրակացություն և չափածո հարասություն:

Այնուամենայնիվ խրատական գրույցից Վեպը տարբերվում է մի շարք առանձնահատկություններով: Այստեղ միջնադարյան գրույցներին հատուկ վիպական շերտին միահյուսված են հեղինակի խորհրդածություններն ու գնահատումները՝ խրատական ուղղակի շեշտով: Պետք է ավելացնել նաև հարուստ բովանդակությունը, հորինվածքի նպատակասլացությունը, սյուժետային գիծը, դեպքերի ու իրադարձությունների փոխկապակցվածությունը:

Ի դեպ, Վեպի մեզ հայտնի բոլոր օրինակներում էլ առկա է «նախաբանք» վերտառությամբ միևնույն առաջաբանը, որը բուն շարադրանքին ուղղակիորեն չի առնչվում և հետագա հավելում է: Դա գրչի ավելացրած ընծայականն է՝ հավանաբար ուղղված իր վարդապետ-ուսուցչին՝ «քաջ գիտնական Ստեփանոս սրբազան արքեպիսկոպոսին»: Ուշագրավ է, որ ընծայականի հեղինակ գրիչը շեշտել է մատուցվող երկի կարևորությունն՝ իբրև «գլխավոր՝ ազգեաց բանն կանխագիր»:

Բուն Վեպը կամ գրույցը սկսվում է պատմողական ժանրի՝ գրույցի ոճով. «Զրուցեն հին աուրք մատեանք, և հասու առնեն զմեզ երեկայցն պատմութիւնք, թէ ընդ աուրս ժամանակաց հոլովեալ ամաց...»: Այս սկզբնատողով հաստատվում է, որ Վեպի հիմնական կորիզը կազմող գրույց-պատմությունը հայ ընթերցողին ծանոթ է եղել շատ ավելի վաղ ժամանակներից: Որոշ հիմքեր ունենք կարծելու, թե Վեպի սյուժետային հենքում ընկած է հայ հին և միջնադարյան բանահյուսությունից եկող մի աշխարհիկ գրույց, որը մշակվելով ներհյուսվել է պատմմին: Չի բացառվում, որ դա արևմտաեվրոպական, կամ, ավելի հավանական է, արաբական գրականության մեջ ձևավորված և տարածում գտած մի գրույցի գրական վերամշակումը կամ վերապատումն է, որը հայ մատենագրություն է մուտք գործել բանավոր ճանապարհով կամ թարգմանության միջոցով: Զրույցի նախօրինակի հետագա որոնումները թերևս ի հայտ կբերեն նրանում առկա թարգմանական որոշ շերտեր կամ նրա հետ առնչվող այլ երկեր: Համենայն դեպս, և՛ պատմմի նյութը, և՛ այնտեղ շրջանառվող որոշ տեղանուններ ու պատվանուններ, հիմք են տալիս ենթադրելու, որ հեղինակը ծանոթ է եղել այդ նյութը պարունակող թարգմանված գրքերի և գեղարվեստական մշակման է ենթարկել դրանք, ուր իրար են միահյուսվել հին ու նոր վիպասանությունները:

Բուն պատումը, ինչպես հուշում է խորագիրը, աղերսվում է Կարթագեն քաղաքին և նրա անկման ու կործանման պատմությանը: Կարելի է ասել, որ գործ ունենք նյութի ստեղծագործական իրացման հետ, որի խորքում պահպանված են հին աշխարհի «մեծագոր» տերություններից մեկի՝ Կարթագենի կործանման իրական կամ երևակայական պատճառները: Պատմությունից հայտնի է, որ Հռոմը շարունակ պայքարի մեջ էր տնտեսական և ռազմական հզորությամբ իրեն մրցակից Կարթագենի դեմ: Մասնավորապես Միջերկրական ծովում իր գերիշխանությունը հաստատելու և առևտրում մենաշնորհի հասնելու համար, հռոմեացիները մի շարք հարձակումներից հետո, ի վերջո (մ. թ. ա. 146 թ.) տիրացան քաղաքին, դաժան կոտորած սարքեցին ու հիմնովին ավերեցին այն. արդյունքում երբեմնի հզոր ու բարգավաճ Կարթագենն ընդմիշտ հեռացավ պատմության թատերաբեմից:

Պատմական այս եղելության հետքերն են, ահա, նշմարվում Վեպի խորքային շերտերում: Սակայն, հեղինակը, կարծես շրջանցելով պատմական իրական դեպքերն ու եղելությունները, ձգտել է ի հայտ բերել քաղաքը հիմնովին կործանման մղող այլագո պատճառներ: Այդ նպատակով նա ճոխ և փարթամ գունչերով գովերգում է իր ծաղկման ու հզորության գագաթնակետին հասած Կարթագեն պետության հաջողության ու բարօրության գրավականները՝ «համբարձաձիգ իշխանութիւնն, յառոյգ ճոխութիւնն ու հաստադրական բարեկարգութիւնը»: Սակայն բարգավաճ կյանքն ու հետզհետե աճող ցոփությունն ու շվայտությունը, չափազանց հարստությունն ու ազատությունը քայքայման եզրին էին հասցրել երկիրը: Բերիացի հեղինակը խորությամբ ըմբռնել է, որ հղփացած կյանքի մոլարն ու դրանց ուղեկցող խրախճանքներն ու գինարբուքները իրենց հետ բերում էին բարքերի անկում, բարոյական արժեքների վերացում, որն էլ երկիրը կարող էր իսպառ կործանման առաջնորդել: Եվ այսպես, հեղինակի իսկ բնորոշմամբ՝ «Տիրեալ երջանիկ այս քաղաքի՝ ապերջան ախտ շուայտութեան և արբեցութեան, ...և գլխովին գթաղաքն յայն ախտ վարակեալ...»: Ըստ Բերիացու՝ մարդիկ նախընտրում էին ավելի զվարճանալ, քան աշխատել ու արարել, և ավելի դատարկաբանությամբ, խելահեղ զվարճաբանություններով ու գինարբուքներով էին տարված, քան երկրի բարօրությամբ մտահոգված, ինչի հետևանքով քաղաքը «եղծեալ» կերպարանք էր ստացել: Այս դառնադետ ախտով էր վարակված երկիրը գլխովին՝ ամենաստորին խավերից մինչև երկրի գլուխ կանգնած թագավորն ու իշխանավորները, և հեղինակը ժողովրդական ասույթն հիշեցնելով եզրակացնում է՝ «ձուկն ի գլխոյն սկսանի նեխիլ», ու ավելացնում՝ «քանզի այս ախտ որոց տիրանէ գիտէ ի բարեաց զրկել, ի գոյից մերկել, ի կորուստ գրկել, ի չարիս հերկել...»: Այս «ախտացեալ ախտ»-ն էր տիրել քաղաքի վրա, երբ թշնամին հարձակվելով, անգամ դիմադրության չհանդիպեց «զգաստութենէ և զգոնութենէ» զուրկ

բնակիչների մոտ, այլ հեշտ ու համարձակ գրավեց և ավերեց քաղաքն ու «դիտապատս յերկիր ճապաղ սփռեալ նիրհել զքուն թանձրութեան մեռելոյ»:

Հարկ է նաև կանգ առնել մի կարևոր հանգամանքի վրա, որը էական տեղ է զբաղեցնում երկի խրատաբանական համակարգում: Նրանում արտացոլված են հեղինակի ըմբռնումներն ու աշխարհայացքը առհասարակ երկրի, պետության և պետականության վերաբերյալ: Ըստ Բերիացու՝ երկրի գլուխ կանգնած թագավորը, ինչպես և նախարարները, իրավապահներն ու դատավորները, պետք է լինեն արդարադատ, զորեղ և աշալուրջ, որպեսզի թույլ չտան ամեն տեսակ անիրավությունն ու անօրինությունն երկրի մեջ, վերահասու լինեն ներքին կարգ ու կանոնին, նաև հոգատար իրենց ժողովրդի հանդեպ: Միաժամանակ, հասարակության բոլոր խավերին հորդորում է նվիրվել իրենց երկրի բարօրությանը, աշխատանքով արարել, օրենք ու կարգ հարգել, և մանավանդ՝ արթուն և զգոն լինել իրենց երկրի պաշտպանության գործում: Հեղինակն իր այս տեսությունը ինչ-որ չափով մոտենում է իշխանություն և հասարակություն քաղաքագիտական հիմքերին և պետության կատարելատիպին, որն ինչպես հայտնի է, 18-րդ դարի կեսերից սկսած եվրոպայից տարածվող լուսավորական շարժման բաղկացուցիչներից էր:

Վեպն իր պատումային հենքով ու սյուժետային էական գծերով հիշեցնում է Վարդան Այգեկցու «Թագավորի տղան» («Գինի») առակը: Երկու երկերի պարզ համեմատությունը ի հայտ է բերում իմաստային նմանություններ և ընդհանրություններ, թեև դրանք ժանրային առումով խիստ տարբեր են: Հետևաբար կամ Բերիացու համար Վեպի ստեղծման նախագաղափար նախօրինակ է հանդիսացել Այգեկցու առակը, կամ էլ Վեպի և Վարդանյան առակի հիմքում ընկած է մի ընդհանուր սկզբնաղբյուր, բանահյուսական կամ թարգմանական երկ, որը գրական մշակման ենթարկվելով շարունակել է գոյատևել մինչև 17-18-րդ դարերը: Այդ նմանությունները առավել ցայտուն են պատումային հենքում և գինուն առնչվող խրատական շերտերում: Մյուս կողմից, քննարկվող երկը Վարդանյան առակից ակնհայտորեն տարբերվում է ոչ միայն ժանրային և ծավալային առումով, այլև լայն ընդգրկումով, հատկապես անհատականից ընդհանրականին անցումով: Եթե Այգեկցու Առակում թագավորի տղան է անզուսպ խրատիկաների ու գինարբության ենթական, ապա Վեպում՝ բովանդակ Վարթագենի ժողովուրդն է դառնում զեխ կյանքի ու գինեմոլության զոհը: Այս ներքին աղերսներն ու արտահայտությունները՝ «յիմարեցոյց գեղխութիւն»ը, «արբեցութիւն»ն ու «զգաստակորոյս գինեսիրութիւն»ը, ընդգծված առնչություններն ու ծագումնաբանական կապ են բացահայտում Վարդանյան առակի հետ: Այստեղ տեղին է հատվածներ մեջբերել Այգեկցու առակից, որոնք ակնհայտ նմանություններ ունեն Բերիացու հեղինակած Վեպի հետ:

«Մի թագավոր մի որդի ուներ և հրաման արեց նայիպներին, թե ամեն օր ձեզնից մեկը թող տանի իմ որդուն և պատվի...: Եվ մի օր մի նայիպ պատվելու

էր տարել թագավորի որդուն...: Թագավորի տղան խիստ գինով էր և հարբած դուրս եկավ, ընկավ աղբանոցը և մեռավ: Եվ թագավորը հրամայեց, թե իմ իշխանութւյան ներքո ինչքան այգի կա՝ փակեք և կարասները կոտրատեք: Եվ այդպէս արին: Եվ մի այրի կին մի որդի ուներ և այրի կինը պահեց լուր հնձանը և գինին և ամեն առավոտ և երեկո հացի վրա երկու թաս գինի էր տալիս որդուն: Եվ այրի կնոջ որդին մի գիշեր դուրս եկավ, սպանեց թագավորի առյուծին, և թագավորն առավոտյան հրամայեց, թե ով որ սպանել է իմ առյուծին, եթե գա և ինձ պատմի՝ նրան չեմ պատժի: Եվ եկան այրի կինը և նրա որդին: Թագավորը նրան հարցրեց, թե ինչպէս սպանեցիր առյուծին: Եվ նա ասաց. թե գիշերով դուրս եկա, հանդիպեցի առյուծին և սպանեցի: Եվ մայրն ասաց, թե նրան գինով է սնուցել և պատմեց, թե ինչպէս է գինով սնուցել: Եվ թագավորը հրաման արձակեց. թե այգի տնկեք և գինին այնպէս խմեք, որ առյուծ սպանեք և ոչ թե աղբանոցում մեռնեք»<sup>1</sup>:

Այն, որ Բերիացին հնարավորութիւն է ունեցել մշակելու և նորովի մեկնելու Վարդան Այգեկցուց քաղած առակը, պատահականութիւն չէ, ինչպէս որ պատահան չէ, որ Հալեպում, հավանաբար տեղի դպրատան մեջ կրթութիւն ստացած Հովհաննէս Բերիացին ոչ միայն ծանոթ է եղել Վարդան Այգեկցու առակներին, այլև իր ձեռքի տակ ունեցել է միջնադարյան բանահյուսութիւնից եկող այլ երկեր, որոնք մշակել ու հարստացրել է իմաստային նոր շերտերով:

Մեր կարծիքով կարելի է այս երկուսը նույն շարքի մեջ գետեղել՝ իբրև մշակութային միևնույն միջավայրի արտադրանք: Այստեղ մենք գործ ունենք գրական ավանդույթի շարունակականութեան հետ, երկու գործերն էլ ստեղծվել են նման միջավայրում, թեև ժամանակով իրարից հեռու, սակայն նույն հոգևոր դաշտում:

Ավելացնենք, որ Վեպի և Վարդանյան առակի միջև ընդհանրութիւնները չեն սահմանափակվում սոսկ իմաստային և գաղափարական հենքով, այլ նաև կառուցվածքային զուգահեռներ են ցուցաբերում: Երկու հեղինակներն էլ օգտագործել են միևնույն հնարքը՝ շարի ու բարու և դրանց հարացուցիչների հակադրման միջոցով հասնելու հղացքի իմաստային ներքին թելադիր շերտին: Այս հնարքը, որը լայնորեն կիրառվում էր միջնադարյան արձակ գրականութեան մեջ, առավելապէս խրատական առակի և զրույցի ժանրերում, միտված էր ավելի անմիջական և ազդու դարձնելու նյութը: Այս սկզբունքով են ստեղծված քննարկման ենթակա երկու երկերն էլ. երկուսում էլ կշեռքի նժարի վրա է դրվում գինին, մի դեպքում իբրև շարիքի, մյուս դեպքում իբրև մտքին ու հոգուն ուրախութիւն, զվարթութիւն և արիութիւն պատճառող բարիքի աղբյուր: Խրատական մեղմ շղարշով հանդերձ, զուգադրվում են գինու երկու

<sup>1</sup> Վարդան Այգեկցի, Աղուեսագիրք, Եր., «Սովետական գրող», 1981, էջ 24:



տարբեր հատկանիշները. այն շար է, եթե շարաշահում ես, և բարի է, եթե չափավորության ճանապարհն ես ընտրում: Այսպիսով մի դեպքում քննադատվում է վեպում պատկերված քաղաքի վատաբարո նկարագիրը, ցոփության, շվայտության, գինեմոլության բերած ավերքը, իսկ մյուս դեպքում՝ այրի կնոջ՝ ամեն օր չափավոր և սակավ գինի խմող որդու վարքագծի մեջ, դրվատում գինու պատճառած բարիքները, որտեղ գինով կորովացած ու առյուծնեերին հաղթած քաջասիրտ պատանին դառնում է քաջառողջ, զորավոր, առույգ և ապահով կյանքի խորհրդանիշը, որ այնքան համահունչ է Վեպում տեղ գտած չափաբանքի «Սակաւ ըմպողաց մայր է շատ օգտից» տողին:

Այս դեպքում հեղինակը հանդէս է գալիս իբրև զգոնության, չափավորության, ժուժկալության գաղափարախոս, այսինքն՝ չափավորի, որ չխորտակվես, որ նույնքան հարազատ է վարդանյան առակի վերջին տողերին. «գինին այնպէս խմէք, որ առիւծ սպանէք, և ոչ թէ աղբանոցում մեռնէք»:

Վեպում առանձին գլուխ է կազմում վերջաբանը, որ երևան է հանում ամբողջ պատումի համառոտ ամփոփումը. «Բայց դու եկ տե՛ս ինձ, թէ զի՞նչ ի միում և զի՞նչ ի միւսում գործեաց գինին...»: Այս բաժնի մեջ հրաշալիորեն դրսևորվում են հեղինակի ստեղծագործական հմտությունն ու անձնական փորձառությունը, որ թույլ է տալիս գրույցի խորհուրդը ընկալել իր ամբողջության մեջ:

Վեպի մեջ, ինչպես նշեցինք, առանձնանում է «Բանք չափաբանք» խորագիրը կրող բանաստեղծությունը, որը բնագրի բովանդակության թելադրանքով հորինված բացատրող և մեկնող չափածո խոսք է: Պարզ ժողովրդական ոճով գրված «չափաբանք»-ն աչքի է ընկնում բանաստեղծական հղացքի ինքնուրույնության աստիճանով և ընդհանրացման չափով, և արձակ բնագրից անջատ՝ կարող է ընկալվել իբրև ինքնուրույն բանաստեղծական կտոր: Եվ իրոք՝ չափաբանքը նաև տպագրվել է իբրև ինքնուրույն գործ, մասնավորապես՝ Հնդկաստանի Կալկաթա քաղաքում լույս տեսած «Ազգասէր»-ի 1846 թ. էջերում հրատարակվել են ոտանավորի առաջին երկու տները՝ հարազատորեն պատճենված ձեռագիր օրինակից:

Հովհաննէս Բերիացու այս գողտրիկ բանաստեղծությունը չի վրիպել նաև բանասեր, խմբագիր և հրատարակիչ Թեոդիկի սուր հայացքից, որն իր «Որթն ու իր բերքը» ընդարձակ ուսումնասիրության մեջ<sup>2</sup> հրատարակել է «Գինին խրախատու մտաց և սրտից» սկզբնատողով քերթվածը: Սա նաև հաստատում է, որ Հովհաննէս Բերիացին որպես տաղասաց բավական համբավ էր վայելում, և նրա տաղերը ընդօրինակվում էին տարբեր ժողովածուներում:

Ջրույցի լեզուն աչքի է ընկնում գրաբարի ճոխ և շուայլ, որոշ առումով խրթնախոս ոճով: Ամենից ավելի հագեցած է եզրաբանական շերտը, ուր

<sup>2</sup> Տե՛ս Թեոդիկ, «Ամենուն Տարեցույցը», 1926, էջ 158:

լայնորեն կիրառված են երբեմն անհանգիստ, երբեմն համանիշ ու նույնանիշ եզրաբառեր, իրենց հարուստ հնչերանգներով, բարդություններով ու նորաբանություններով: Քննությունը ցույց է տալիս, որ երկն իր վրա կրում է միջնադարյան լեզվամտածողության որոշակի ազդեցություններ, մասնավորաբար՝ «Գիրք պիտոյից»ի և Գրիգոր Մագիստրոսի լեզվից: Ավելին, կան փաստեր, որոնք գալիս են հաստատելու, որ Վեպն ստեղծող հեղինակը մեծապես օգտվել է Մագիստրոսյան լեզվաոճական համակարգից: Հատկապես հոմանիշ և բաղաձայնույթով (ալիտերացիայով) կապված բառերի կուտակումները հիշեցնում են վերջինիս ոճը: Ահա բնագրային մի քանի նմուշ. «գտանեցեալ գինին գովելի գովելեացն գործակ գարշելի», «կարօղ կալուղք կենաց կեղեքելոց ի կոկորդա», կամ «պարտիլ պարպատիլ և պարտաւիլ»: Կան նաև նմանատիպ արտահայտությունների, բառեզրերի օգտագործման բացահայտ նմանություններ: Մեջբերենք մի օրինակ: Հովհաննես Բերիացու գործում կարդում ենք. «տեսեալ զանտիականն զխակութիւն, և զնկնահասակ դրակին զգծծութիւն» (Թերթ 109բ): Նույն արտահայտությունն է օգտագործված Գրիգոր Մագիստրոսի «Առ Անանիա Հայրն Տիրուայ» նամակում. «մինչդեռ տակաւին յանտիական խակութեանն»<sup>3</sup>: Իսկ ահա «Գիրք պիտոյից»-ի մեջ կարդում ենք. «սեխենի և մորենի, որ մարմնով նկնահասակ և գձուձ են»<sup>4</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ նույնություններն ակնհայտ են, բայց դա արդեն այլ ուսումնասիրության նյութ է:

Այժմ անդրադառնանք Վեպի՝ մեզ համար ամենակարևոր՝ հեղինակի ինքնությունն ինդրին: Ո՞վ է «Վեպ»-ի հեղինակը, և ո՞ր ժամանակաշրջանի ու ի՞նչ միջավայրի հետ է կապվում նրա գրական արտադրանքը: Մենք համարյա ոչինչ չգիտենք նրա կյանքի մասին, ո՞վ էր նա, կիլիկեցի՞ էր, թէ՞ հայաշխարհի մի այլ անկյունից Հալեպ գաղթած մի ընտանիքի շառավիղը. այս հարցերը պատասխան չունեն, ինչպես որ հստակ պատասխաններ չունենք իր ապրած տարիների, ստացած կրթության, և այլ հարցերի շուրջ: Այդ իսկ պատճառով, եթե ձեռագրերում տեղ գտած Բերիացու երկերի ժամանակը (որոնք բոլորն էլ հետագայի ընդօրինակություններ են) համարենք 1800-ականների սկիզբը, ապա Հովհաննէսը ապրած պիտի լինի ոչ ուշ քան 18-րդ դարի կեսերին: Այս ենթադրության օգտին է խոսում, օրինակ, Հալեպում ավելի վաղ ընդօրինակված ժողովածուների մեջ Հովհաննես Բերիացու գործերի իսպառ բացակայությունը: Միակ վկայությունը նրա մասին իր գործերն են՝ ցրված Մաշտոցյան Մատենադարանի, Վիեննայի Մխիթարյան վանքի, Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի մատենադարաններում և Փարիզի Ազգ. գրադարանում պահվող ձեռագրերում:

<sup>3</sup> Տե՛ս «Մատենգիրք հայոց», ԺԱ դար, հտ. ԺԶ, Գրիգոր Մագիստրոս, աշխատ. Գ. Մուրադյանի, էջ 301:

<sup>4</sup> Տե՛ս «Գիրք պիտոյից», աշխատ. Գ. Մուրադյանի, եր., 1993, էջ 146.23:

հազիվ մեկ տասնյակի հասնող տաղեր, թղթեր, ինչպես նաև այստեղ ներկայացվող գրույցը: Իր մասին առաջիմ միակ հիշատակության հանդիպում ենք մեր ուսումնասիրության առարկա՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի թիվ 2768 գրչագրում. «Յօրինեալ Յօհաննու սարկաւագի Բերիացոյ, առն Աստուած-իմաստի և քաղցրաբանի...»: Այս բնորոշումները գալիս են հաստատելու, որ Հովհաննես Բերիացին հայտնի է եղել իր ժամանակին իբրև հմուտ քարոզիչ ու աստվածաբան: Ձեռագրերից մեկում Բերիացին ինքն իրեն սարկավագ է կոչում. «Յովհաննէս սարկաւագ Բերիացի»: Կարելի է ենթադրել, որ Հովհաննեսը հոգևոր կոչման է նվիրվել հասուն տարիքում: Ամեն դեպքում Հովհաննես Բերիացուց մեզ հասած երկերը իրենց վրա կրում են հասուն, խորագետ, ու ամենից կարևորը՝ գրական-ստեղծագործական ձիրք ունեցող անձի դրոշմը:

Անհրաժեշտաբար նկատենք, որ միջնադարյան Հալեպը (հին անվամբ Բերիա, այստեղից էլ հեղինակի Բերիացի անվանումը) վայր էր գրի ու գրչության, գիտության ու դպրության, որի արմատները սերում էին Հայկական Կրիկիայից: Կրիկիայի հայկական թագավորության անկումից հետո Հալեպը դարձավ այն բացառիկ կենտրոններից, ուր վերապրեց ու իր վերամարմնավորումը գտավ Կրիկյան մշակույթն ու արվեստը: Հովհաննէս Բերիացու ժամանակ, ինչպես և նախկինում, Հալեպում կային պայմաններ և համապատասխան միջավայր, գրականության զարգացման համար:

Ամփոփենք. Հովհաննէս Բերիացու մինչև այժմ միայն մատենագիտական ցանկերից ծանոթ «Վեպք Կարթագինեայ» երկն առաջին անգամ է դրվում գիտական շրջանառության մեջ: Չնայած իր փոքր ծավալին այն ունի գեղարվեստական ընդգծված արժանիքներ: Աչքի է ընկնում հետաքրքրական բովանդակությամբ, շարադրանքի խիտ և ընդգրկուն հատկանիշներով: Այս գործը ուսումնասիրողին հնարավորություն կընձեռի ծանոթանալու ժամանակի գրական ճաշակին, նախասիրություններին, բարոյական ըմբռնումներին, հոգեբանությանը, ինչպես և հետևելու ժամանակի գեղարվեստական արձակի զարգացման ընթացքին: Իբրև այդպիսին այն կարող է դասվել ուշ միջնադարի նշանակալի երկերի շարքին:

Բնագիրը պատրաստելիս ուսումնասիրել ենք Մատենադարանի՝ Վեպք պարունակող բոլոր չորս գրչագրերը: Հրատարակության համար համադրել ենք երկու ձեռագիր՝ A - թիվ 8420 (թերթ 105ա-112ա) և խմբագրական որոշ տարբերություններ ներկայացնող՝ B - թիվ 2768 (թերթ 3ա-10բ): Մյուս օրինակները (թիվ 3384 և 10589) գրեթե նույնական են A-ի հետ:

**ՎԷՊ ԿԱՐԹԱԳԻՆԵԱՅ<sup>5</sup>**

**Նախաբան**

Գիտեմ սիրելի է քեզ՝ քա՛ջդ գիտնական՝ կանգնումն կարդացեալ, հագներգութեանցն հանդէս, վասն որոյ եւ գրոյցս ինչ կարգեալ զկնի կարեւոր համարիմ քեզ՝ և որոց ընդ քեզ՝ առնել վերծանելեացն զբօսանս: Քանզի ո՛չ ակն ի տեսանել, և ոչ ունկն ի լսել ունել զյագուրդ՝ ազգեաց բանն կանխագիր: Եւ թէպէտ անոճ եւ տգեղ տեսակս ունել տեսանիցին բանիցս յերկրք, բայց առ այն ի գուրթ գորովոյ զիջանել ժտեմ, յիշեալ՝ թէ այն ինչ յատուկ է դեռավարժից՝ բազմասխալն լինել:

Ուրեմն կարեկցաբար եւ ողջամիտ սիրով ընկալ զայս, իբր զբռնալիր ափալիցն և եթ ջուր, նուիրեալ սիրտն՝<sup>6</sup> այն արքայի՛<sup>7</sup>:

**Վէպք<sup>8</sup>**

Զրուցեն հին աւուրք մատեանք<sup>9</sup> և հասու առնեն զմեզ երեկայցն պատմութիւնք, թէ ընդ աւուրս ժամանակաց հոլովեալ ամաց, քաղաքն Կարթագինէ՛ որոյ արդ և ո՛չ աւերակաց<sup>10</sup> հետք հետազօտողաց երևին, յօրժամ էր ի մեծագոր տէրութեան, յամբարձածիզ<sup>11</sup> իշխանութեան, յառոյզ ճոխութեան և ի հաստադրական բարեկարգութեան: Տիրեալ երջանիկ այս քաղաքի՛ ապերջան ախտ շուստութեան և արբեցութեան, յաւագաց հաւեալ և յանաւագս պսակեալ, վատթար իմն վթարմամբ զնոսա վրիպեաց, և գլխովին զքաղաքն յայն ախտ վարակեալ՝ յոգի դատեաց շարս զօրութեան զեղխութեանն զեղծագործ:

Եւ այս այնքան ամենաճեցուն առաւելութեամբ գերապատկեալ որպէս զի<sup>12</sup> ի բանականութեանն սահմանէ ամենեցուն եղծանել զեղծանել և տարօրինակ տարագու տարագրել ի զզգաստութեանն զգօնութենէ. համբուրեալք զպայման պարսաւոյ անպարկեշտ պարու պաճարեղենաց: Քանզի ա՛նդ էր տեսանել զթագաւորին պատիւ՝ զիրաւունս ո՛չ սիրեալ, զնախարարս՝ յիշխանու-

<sup>5</sup> B հորագրից հետո պահպանվել է երկի՝ հավանաբար հնագույն օրինակներից եկող վերտառությունը. «Յօրինեալ Յօհաննու սարկաւագի Բերիացոյ, առն Աստուածիմաստի և Բաղրաբանի, որ ծաղկեցաւ ի յուր և տասներորդ դարու»: Հաջորդում են՝ «Իսկ այժմ օրինակեալ եղև՝ յեղծեալ ձեռագրէ, աշխատասիրութեամբ ուրումն հեհացելոյ՝ յիմաստիցն հաշակէ: Ի սբ. էջմիածին» տողերը:

<sup>6</sup> B առատասիրտն

<sup>7</sup> B «Ի 1818 Սեպտեմբեր 26: Գծեալ եղև Վէպս Կարթագինեայ. Ի վայելումն Ստեփաննոս Շնորհապսակ Սրբազան Արքեպիսկոպոսին Ենօֆեան Տփլիսեցոյ, որ ի Մայրագահն սբ. էջմիածին»:

<sup>8</sup> A չիք, լրացումն ըստ B-ի

<sup>9</sup> B հինատուրց մատեանս *փիս* հին աուրֆ մատեան

<sup>10</sup> աւերակացն

<sup>11</sup> Երկու ձեռագրում էլ սխալ է. պետք է լինի՝ համբարձածիզ

<sup>12</sup> B մինչ զի *փիս* որպէս զի

թեան հոգս ո՛չ հոլովեալ, զվերակացուս ի յապահովութեան քաղաքին ո՛չ յա-  
ծեալ և զիրաւարարս ի դատ ընտրողութեան ի դատողականն<sup>13</sup> ավոռ ո՛չ հան-  
դիսացեալ:

Եւ առ<sup>14</sup> ի հաւաստել հասարակաց առածին՝ թէ ձուկն ի գլխոյն սկսանի  
նեխիլ: Զնոյն վիշտ վտանգք կարեզին կրից և երաստ ամբոխին յանձին ունէր  
ստանձնեալ<sup>15</sup>, զի որեարն ո՛չ զիւրեանց զարհեստից զհետ լինէին կրթեալ: Կա-  
նանին՝ ո՛չ զտնարարութեան զկնի հետամուտ եղեալ: Մանկունք՝ ո՛չ ի  
հրահանգ անտիական<sup>16</sup> խակութեան առ մանկածուս առաքեալ, որպէս և ոչ  
իսկ սոցա երբէք ընդ փորձ ազատական արհեստի միւսեալ: Եւ այսպէս տաբու-  
նիք արուեստականաց առ արկանեալ, կրպակք հանթից փակեալ, սենեակք  
վաճառաց աղխեալ, առ և գինք անհետացեալ և տարազք աղխամաղխից շա-  
րամեծ գերծեալ<sup>17</sup>: Յորոց շահուցն յուսոյ՝ ուշակորոյս և տեսրցն լեալ լքան՝ լու-  
ծան՝ ընդարմացան ժողովն համայն, զվերջինն արբեալք զթշուառութեան  
մահամատոցն զբաժակ: Քանզի այս ախտ որոց տիրանէ<sup>18</sup> գիտէ ի բարեաց  
զրկել, ի գոյից մերկել, ի կորուստ զրկել, ի շարիս հերկել, և զպատն բնա-  
կութեամբ անապատ ի բարեկարգութեանց կարգել:

Զսոյն ախտացեալ ի խոտան ախտէ յաղթեցեալս այս քաղաք, լինէին  
իրաւունքն մերժեալ, ծէսքն ջրեալ, բարեկարգութիւնքն խահրեալ, և շարակրու-  
թիւնք յամէնուստեքէ<sup>19</sup> պատեալ պաշարեալ, մինչև համակ թագաւորութիւնն  
զվեր ի վայր գրեթէ կրել զկործանումն: Քանզի անշուշտ բարձեալ բերէին յան-  
ձինս զտիպ պատկերի հեղեղահեղձն արանց<sup>20</sup>, և վայելէին զվայն յամովսած-  
նէն կարգացեալ, որոց ընդ առաւօտս յարուցեալ զարբելեաց<sup>21</sup> լինին զհետ ի  
նմին երեկոյացեալք: Դա և դոքա գինեկէզք մոլեալ մոլորեալ զանառակ արբե-  
ցութեան զկնի, և առ մի մի վայր խրախճանս<sup>22</sup> յօրինեալ, գիներբուս հարեալ<sup>23</sup>,  
ցանկ զանձինս ի շուայտութեան տիղմ թաթաւեալ ո՛չ դադարէին, որով  
համբուրէին զվիճակ արժանաւոր արդարև տարակուսանաց և մշտարտօսր կա-  
կանման: Քանզի յայն սահման դառնադառն վտանգի և ժանտաժուտ ժողխու-  
թեան եղեն ժաման, մինչ զի՝ թէ դէպ լինիցէր<sup>24</sup> մօտալուտ թշնամեաց յառնել ի

<sup>13</sup> B ի դատողութեան

<sup>14</sup> B եւ առ չիք

<sup>15</sup> Լրացումն ըստ B-ի (անընթեռնելի)

<sup>16</sup> B + ախոց

<sup>17</sup> B արհամարեալ փիւ շարամեծ գերծեալ

<sup>18</sup> B տիրանայ

<sup>19</sup> B յամէն ուստի կուտ

<sup>20</sup> B հեղեղահեղձիցն փիւ հեղեղահեղձն արանց

<sup>21</sup> B զարբելեացն

<sup>22</sup> B խրախճան

<sup>23</sup> B հատեալ

<sup>24</sup> B լինէր

վար կամ հենից հրահոսակաց<sup>25</sup> գերփութեամբ յերկիր նոցայ յարձակել, վաղու ևս հեշտին իմն և համարձակ ձերբաձիգ<sup>26</sup> յինքեանս գրաւեալ գերկիրն նոցայ և զաթոռ՝ անճետ և անյիշատակ զկեանս նոցայ ջնջեալ բառնային ի կենդանեացս երկրէ:

Եւ այսպէս գերեաց գինին, յիմարեցոյց զեղխութիւնն, թմբրեցոյց<sup>27</sup> արբեցութիւնն մեղկացուցիչ, և ի գրունս կորստեան պատատեցոյց գինէսիրութիւնն զգաստակորոյս և հանճարազրաւ:

Դէպ լինէր յաւուրսն յայնոսիկ գոմն յարքունի փառունակ իշխանաց՝ կարծեալ զգօն և յամենայնի խելամուտ, յուրեք առաքեալ մեծասար հանդերձանօք պիտեան գործոյ վասն<sup>28</sup>, և յուղորդութեան անդորր և ապահով պատահեալ վայրի՝ էջս առ նոյն հրամայէ առնել, յորում հետ մեծահաց զճաշն կազմելոյ յումպ արբելեաց գերախանն լուծանեն, ընդ բուսոյ բարուց բնութեան նոցին, մինչև յուշակորոյս և զգայազիրկ պարտիլ պարպատիլ և պարտաւիլ նոցայ ի բազում գիներբութենէ անտի, և դիտապաստ յերկիր ճապաղ սփռեալ նիրհել զքուն թանձրութեան մեռելոյ զօրէն:

Յայն պահ պատահեալ անգեղ օղաթուիչ սլացմամբ, և համարելով զնոսա անկեալս ի պատերազմի, ճախր առեալ ուղղակի խոնարհեալ յարձակի ի վար և գերկուս սալարին զակունս յակնակապճէ անտի բրեալ բոլորեալ յուտեստ իւր յարդարէր, և անդրէն խոյացեալ, ուստի էջն դարձ առնէր ի հանդէս հատուցման, արդարև արդար հանդիպեալ, զի զաչացուն յոգի անարժան դատեաց տեսակն գոլ ի մարմնի:

Այլ չու առ շուականին՝ յանակնունելի վտանգէս՝ ոչ ինչ զգացեալ, օգուտ ժամուց զկնի ի գինուց թմրութենէ լրջացեալ, աւաղականն ձայնարկութեամբ զանձինն տոյժ կոծէր, և վայրս վհատականս ժառանգեալ տարաբաղդութեանն կարգացեալ, ուստի շոգան ի նոյն դարձ առնէր, անգործ թողեալ զկարևորն գործ:

Իբրև յայն ողորմագին սահման թշուառութեան ի տես թագաւորն<sup>29</sup> զիջեալ զիրն մտերիմ և զթագաւորութեանն խոհերիմ, միանգամայն և յարքայանիստ քաղաքին շարաշուք տգեղ անկարգութեան անդր հայեցեալ, յայն որ ի վերջինն էր վարեալ վարանումն, ուշ ի կուրծս անկեալ, յանդաճումն վարեալ, յարտասուս հարեալ, ի սիրտ և ի հոգի կարեվէր խոցեալ, ելս խորհէր իրացն գործել, և առ վշտին վարանեալ ժամ դնէր, կէտ սահմանէր, պահ պայմանէր, խմբել ազա-

<sup>25</sup> B հրոսակաց

<sup>26</sup> B ձերբակալ

<sup>27</sup> B քմբրեցոյց

<sup>28</sup> B պիտեան գործոյ վասն մեծասար հանդերձանօք *ի*ս մեծասար հանդերձանօք պիտեան գործոյ վասն

<sup>29</sup> B ի տես թագաւորն յայն ողորմագին սահման թշուառութեան *ի*ս յայն ողորմագին սահման թշուառութեան ի տես թագաւորն

տերամն երաստից ի կոչ արքունի, այն ինչ անճաշակ լեալք<sup>30</sup> զայն օր յարբեկեաց<sup>31</sup> համոյ:

Նոքա այն ինչ ըստ տէրունի հրամանին ի ժամակալ յօրադէտ պայմանն փութային<sup>32</sup>, անդէն բանել սկսաւ արքայն և զծածուկս խորհրդոցն խորհրդապետացն հոլոնելոց հոլանել:

Արժան է մեզ ասէ, ո՞վ արքայութեանս կարեաց խոհեմ խորհրդածուք զխորհուրդ<sup>33</sup> մէջ առնուլ, որով մարթասցուք զդաւաբեր զանհնարին վտանգ աղէտիս յանձնէ ի բաց պարուրել, և ի թիւր թեակոխութենէ զմեզ ուղղել: Զի թագաւորութեանս այս մեր վեր՝ արժանաւոր խորհրդովք ներհուն վերասպիցդ վաղվաղ մինչ չև է զանձամբ կոռեալ եթէ ո՛չ բուժիցի զայրանայ, փաղաղէ, և զթագաւորութեանս մարմին համաճարակ ախտալից ի կորուստ գրաւէ: Յոր պահ՝ վերաց խարանք անգործ պատահեսցին և սպեղանեաց դիրք ի շպէտս վատնեսցին: Հապա՝ մինչ ժամ կայ ձեռս ի գործ արկցուք և յանձանց շինութեան անձանձիր ճեպով ճեպեսցուք: Մի՛ և մի՛ առօրեայ հեշտութեան և ախորժակի մերոյ փոքու վասն ծաղածանակ<sup>34</sup> ի յաւիտենից կեանս լիցուք, և զյոգնագրոհ խուժանին զօգուտ ի վերջ նահանջեսցուք, որով ո՛չ ինչ շահեցան՝ որք այնպէսն գնացին:

Իբրև զայս օրինակ զբանսն մերկանայր թագաւորն, ապա՝ ունկնդրացն բոլրք և յակճիռս կացելոցն կաճառք խելամուտ խօսիւքն ամոքեալք, իբրև ընդ մի բարբառ աղաղակել սկսան. կեցցէ՛ արքայ, ասեն, սրտի մտօք հաճ և հաւանեմք հոյակապ հրամանիդ, թէև ընդդէմ դիւրութեան մերոյ<sup>35</sup> ոգորեցի, միայն թէ մարթեցէ զմեզ յայս մօտակալուտ մահահրաւէր կործանմանէ ի կեանս կանգնել: Ապա՝ ի հասարակաց հաւանութենէն դատեալ ընտրեցաւ<sup>36</sup>, զի ի բազն արկցի պարուրեալ հրամանաւ ումպն գինուոյ, յամենայն տէրութեան Կարթագինեայ ի կորուստ մատնելով միանգամայն զայնու ժամանակաւ գտանեցեալ գինին գովելի՞ գովելեացն գործակ գարշելի: Վասն որոյ արքունի մեծագոր սաստիւքն հրաման հան<sup>37</sup> եղև թագաւորն ընդ ամենայն տեղիս տէրութեան իւրում, զի ի հպիլ այսմիկ հրամանիս ի մեծի և ի փոքու լսելիս ի կորուստ դատեսցեն զգինի գտանեցեալ առ մի մի այր<sup>38</sup>:

<sup>30</sup> B լեալ

<sup>31</sup> B յարբեաց

<sup>32</sup> B փութացան

<sup>33</sup> B զխորհուրդս

<sup>34</sup> B ծաւաճանակ

<sup>35</sup> B մերում

<sup>36</sup> B ընտրեալ դատեցաւ հաւանութեանն *փի* հաւանութեանն դատեալ ընտրեցաւ

<sup>37</sup> B հրամանական *փի* հրաման հան

<sup>38</sup> B գտանեցեալ գինիքն առ մի մի այր դատեսցեն *փի* դատեսցեն զգինի գտանեցեալ առ մի մի այր

Եւ յետ պայմանեալ աւուրն լրման, առ որում և գտանիցի նոյն նիւթ ընդ գնդալոյ ի կորնչելն՝ ինչքն յարքունիս և ինքն ի ծովու ալիս<sup>39</sup> :

Եւ այս բազ արգելանաց այնքան յոխորտ և հատու, մինչ զի թէև թագա-  
գարմի կամ արքայ<sup>40</sup> որդւոյ իսկ անցանել զանցանել իցէր ընդ այս հրամանն,  
նոյն բաժին շարաշար կտտանաց հանդերձեալ պահեար որ ինչ յետին ստան-  
կին<sup>41</sup> : Չայս օրինակ և քարոզն ի հրապարակս քաղաքին Կարթագինեայ կար-  
դայր, և զօրեղ զօրականք պատկառատեսակ պալատին յայս հատու հրամանէ  
իբրև զնեսս միսեալ կաղնւոյ կայծակամբք յեղակարծ յիւրաքանչիւր տունս  
յարձակեալք, զամանսն բեկեալ՝ զամանեալսն հեղուին: Յորմէ շէկորակ շուրցն  
հեղեղք երևէին տիրել, և կոտորոցն բեկորիւքն մարթ երևեալաւ<sup>42</sup> կառուցա-  
նել:

Դէպ լինէր կնոջ միոյ այրւոյ՝ ունողի զմանուկ մի երկեմեան ծմակացեալ  
ծերութեան լուսածագ, ունել զերկու կարասս գինւոյ, յորոց մինն անխայեալ,  
իշուցանէ զայն ի ստորին նկուղ գետնափորի անդ, և ընդ երկրաւ գետեղեալ  
հետախաղաղ զշաւիղն ծածկէր, յապայն ժամանակի առ սակաւ սակաւ ի  
սնունդ զարգացման մանկանն տղայի:

Իբրև եկին մտին ի տուն անդր դահիճքն հրամանակատարք, տեսեալ զմի  
կարասն հարեալ բեկին, իսկ զմիւսմէն տգէտացեալք արձակեցան ի բաց:

Եւ այսպէս յամենուրէք նովին հանգամանօք կատարեալ զհրամանն ահեղ  
իմն բանի՝ ի սակս աւուրս զբանն բոլորեցին, և զգործն ի գլուխ անվեհեր  
մատուցին:

Եւ առ ի հաստարմատ հիմնել զայս պարոյր հրամանի, առ երեկոյ՝ իբրև  
արևն ի մուտս մօտէր՝ զերկուս ահեղ առիւծունս ի գառագղէ անդի ի քաղաքին  
փողոցս արձակէին: Յորոց երկիւղէ շէր մարթ ումեք գիշերայն ընդ դուռն տան  
իւրոյ ելանել, ոչ ի պէտս ինչ, և ոչ յերթեկս<sup>43</sup> բարեկամութեան, որով կասեցան  
օրէնք խրախճանաց, և լքան կազմութիւնք մեծահաց կոշունց, զի բարձեալ  
պատճառին, բարձաւ և պատճառելին:

Եւ այսպէս խոհեմ խորհրդով և գեղեցիկ մոլութեամբ յերկրէ անտի ախտն  
գինեճանութեան կարճնովին ջնջեալ, հիմնեցաւ հաստատեցաւ ընդ նորա  
զգաստութեանն զգօնութիւն, և որք անտի յառաջագային բարբբաստ բեղմ-  
նաւորութիւնք, արգասալիրք ետուն զպտուղս իւրեանց:

Յայնմ հետէ սկիզբն կալաւ<sup>44</sup> արքայութիւնն կորովանալ, իշխանութիւնն  
ճոխանալ, և ձգել ուր շէ՛ր կարդացեալ անուն Կարթագինեայց, վաճառք առա-

<sup>39</sup> B ի ծովու ալիս, և ինչքն յարբունիս *ի*ս յարբունիս և ինքն ի ծովու ալիս

<sup>40</sup> B *չիք*

<sup>41</sup> B ստան (երկու ձեռագրերում էլ սխալ է. պէտք է լինի՝ սատակ)

<sup>42</sup> B է բուրգն ինչ *ի*ս երևեալաւ

<sup>43</sup> Լրացումն ըստ B-ի (ամբնթեոնելի)

<sup>44</sup> B սկսաւ *ի*ս սկիզբն կալաւ



տանալ, արուեստ բազմանալ, առաքինութիւնն յօրանալ և անձն իւր այլ ի գործս ձեռաց իւրոց ուրախանալ:

Իսկ կնոջն այրւոյ զարգացուցեալ զմանուկն, միշտ մատուցակէր նմա ի գինւոյ անտի, մինչև ողջունել նմա ի պատանեկութեանն տես: Յաւուր միում անագանեալ և ի գործոյ ապաժամ եկեալ՝ մինչ մօտ էին զառիւծունսն արձակել, ոչ ժամանէ բերել յաղբերէ անտի ջուր, վասն որոյ զծարաւ ջրոյն զիջուցանել կամեցեալ, տակառաւ ի գինւոյն գովելոյ մատուցանէ նմա մայրն յըմպել: Իսկ զկնի ժամուց ինչ իբրեւ զհասարակաւ գիշերաւ արծարծեալ ի նմա տապ տոշորման ծարաւոյ, և ո՛չ բաւացեալ յաղթել զջրոյն պապակ, և զգովացմանն փափաք, զմահ յաշսն թիւրախէ և քաջասրտեալ գօտէպնդեալ բառնայ զսափորն պղնձի ի յուս և զգուռն բացեալ զտան յաղբիւրն դիմէ, և իբրև լցեալ զայն դառնայր անդրէն՝ վատ իմն պատահ թաղդի լինէր նմա դիպան գիշերապահ առիւծուն ունել զճանապարհին անցս, որ և ահեղ կոշմամբ, ահարկու գոշմամբ և սասանական մոնջմամբ դէմ ընդ դէմ եկեալ և յարձակեալ ի վերայ կամէր կենդանւոյն կլանել զնա: Իսկ համբակին տեսեալ զաղէտ վտանգի կանխեալ<sup>45</sup> օրհասի մահուն եկեալ հասեալ և անդէն մօտակալուտ զոտիւքն պատեալ, ի բաց զերկիւղ անտի եղեալ, արտանայր արտեղանայր: Քանզի և չէր որ զօրավիզն առ որ կարգայր օգնել, կամ ի թիկունս հասանել, վասն որոյ առ հարկի ձեռն ի գործ առնէր, ինքնին մղեր առաքինանալ ի հանդէս մարտակցութեան ընդ ամեհի այն առիւծուն հակազինեալ<sup>46</sup>:

Անդ էր տեսանել զայլ իմն հանդէս դանեան մանուկածնի, որ խրոխտ զօրութեամբ՝ յերկուս զկերչին ցելոյր ժանիս, նաև փոքր առ սա զնորուն իմանամք հանդէս:

Արդ՝ յետ օգուտ գօտէմարտութեան յետուստ կուսէ առիւծուն անցեալ և զերկուց ոտիցն կալեալ, յերկուս զանհեթեթն զայն մարմին բաժանէր և զնորինն գեշ ի փողոցի անդ ճապաղ սփռեալ ինքն անցեալ զնայր:

Իբրև այգն զցայգն մերկանայր, և այն ինչ ծայրակարմիր արեգակն ընդ երկիր ծաւալել կամէր, եկեալ առիւծապահքն ի պահ ունել զառիւծունսն, տեսին՝ զի մինն չէր ի միջի և այսր անդր ընթացեալք անկեալ ականեցին ի մի հրապարակացն զշաւիղն մեռելոտի: Ուստի զարհուրեալ և ընդ գործն սքանչանի ահիւ պակուցեալ, նոյն հետ այն ազդ առնեն քաջի արանցն զայսպիսահաս իրակեալ վտանգս, որ ընդ լսելն տապ տագնապոյ տարակուսանաց զնովաւ շաղապատեալ, և ի կարծիս կասկածանաց ընդ աւագանւոյն թաւալեալ հասանէ նոցա հետ ընդ հետ հասանել<sup>47</sup> յայն վայր, ի զննին տեսլեան<sup>48</sup> հրա-

<sup>45</sup> B զաղէտալի վտանգին կանխալ փիւ զաղէտ վտանգի կանխեալ

<sup>46</sup> B Քանզի և չէր ոք ... ընդ ամեհի այն առիւծուն հակազինեալ չիք

<sup>47</sup> B + խմբովին

<sup>48</sup> B ի տեսլեան զննին փիւ ի զննին տեսլեան

շագան տեսարանին, ուր զահէ գերկիւղէ հարեալ, և յերկար ժամս յապուշ կրթեցեալ, բանս ի բերան առեալ հիացականս ասել սկսան<sup>49</sup>։ Հօրիս վերայ ո՞վ զօրացեալ, և զանպարտելիս ո՞յր ձեռքէն պարտեալ, զահեղ թագաւորս ո՞վ ստրուկ կարգեալ, և զանարգ վախճան առ սովաւ ածեալ, որ զայս հրաշաւէտ յաղթութեան ուղղեալ դիացազգի զնա ի դէպէ կարդալ։

Ապա ճշտիւ խնդրել սկսան, ո՞վ ասեն բանեղէն առիւծ՝ անբան առիւծուս իցէ պատահեալ, եկեսցէ կացցէ ի մէջ, զի զնա մեծաշուք մեծապարգև պատկեսցուք, պանծ մեզ վարկուցեալ, զառ ի նմանէ յաղթութիւնն ուղղեալ։

Յայս ձայնէ վստահանաց խրախուսեալ հուժկու պատանիս այն<sup>50</sup> աննման, քաջի արանցն փոխարինին լինէր յանդիման։ Յիս ասէ տէր եպարքոս՝ այս վնաս, յայս նիշ գիշերի ծառայդ ծարաւեալ, և առ ի շօյնէ ջրոյ ի տան՝ յաղբիւրն շոքայ, յոր պահ պատահ պատուհասի լինէր ինձ ժաման, հեռ գայօղ առիւծուց միոյն ունել զանցս ճանապարհի իմոյ<sup>51</sup>։

Իբրև ստուգեցի զլինիլս կուր կորստական կոկորդից նորին, մենամարտեալ հատուցի զհատուցումն նորա նմին, և ևս շողշուպեալ<sup>52</sup> ի նորուն ժանեաց ողջունեցի զողջութիւն։

Իբրև այս բար զբանսն պատշաճէր, ակնապուշ ակնակառոյց որք յայն հանդէսի էին աչք ի նա հայէին, և տեսեալ զանտիականն զխակութիւն, և զնկնահասակ դրակին զգծծութիւն, ընչացս բանալ սկսան անաւատ թուեալ նոցայ և ճառատական ճառքն ճառեցեալ։ Վասն որոյ և զասացելոցն զփորձն առնուլ կամեցեալ բանս եպարքոսն մատուցանէ ի մէջ։

Եթէ չէ քո ասէ երբէք ընդ խաբս ինչ եկեալ և կամ զսուտս սիրեալ, այժմ իսկ յանդիման ցուցանի. է՛ աստ գիշատելոյ առիւծուդ յարակից զուգորդ ի մէջ բերցի, եթէ վիճակէս զնա միւսոյն վիճակեալ բաղդի՝ յաւատ խաղաղիմք, եթէ ի դերևս լիցի քեզ ելանել, դու ընդ նորա մահու գրաւեալ քերթիս ի կենցաղոյս։

Բարուք բարբառիք<sup>53</sup> ասէ համբակն՝ ո՞վ կարօղ կալուղք կենաց կեղեքելոց ի կոկորդս ձեր, բայց դուք ինձ նախ հրաման<sup>54</sup> երթալ զինու վառել և ապա յայս հանդէս մրցանակի շահատակել, որում պատասխանեալ եպարքոսին ասէ, է՛ ստակարկատ կեղծաբան զի թանգուզես, յառիւծն պատառեալ չէր ոչ որոյ վէրք, ոչ ատրճանակիւ հարանք, և ոչ այլ զինուց վիրաւորմանց ինչ տեղի, և զմէ՛ բաղայս բաղբաղես զինուորիլ զինու։

Ասէ մանուկն և չէ ինչ արդ պիտոյ զբազում բանիւք գալ, և ի ճշմարտութեան խօսելեաց վրիպեալ գտանիլ, ասացից զանսուտն տէր փոխարքայ,

<sup>49</sup> B սկսան ասել փիս ասել սկսան

<sup>50</sup> B այս

<sup>51</sup> B իմում

<sup>52</sup> B նողոպրեալ

<sup>53</sup> B բարբառիս

<sup>54</sup> B + նախ

զի եթէ ոչ նախ զարդու զինուք յօրինեցայց չէ ինձ մարթ ի ձեր<sup>55</sup> համարձակիլ հրաման:

Յայնժամ որպէս և կամերն յատենէ անտի ի տուն արձակեալ կացին, որք ընդ նմայն զօրականք առ դուրս, և ինքն մտեալ ի ներքս անդր, խնդրեաց խառնելեօք ի մօրէն ի գինուոյ անտի, զոր ըմպեալ և ելեալ արտաքս գնաց ընդ նոցայ և հասեալ յաշխարհաժողովն դուռնն խրախուսիւ խիզախէր:

Ածէք ինձ ասէր զգազանն կատաղութեամբ զինեալ և ես անձամբ անձին ընկճեալ նուաճեալ<sup>56</sup> պարտեցից զնա:

Իբրև շօշափմամբ հասին ի վերայ զի ո՛չ բարձեալ տանէր զիւր և ի զինուց<sup>57</sup> ինչ ի սքանչանս ըմբռնեցան, բայց ելից իրացն ուշ եղեալ ակն ունէին: Ապա ի հրամանէ թագաւորին ածաւ մատուցաւ ի մէջ անարգելն առիւծ արձակ ունելով յամէն ուստեքէ զկապանացն արգելս և յարձակեալ ի վերայ կամէր գազանային ժանեօքն լափելզ մաքրել զմանուկն: Տի նա և սա ընդ առաջինն այն նուագի, գօտէպինդ քաջասրտեալ, նաև զայս զմիւսոյն<sup>58</sup> լծորդ ըմբշամարտութեամբ յաղթեաց և կամէր սմա որպէս և նմա զնոյն մրրախառն բաժակ մահու տալ ըմպել, եթէ չիցէր<sup>59</sup> արգելեալ ի եպարքոսէն յայս ձայն թէ՛ թոյլ տուր առիւծդ արի՛ առիւծուդ անարի, զի աւանիկ զքոյ գեր օրինակ քաջութեանդ առաք զչափ, բայց դու ե՛կ անսա ասա ինձ՝ թէ ո՛ր և որո՞վ անվան և անվկանդ զօրութեամբ զօրացար ի զօրեղ առիւծուս վերայ:

Ասէ պատանին այդորիկ մեկնել առ յինէն յանհնարիցն, ահա՛, թէև յօշ յօշ զանդամոց իմոց յօդս հրամայիցես<sup>60</sup> առնել: Եպարքոսն երկիւղիկս արկեալ համբակին ասէ, իսկ եթէ ո՛չ ասասցես, ապրեալդ յերկուց մահուց երրորդիւս անզերծ վտանգեսցիս մահուամբ, և զառիւծուն հատուցեալդ շափ պատարուն եւ կատարումն ի քում գոգի գոգեա զեղուն:

Պատանին ասէ, և չէ ինչ այդ ապաքէն ցապաք արդ այսօր ի քոյ ձեռանէ զկենացս կատարած կայ ինձ համբուրել, թէ յայտնեցից և թէ թագուցից: Բայց լա՛ւ լիցի ինձ ապաքէն, ծածկելով զխորհրդապահի անուն ժառանգել, քան փեռեկտելով ինձէն ինձ ի վի՛հ անհամար կորստեան խեղդիւք շրթանցս խարդաւանել:

Իբրև սոյն աւուրս կորովի խօսիւքն լինէր պետն պատասխանեալ, երդնում ասէ յարևն արքայի, զի չիցէ ինչ քեզ վտանգ իսկ<sup>61</sup> կենաց, հոլանելդ զսքանչելի ուժգնութեանդ զխորհուրդ:

<sup>55</sup> B ի ձեր չիք

<sup>56</sup> B չիք

<sup>57</sup> B զիւր և չիք (սխալմամբ՝ ի զինուց զինուց)

<sup>58</sup> B սոյն

<sup>59</sup> B չիք

<sup>60</sup> B հրամայես

<sup>61</sup> B իսկ չիք

Յայս ձայնէ բարբառոյ զօրացեալ զօրեղ զօրութեամբ զածածին յուշ ածել սկսաւ զարգել հրամանին, որ նախքան զվեշտասան ամի և զմօրն գաղտնելն զկարասն գինւոյ, և նորին զնովաւ սնունդն և զառ ի նմանէ յաղթութիւն, և թէ այն իսկ էր իմս սպառագինութիւն, զոր ո՛չ յերևելիս ունել ումեք պիտոյք գոն, բայց եթէ ի ներքուստ անտուստ զնորայն բոցափայլ զօրութիւն ցոլացուցանել: Իբրև սոյն օրինակ բանք ի պատում պատանեկէն լինէին լսելի, ի հարուստ ժամս որք անդն էին՝ բազմականք և ոտնկայք կառեալ կապեալ և ի հիացումն կարգեալ, ո՛չ ունէին այլ ասել կամ<sup>62</sup> լսել ինչ եթէ ո՛չ զիրերաց զհետ հծծել յաղթանակ քաջալանջ մանկանս վասն որոյ և զնորուն զրուագ զրուատի համարձակաձայն համայնից հնչեալ, բայց զի մի՛ յանբաւ յորդութեամբ անդր զեղծի բանս համառօտ հատանել հաւանիմ<sup>63</sup>: Ուստի թողեալ զբազումս խորախոհ մտաց իմաստասիրել անցեալ կացից ես անընդհատ պարապմամբ առ պսակ կատարման առաջագիր գործոյս:

Արդ՝ ի գործոյս<sup>64</sup> կէտ կատարածի վերընծայեցին զյաղթութեանս գործակ յաշտիճան աւագ, գիւղից և գերդաստանաց կարգեալ զնա տէր և ի թիւս ազատաց զնա դասեալ:

Եւ այսպէս բարեմոյն քաջողջութեամբ և նսեհ բարօրութեամբ կատարեալ զկեանս ընկալաւ զվախճան բարի ի բարւոք ծերութեան, թողեալ ժառանգս և ընչաւէտ ժառանգութիւնս զկնի իւր ի յիշատակ յաւիտենական յապա ժամանակի արիական հոյակապ նահատակութեանն:

Ըստ որոյ օրինակի և մեզ շնորհեսցէ պարգևատուն ամենայնի գինեաւ արեան իւրոյ զարգանալ զօրանալ զինել և ի հանդէս ճակատու աներևան ոսոխին մերոյ և յաղթող գտանիլ, որ իբրև զառիւծ գոչէ ընդ պարագլխոյն առաքելոց վկայելոյ, շրջի և խնդրէ թէ զոր կլանիցէ:

Քանզի և մեզ մարդ առաջի կայ, բայց ոչ ընդ մարմնոյ և ընդ արեան, այլ ընդ խաւարային օդական այսոց փաղանգս, յորոց լիցի մեզ զերծանել շնորհօք ամենափրկչին Յիսուսի և զօրութեամբ արեան նորա խորտակել զզօրութիւն նոցա և զհնարս. Ամէն:

#### Վերջաբանք

Բայց դու եկ տե՛ս ինձ, թէ զի՞նչ ի միում և զի՞նչ ի միւսում գործեաց գինին, զի յառաջինն յայն նուագ յայնքան անարգ նուաստութիւն զիջոյց զըմպուս իւր, մինչև զլինիլ բաւական քաջագիր նօտարաց կարգել յանբաւ տարածութեան ընդարձակատարր քարտէնի<sup>65</sup> զնոցուն պարսաւս, թէև յերկարս տարժանէին: Իսկ յերկրորդումն յայս անգամ, յայնքան ծայրաւոր երջանկութիւն

<sup>62</sup> B և

<sup>63</sup> B համարիմ

<sup>64</sup> B ի գործոյս չիք

<sup>65</sup> Լրացումն ըստ B-ի (անընթեռնելի)

զգինեալն նովիմբ արար ժաման, մինչ գրեթէ յանարգ կայից ի բարձրագոյնն բարձրացոյց փառս հանդերձ կրկնանուագ փրկութեամբ ի մահուն դրանց:

Թողում որ ինչ յաւուրց անտի և այսր ի յուշոյ յիշատակաց, և յանվեհեր գրչացն կշռեալ, եպերանաց պարսաւ մոլելոցն ի նոյն, և բարեբան ներբող համեստացելոցն նովին:

Ընդ որում և ինձ է հաս արտավարան հէքացելոյս և վերջացելոյս արդարն<sup>66</sup> իմաստնոցն դամարձակէ և յիմաստիցն վիճակէ սակաւութ զսովաւ աշխատասիրել<sup>67</sup>:

Համառօտութիւն բանիս ճոխութեան

Նախքան զայս ճոխ ճառեցի զախտին շուայտութեան Կարթագինեայ տիրանել և զզառածանելն շարաշար զքաղաքն ողջոյն: Զաւաքումն հոյակապ իշխանի միոյ ի գործ ինչ պիտեան և յուղոջ զզեղիսիլ գինեաւ և զնիրհել: Զառ վայրն անգեղ պատահեալ զերկուս զաշան զխճեալ<sup>68</sup> զաշացուին յոգի, և նորին յանիմայս լեալ ի թափիլ գինուոյն զանդրէն դարձն մեծաւ կոծիւ: Թագաւորին ի վարանս յայսպիսահասն ըմբռնել վտանգից և զխորհրդականացն խորհրդով սաստիկս իմն բազարկումն գինուոյս արձակելով զառիւծս երկուս առ երեկոյ ի քաղաքին փողոցս, յարգելս երթևեկութեան, յորում ժամանակի և կնոջ մի այլուոյ երկեմեան ունողի մանկան ի դէպ զայ գաղտնել զկարաս մի գինուոյ, որով և զարգացուցեալ զմանուկն մինչև զպատանեկութեանն ողջունել նմա զտես, որ և յաւուրց միումն ապաժամ ի գործոյ եկեալ շժամանէ բերել յաղբերէ անտի ջուր, իսկ զծարաւն ի ժամին գինեաւ զիջուցեալ, ապա ի տապ պապակեալ և յաղբերակն շոգեալ ի սափորն լնուլ, ի դարձին առիւծ նմա պատահի, զոր մենամարտեալ<sup>69</sup> ընկճեալ ցելոյր զժանիսն: Ի լրջանալ այերաց խնդիր այնմ եղեալ ի կամաց կանգնի մանուկն յոտեան, և ի շաւատալի բանիցն լինիլ ի փորձառութեան միեալ հանդէս, զկենդանին ածին ի մէջ զառիւծ: Համբակին հրաման առեալ սպառազինիլ և երթեալ ի տուն հին գինեաւ զանխուլն գինեալ զառիւծուն ի մրցմանն գտանի յաղթական, իսկ ի զորպէսն հարցանել լռէ զստուգութիւնն<sup>70</sup> և յապահովն ի եպարքոսէն լինելն ճառէ ի զառմու<sup>71</sup> զամենայն: Յորմէ հասանէ նմա յաւագաց վերստնել դաս, և բարեկրութեանց տիրանել մեծաց:

<sup>66</sup> B չիք

<sup>67</sup> B իմաստասիրեալ աշխատասիրել փիւ աշխատասիրել

<sup>68</sup> B բրեալ զխնեալ փիւ զխնեալ

<sup>69</sup> B մեմամարտիկ

<sup>70</sup> B չիք

<sup>71</sup> B ի զառմու չիք

Ի նոյն կարգ բանք շափականք<sup>72</sup>  
 Գինին ըստատու՝ մտաց և սրտից,  
 սակաւ ըմպողաց՝ մայր է շատ օգտից,  
 Յաճախեւ ի նոյն գունակ շուայտից,  
 յոգի է՛ի մարմին գործէ փոնալից<sup>73</sup> :  
 Տէ՛ս դու զբազումս՝ որք յայս մոլեցան,  
 ի բարձր կայից՝ որպէս հոսեցան,  
 Բայց որք սակաւուն սորին շատացան,  
 մեծաց գովեստից՝ յար արժանացան:  
 Մի քաջ խորհրդով շատ գործք վճարին,  
 ոյր զի բաւական՝ աշխարհ վճարին,  
 Բայց շատն գինւոյ՝ տոյժ է հանճարին,  
 զբանեանն առնէ հանգէտ<sup>74</sup> պաճարին:  
 Ի սփոփ տխրանաց է առ պիտեան,  
 պիտանեաւ լինին բազումք անպիտան,  
 Վշտացն փարատ՝ ոմանց է սատան,  
 որք ի նոյն յարակ դանդաղեալ մնան:  
 Բռնասբօսեսցուք ի գինւոյն պատճառ,  
 զանձս վաղեմնիս՝ կարգել ի յայս ճառ,  
 Ուստի սա լիցի յարացոյց պայծառ,  
 և մեք գործեսցուք այս վէպի վճար:

### Varty Keshishian A Newly Revealed Tale of the 18<sup>th</sup> Century

The “Tales of Carthage” by Hovhannes of Beraia, a famous ballad maker of Late Middle Ages, is still unknown for wide circle of specialists and naturally has dropped out of scientific circulation. Only the bibliographic lists and catalogues of manuscripts of the Matenadaran provide information about the existence of this work.

In four manuscripts preserved in the Matenadaran (M2768, M3384, M8420, M10589) similar examples of the “Tale” exist. According to these copies it was possible to prepare the critical text of the “Tale”. All the extant copies of the “Tale” with their narrative and structural characteristics are almost identical and have only minor differences, which gives reason to suppose that there has been a general archetype.

<sup>72</sup> Լրացումն ըստ B-ի (էջը վնասված է)

<sup>73</sup> B գանալից

<sup>74</sup> B զբանին առնէ հանգոյն *ի/ս* զբանեանն առնէ հանգէտ

---

With its essential narrative features the Tale reminds the fable “The King’s Son” by Vardan Aygektsi”. It is not excluded that the Tale is based on Aygektsi’s fable or another common source. Both works were created in the same cultural environment. Although the period of time was different but the reality was the same. It confirms that Hovhannes of Beraia, who was born and received his education in Aleppo, was perfectly aware of Vardan Aygektsi’s fables and other tales and historical works from the medieval folklore, which he developed and introduced in a new way.

## ARMENUHI DROST-ABGARJAN

### DAS ARMENISCHE KULTURELLE ERBE IN DEUTSCHLAND UND SEINE SICHERUNG

Im Zuge der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der Ausstellungen zum 500. Jubiläum des armenischen Buchdrucks in Halle (Kunstforum) und Mainz (Gutenbergmuseum) 2012/2013 anhand der Buch- und Handschriftenbestände der deutschen Bibliotheken, die in Zusammenarbeit der Martin-Luther-Universität Halle (Seminar Christlicher Orient) und der Staatsbibliothek Berlin (Orientabteilung / Meliné Pehlivanian) realisiert wurde, entstand die Idee bzw. Anregung der Digitalisierung der armenischen Handschriften und Artefakte in Deutschland.

Die armenischen Handschriften in Deutschland wurden im Kontext des Akademienprojekts der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland (KOHD) durch Julius Abfal<sup>1</sup> katalogisiert. Dabei stütze er sich auf die früheren Beschreibungen der armenischen Manuskripte in Berlin (Königliche Bibliothek /Staatsbibliothek), München (Bayerische Staatsbibliothek) und Tübingen (Universitätsbibliothek) von Nikolaus Karamianz, Gregoris Kalemkiar, Franz Nikolaus Finck und Levon Gjandschezian<sup>2</sup>.

Nach der Publikation von Abfal sind inzwischen mehr als 50 Jahre vergangen. Daher wurde auf Initiative des Armenologen und Slawisten Christian Hannick (Universität Würzburg) ein Korpus illuminiertes armenischer Handschriften in Deutschland ins Leben gerufen, der durch

---

<sup>1</sup> **Julius Assfal**: *Armenische Handschriften*; Beschrieben von Julius Assfal g u. Joseph Molitor. Mit 2 Farbtaf. u. 4 Lichtdrucktaf.. - Wiesbaden : Steiner, 1962. - XVI, 158 S. 4" (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland ; 4)

<sup>2</sup> **Nicolaus Karamianz**: *Verzeichniss der Armenischen Handschriften* / Nicolaus Karamianz. - Berlin : Asher, 1888. - VIII, 88 S. : Ill., (5 Taf.) ; 4° (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliotheken / hrsg. von d. Königl. Oberbibliothekar Geheimen Regierungsrath Dr. Pertz ; Bd. 10); *Majr. çuçak hajerën dze řagraç = Haupt-Catalog der armenischen Handschriften* / Herausgegeben von der Wiener Mechitharisten Congregation [II.]: *Catalog der armenischen Handschriften in der k. Hof- u. Staatsbibliothek zu München* / **Gregoris Kalemkiar**. - Wien, 1892; *Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der Königlichen Universitäts-Bibliothek zu Tübingen* 13: *Verzeichnis der armenischen Handschriften* / **Franz Nikolaus Finck**; **Levon Gjandschezian**. - Tübingen, 1907. - VI, 276 S. Atlas zum Katalog der armenischen Handschriften = Veröffentlichungen // K. Universitätsbibliothek zu Tübingen.



den armenischen Kunsthistoriker Mikayel Arakelyan (Institut für Alte Handschriften Matenadaran / Jerewan) bearbeitet und im Rahmen des GWZO-Forschungsprojektes “Armenier in Wirtschaft und Kultur Ostmitteleuropas (14.-19. Jahrhundert)” an der Universität Leipzig Leipzig (Prof. Stefan Troebst / Dr. Bálint Kovács, Internationales und Interdisziplinäres Geisteswissenschaftliches Zentrum, Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas) auch auf Rumänien und Polen erweitert wurde.

Nach den Angaben des letzteren Vorhabens befinden sich ca. 340 armenische Handschriften in den deutschen Bibliotheken, verteilt auf 22 Orte (neben den größeren Sammlungen von Berlin, Tübingen und München, auch in Halle, Jena, Leipzig, Marburg, Nürnberg, Stuttgart, Wittenberg, Darmstadt, Erlangen, Fulda usw.). Etwa 20-30 Handschriften sind in den gedruckten Katalogen nicht erfasst. Das Projekt spezialisiert sich auf illuminierte Handschriften (ca. 120).

Um dieses Vorhaben weiter zu verfolgen und die armenischen Handschriften in Deutschland zu sichern, schlug der Wissenschafts- und Bildungsminister der Republik Armenien bei seinem vor kurzem erstatteten Besuch im Partnerland Sachsen-Anhalt (Magdeburg und Halle) im September 2014 vor, im Zusammenarbeit mit dem MESROP Zentrum für Armenische Studien ein Projekt der Digitalisierung der armenischen Handschriften in Deutschland zu starten, um nicht zuletzt die Bedeutung der hochentwickelten Buchkunst und Buchkultur Armeniens wieder in die Sichtweite des wissenschaftlichen Interesses bzw. der Wissenschaftspolitik Deutschlands zu rücken. Über die akute Notwendigkeit solch einer Initiative zeugt das Fehlen dieser alten Manuskriptkultur im Programm des “Zentrums für Forschung der Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa” an der Universität Hamburg, das sich mit arabischen, türkischen, indischen, äthiopischen, afrikanischen, chinesischen, japanischen, griechischen u. a. Handschriften auseinandersetzt. Außerdem würde dies die Erforschung und den Unterricht der armenischen Sprache, Literatur und Kultur fördern.

Das Land Sachsen-Anhalt ist seit 1995 federführend für die Bundesrepublik Deutschland und im Auftrag der Bundeskultusministerkonferenz für die Kultur- und Wissenschaftsbeziehungen mit der Republik Armenien zuständig. Ein entsprechendes Kulturabkommen regelt diese Beziehungen. In diesem Rahmen wurde die gemeinsame deutsch-armenische Publikation “Schriftkunst und Bilderzauber”: Eine deutsch-armenische Festgabe zum 500. Jubiläum des armenischen Buchdrucks“ (Jerewan, Voskan-Jerewantzi-Druckerei 2012) vorbereitet, die einen Ansatz zu diesem Vorhaben darstellt, das zur Erhaltung des armenischen Kulturerbes in der Bundesrepublik Deutschland einen Beitrag leisten soll.

Einen ähnlichem Antrag zur Armenologie in Deutschland im Bereich der Kunstwissenschaft hat auch der UNESCO-Lehrstuhl für armenische Kunstgeschichte an der Staatlichen Universität Jerewan (Partneruniversität der Universität Halle-Wittenberg seit 2008) gestellt. Es ist bekannt, dass viele führende Kulturschaffende Armeniens (z.B. Maler) im 19./20. Jh. an den Universitäten Deutschlands studiert und gearbeitet haben. Ihre Kunstwerke befinden sich in den Kunstsammlungen deutscher Museen und Galerien. Sie warten ebenfalls ihrer wissenschaftlichen Erschließung.

Dieses Jahr sind es genau 100 Jahre, dass mehr als 100 armenische Handschriften, die den Bestand der heutigen Tübinger Handschriftensammlung bilden, aus Tbilissi in Deutschland eintrafen. Diese abenteuerliche Aktion war dank der Bemühungen des Alttestamentlers Prof. Paul Alexander Vetter (1840-1906), des Sprachwissenschaftlers Prof. Nikolaus Finck (1867-1910), des Theologen und Literaturhistorikers Dr. Levon Gjandschezian und des Oberbibliothekars Karl Geiger sowie dank der großzügigen Spende des Fabrikanten Ernst Sieglin aus Stuttgart möglich geworden. Der Grundstock des Katalogs wurde schon in demselben Jahr, in den Herbstferien 1904 durch dieses Team geschaffen, dem auch Frau Gjandschezian, die Schwester von Nikolaus Finck angehörte.

Heute sei dieser Mitstreiter für die Pflege der armenischen Kultur in Deutschland in dankbarer Erinnerung gedacht. Möge ihre wertvolle Arbeit fortgesetzt werden.

### **ԱՐՄԵՆՈՒՅԻ ԴՐՈՍԱ-ԱՐԳԱՐՅԱՆ**

#### **Հայ մշակութային ժառանգությունը Գերմանիայում և նրա պահպանումը**

Հայ սուպագրության 500-ամյակին նվիրված գերմանական ցուցահանդեսների ընթացքում, որոնք Հալլեի համալսարանի և Բեռլինի Պետական գրադարանի նախաձեռնությամբ և համագործակցությամբ 2012/2013 թվականներին տեղի ունեցան Հալլեում (Արվեստի ֆորում) և Մայնցում (Գուտենբերգի թանգարան), ծագեց Գերմանիայում պահպանվող հայկական ձեռագրերի թվայնացման գաղափարը, քանզի ցուցադրված նմուշների մեծ մասը պատկանում էր գերմանական գրադարաններին և ձեռագրական հավաքածուներին:

Գերմանիայի հայկական ձեռագրերը ցուցակագրել և հրատարակել է Մյունխենի համալսարանի արևելագիտության պրոֆեսոր Յուլիուս Ասֆալզը 1962 թվականին Գյոթինգենի Գիտությունների Ակադեմիայի արևելյան ձեռագրերի ցուցակագրման ծրագրի համատեքստում:

Այդ աշխատանքի ընթացքում Ասֆալզը հիմնվել է իրենից առաջ լույս տեսած Բեռլինի Պետական գրադարանի, Մյունխենի Բավարական Պետական Գրադարանի և Թյուբինգենի համալսարանի գրադարանի ձեռագրացուցակների վրա, որոնք կազմել են Նիկողայոս Քարամեանցը (1888), Գրիգոր Գալեմբեարը (1892), Նիկոլաուս Ֆինկը և Լևոն Գեանջեցեանը (1907):

Ասֆալզի հրատարակությունից մոտ 50 տարի անց Վյուրցբուրգի համալսարանի պրոֆեսոր Քրիստիան Հաննիկի նախաձեռնությամբ ստեղծվեց մի նոր ծրագիր՝ եղած ձեռագրացուցակներն 120 պատկերազարդ հայ ձեռագրերի նկարագրությամբ ամբողջացնելու և ժամանակակից մեթոդներով արդիականացնելու ուղղությամբ:

Գերմանիայի 22 քաղաքներում (Բեռլին, Թյուբինգեն, Մյունխեն, Հալլե, Լայպցիգ, Յենա, Մարբուրգ, Նյուրնբերգ, Շտուտտգարտ ևն) այժմ պահպանվում են մոտ 340 հայկական ձեռագրեր, որոնցից մոտ 30-ն ընդգրկված չեն վերոհիշյալ հրատարակություններում:

2014 թվականի սեպտեմբերի 15-ին իր Գերմանիա կատարած պաշտոնական այցի ընթացքում ՀՀ գիտություն և կրթության նախարար Արմեն Աշոտյանը բարձրացրեց հայ մշակութային ժառանգության պահպանման հարցը Գերմանիայում, ընդգծելով մասնավորապես հայկական ձեռագրերի թվայնացման անհրաժեշտությունը, որը զարկ կտա նաև հայագիտության զարգացմանը այդ երկրում: Պատահական չէ, որ տեղի հայ ձեռագրերի ուսումնասիրությունը դուրս է մնացել Համբուրգի համալսարանում գործող «Ասիայի, Աֆրիկայի և Եվրոպայի ձեռագրական մշակույթներ» կենտրոնի համապատասխան ծրագրից:

Հայաստանի Հանրապետության և Սաքսոնիա-Անհալտ երկրամասի մշակույթի նախարարությունների պատվերով հրատարակված «Գրչարվեստ և պատկերների հմայք» հոբելյանական հրատարակությունը՝ նվիրված հայ գրքի 500-ամյակին (Արմենուհի Դրոտ-Աբգարյան և Մելինե Փեհլիվանյան, Երևան 2012) կարող է կարևոր ազդակ ծառայել այս ձեռնարկի խթանման ուղղությամբ:

Գերմանիայի թանգարանների և պատկերասրահների հավաքածուներում գտնվում են նաև տեղում ուսանած կամ ապրած հայ նշանավոր նկարիչների ստեղծագործություններ, որոնք ևս սպասում են իրենց ուսումնասիրողներին:

Այսօր, ուղիղ 100 տարի առաջ, հայագիտության երախտավորներ Պաուլ Ալեքսանդր Ֆետտերի, Նիկոլաուս Ֆինկի և Լևոն Գեանջեցեանի, ինչպես նաև Թյուբինգենի գրադարանի գլխավոր գրադարանավար Կարլ Գայգերի և Շտուտտգարտցի ֆաբրիկանտ Էռնստ Զիգլինի ջանքերի ու ֆինանսավորման շնորհիվ Թյուբինգեն ժամանեցին 100-ից ավելի հայկական ձեռագրեր Թբիլիսիից, որոնք անմիջապես ցուցակագրվեցին նույն թվականի աշնանը:

Նշելով այս նվիրյալների հիշատակն ու բարձր գնահատելով նրանց վաստակը հայ ժառանգության պահպանման գործում Գերմանիայում, մաղթենք, որ նրանց արժեքավոր աշատանքն իր շարունակողները գտնի:

## PETER HALFTER

### IST DER MYTHOS VOM EWIGEN JUDEN ARMENISCHEN URSPRUNGS?

Im 13. Jahrhundert nahm die Zahl von Armeniern zu, die von Großarmenien kommend, Westeuropa besuchten. Unter diesen hat ein Erzbischof besonderes Aufsehen erregt. Seine Spuren lassen sich durch Italien, Nordspanien, Flandern und das englische Königreich verfolgen. Sein Weg durch Europa ist schon als solcher interessant, was diesem Erzbischof aber einen Platz in der Geschichtsschreibung gesichert hat, ist eine Erzählung, die er in Westeuropa verbreitete. Ihr verdankt die kollektive Phantasie aber auch die Literatur des Westens das zentrale Motiv der Legende vom *Ewigen Juden*, also der Gestalt, die wegen ihres lästerlichen Verhaltens bei der Passion Jesu bis zum Jüngsten Tag ruhelos über die Erde irren muß: Ein Mythos, der jahrhundertlang die Gemüter beschäftigte.

Ich bin auf die Frage im Zusammenhang einer Arbeit über Armenier in Westeuropa gestoßen<sup>1</sup>. Die ausführlichste Darstellung über den Erzbischof verdanken wir dem englischen Chronisten Roger of Wendover. Dieser Roger berichtet in seinem *Flores Historiarum* zum Jahr 1228 über den Besuch des erwähnten Erzbischofs in der englischen Abtei St. Albans<sup>2</sup>. Matthew of Paris hat den Text des Roger of Wendover in seine *Chronica Maiora* weitgehend übernommen<sup>3</sup>, hat aber einige wichtige Details unabhängig von der Vorlage ausführlicher dargestellt. Beide Chronisten waren Mönche in St. Albans, vielleicht waren sie sogar zugegen, als der Erzbischof St. Albans besuchte<sup>4</sup>.

Doch zuerst die Geschichte des Roger:

Im Kloster St. Albans wurde der Erzbischof vom Abt und Konvent befragt, ob er schon von dem Joseph gehört habe, der bei der Passion Jesu dabei gewesen sei und noch jetzt als Beweis der Wahrheit des

---

<sup>1</sup> Halfter, Armenier in Westeuropa, p. 77-123.

<sup>2</sup> Rogerii de Wendover *Flores Historiarum*, p. 352-355

<sup>3</sup> *Matthae Parisiensis Cronica Maiora*, III, p. 161-164)

<sup>4</sup> Über Roger of Wendover, Art. Schnith, *Roger von Wendover*, col. 944. Über Matthew of Paris, cf. Art. Schnith, *Matthäus von Paris*, col. 399.

christlichen Glaubens auf Erden lebe. Der Dolmetscher des Erzbischofs, nach Matthew of Paris, ein Ritter aus Antiochia<sup>5</sup>, habe für seinen Herrn geantwortet und ihre Frage bejaht. Den versammelten Mönchen von St. Albans erzählte er darauf in französischer Sprache folgende Geschichte. Sein Herr kenne diesen Joseph sehr gut, kurz bevor der Erzbischof in die Länder des Westens aufgebrochen sei, habe dieser an seinem Tisch gesessen. Dieser Joseph habe ursprünglich Cartaphilus geheißen und sei Türhüter im Prätorium des Pontius Pilatus gewesen. Als damals Pilatus Jesus den Juden zur Kreuzigung auslieferte, habe Cartaphilus Jesus, als dieser das Gerichtsgebäude verließ, mit der Faust in den Rücken gestoßen und ihn mit den Worten verhöhnt: „Geh schneller Jesus, warum zögerst du!“ Jesus sei stehen geblieben, habe ihn angeblickt und gesagt, „Ich gehe, aber du wirst bleiben und mich erwarten!“ Cartaphilus könne deshalb nicht sterben, immer wenn er hundert Jahre alt werde, verjünge er sich zu dem Alter, welches er zur Zeit der Passion Jesu hatte. Cartaphilus habe schließlich erkannt, dass dies die gerechte Strafe für seinen Frevel sei. Er habe sich von Hananias, der schon Saulus in die Gemeinde Christi aufgenommen hatte, auf den Namen Joseph taufen lassen. Joseph führe seitdem das Leben eines Heiligen. Er lebe bescheiden, lehne alle Geschenke ab, er mache seine Geschichte nicht zum Geschäft, nur wenn er von Bischöfen und frommen Männern dazu aufgefordert werde, erzähle er von der Passion und der Auferstehung Jesu Christi sowie vom Wirken der Apostel. Seinen Aufenthalt habe er in den beiden Armenien oder anderen Gebieten des Orients. Dorthin kämen dann viele Menschen aus den entlegensten Gebieten zu ihm, um ihn zu sehen und um sich von ihm erzählen zu lassen. Ständig setze er seine Hoffnung auf Jesus Christus, er möge auch ihm verzeihen.

Man hat schon vor langer Zeit in dieser Geschichte einen Kern entdeckt, aus dem die Legende vom Ewigen Juden entstand. Zwei Fragen stellen sich im Zusammenhang mit dieser Erzählung. Zum einen, wer war dieser Erzbischof? Die Frage ist nicht so nebensächlich, wie es auf den ersten Blick erscheint. Es könnte sich ja unter seiner Maske ein Betrüger verborgen haben, der seinen Zuhörern erfolgreich eine sensationelle Geschichte vorsetzte<sup>6</sup>. Da aber weder Roger of Wendover noch

---

<sup>5</sup> *Matthae Parisiensis Cronica Maiora*, III, p. 161

<sup>6</sup> Um einen möglichen Betrüger könnte es sich bei einem angeblichen Erzbischof Johannes von Ninive gehandelt haben, der gegen Ende des 13. Jahrhunderts in der Diözese Brixen auftrat und die Ablassbriefe, die er ausstellte, mit dem Siegel des

Matthew of Paris seinen Namen überliefert haben, und als sein Herkunftsland lediglich Großarmenien, ohne weitere Präzisierung, angeben, ist die Antwort darauf alles andere als leicht.

Einige Forscher behaupten, es sei gar nicht möglich, den armenischen Erzbischof zu identifizieren<sup>7</sup>. Dieser Versuch sei dennoch gewagt, auch wenn ich mir bewußt bin, dass es sich nur um eine hypothetische Konstruktion handeln kann. Nun besitzen wir neben den Darstellungen Rogers of Wendover und Matthews of Paris noch ein weiteres Zeugnis über das Auftreten des Erzbischofs in Westeuropa. Es handelt sich um die Reimchronik des Philipp Mousket<sup>8</sup>. Dieser Philipp berichtet über das Erscheinen des armenischen Erzbischofs in der flandrischen Stadt Tournai, in der Philipp später selber Bischof wurde<sup>9</sup>. Auch wenn er nicht zugegen gewesen sein dürfte, als der Erzbischof in Tournai erschien, muß er doch aus verlässlichen lokalen Quellen geschöpft haben. Das Erkennungszeichen, dass es sich bei dem Erzbischof um dieselbe Person gehandelt haben muss, über den Roger und Matthew berichten, ist eine andere Version der uns bekannten Legende. Philipp lässt den Erzbischof von einem Augenzeugen erzählen, der dabei war, als Christus zur Kreuzigung geführt wurde. Dieser habe laut den Wunsch ausgesprochen, er möchte den falschen Propheten am Kreuz hängen sehen, worauf ihn Jesus wegen seiner unbarmherzigen Worte dazu verdammt, auf ihn bis zu seiner Wiederkehr am Weltende warten zu müssen. Das klingt zwar etwas anders als die von Roger überlieferte Version, der Kern der Geschichte ist aber ähnlich, die blasphemischen Worte bei der Kreuzigung und die darauf erfolgende Verfluchung des Lästerers. Philipp reiht den Besuch des Erzbischofs in Tournai unter Ereignissen ein, welche um das Jahr 1226 stattfanden.

Durch diese etwas undeutliche Zeitangabe und Hinweise Rogers und Matthews sind wir in der Lage, ungefähr die Route des Erzbischofs durch Europa zu rekonstruieren. Von Roger wissen wir, dass der Erzbischof ein päpstliches Empfehlungsschreiben besaß, welches ihm und seiner Begleitung eine standesgemäße Bewirtung sichern sollte. Demnach muß er auch in Rom gewesen sein. In Tournai berichtete er, er habe Santiago de Compostella besucht, seine nächsten Ziele seien das Grab des Thomas

---

bereits verstorbenen armenischen Katholikos Yakob I. versah, cf. **Seibt-Bitschnau**, *Ein Johannes „Erzbischof von Ninive“*, p. 112-123.

<sup>7</sup> **Anderson**, *The Legend*, p. 18

<sup>8</sup> *Philippi Mousket Historia*, p. 777f.

<sup>9</sup> **D. Hoeges**, *Art. Mousquet Philippe*, col. 876.

Becket in Canterbury und der Schrein der Heiligen Drei Könige in Köln. Man hat den Eindruck, dass der Erzbischof und seine Begleiter auf ihrer Reise durch Europa keinen der bedeutenden Wallfahrtsorte auslassen wollten. Es ist deshalb kein Zufall, dass Roger und Matthew über seinen Aufenthalt in St. Albans im Jahr 1228 berichten. St. Albans war einer der großen Wallfahrtsorte des mittelalterlichen England<sup>10</sup>.

Den Namen des Erzbischofs überliefert Philipp Mousket genauso wenig wie Roger of Wendover und Matthew of Paris. Aber er liefert uns einen winzigen Fingerzeig, der zur Identifikation des Erzbischofs dienen könnte: Als Herkunftsort nennt er eine Lokalität namens Nique, eine Landschaft, die in Großarmenien wirklich existiert. Aber sie dürfte zu klein und unbedeutend sein, um als Sitz eines Erzbischofs zu gelten<sup>11</sup>. In Großarmenien schmückten sich nur die Bischöfe von Ani, die Äbte von Haghpad und die Bischöfe von Siunik mit dem Titel Erzbischof<sup>12</sup>. Der Name der Diözese Siunik hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der von Philipp Mousket überlieferten Ortsbezeichnung Nique. Es ist durchaus möglich, dass sich Philipp bei der Nennung der Diözese verhört hat. Über die Geschichte des Fürstentums Siunik und seiner kirchlichen Provinz sind wir dank der Chronik des Stephannos Orbelian gut unterrichtet<sup>13</sup>. Und bei ihm finden wir die Umriss einer Bischofsvita, die sich mit der des in Westeuropa pilgernden Erzbischofs kombinieren lassen. Stephanos berichtet von einem Sarkis, der im Jahr 1223 sein Amt aufgab. Sein Pontifikat hatte unter keinem guten Stern gestanden. Denn nach dem Tod des Vorgängers 1214 erhob noch ein anderer Anwärter Anspruch auf den Bischofssitz. Die beiden Prätendenten einigten sich schließlich nach zweijährigem Streit auf einen Kompromiß: Das Erzbistum Siunik wurde unter ihnen aufgeteilt. Sarkis, der uns interessieren soll, begnügte sich mit den Landschaften Hajots' dzor, Tschahouk und Nakhitchewan und

<sup>10</sup> Dobson, Art. *St. Albans*, col. 1192f.

<sup>11</sup> Es gibt zwar einen Gau Nig in der großarmenischen Provinz Ajrarat, aber diese Landschaft kann nicht der Sprengel eines Erzbischofs gewesen sein. Über dieses Nig, cf. J. Markwart, *Südarmenien*, p. 517. In der Umgebung des heutigen Aparaner Stausee erinnert noch ein Ortsname (*Nigatun*) an die Provinz Nig, cf. Dum-Tragut, *Armenien*, p. 206.

<sup>12</sup> Eine Liste der Bistümer und wichtigsten Klöster in Großarmenien des 13. Jahrhunderts findet sich in, Limper, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus*, p. 241-249. Eine Liste der Bischöfe von Siunik, cf. *ibid.*, p. 244.

<sup>13</sup> *Histoire de la Siounie*, p. 200, p. 205.

nahm seine Residenz im Kloster Noravank<sup>14</sup>. Doch schon 1223 überließ Sarkis seinen Sitz einem Nachfolger und wanderte ins Königreich Kilikien. Die letzten Nachrichten, die wir von ihm haben, stammen aus Jerusalem. Er starb in der Heiligen Stadt, als sie 1244 von den Chorenzern erobert wurde. Dabei soll er am Heiligen Grab den Märtyrertod erlitten haben<sup>15</sup>. Folgende Überlegungen bestärken mich in der Annahme, dass dieser Sarkis mit dem von den drei westlichen Historiographen genannten Erzbischof identisch ist:

1) Wie schon erwähnt, verließ Sarkis 1223 sein Erzbistum. Nach Stephannos Orbelian besuchte er den Katholikos in seiner Residenz Hromgla und hielt sich einige Zeit bei König Hethum I. in Kilikien auf. Aber 1223 war Hethum noch nicht König von Kilikien, damals herrschte als Gemahl der Thronerbin Zabel ihr erster Ehemann Philipp von Antiochia. Hethum wurde erst im Sommer 1226 zusammen mit seiner Gattin gekrönt<sup>16</sup>. Man wird also Stephannos' Angabe über den Aufenthalt des Sarkis in Kilikien nicht gleich in die Zeit nach seinem Verlassen Großarmeniens legen können. Von dem in den westlichen Quellen erwähnten Erzbischof erfahren wir, dass er aus Großarmenien kam, ein Zwischenaufenthalt in Kilikien wird nicht erwähnt. Dieser punktuelle Hinweis, die direkte Anreise von Großarmenien nach Europa, bestärkt mich in der Vermutung, Sarkis könnte nach seinem Verzicht im Jahre

---

<sup>14</sup> *Histoire de la Siounie*, p. 195. Der im Jahr 1214 verstorbene Vorgänger des Erzbischofs (Stephannos III.) war der Onkel des Sarkis. Er hatte seinem Neffen als seinen Nachfolger durch den Katholikos der Albanier weihen lassen. Der Konkurrent, ein zweiter Neffe Stephannos' III., war vom Anti-Katholikos von Akthamar geweiht worden. Die Weihe der armenischen Bischöfe war eines der Vorrechte, das eigentlich nur dem Katholikos von Hromgla, als Oberhirten aller Armenier zukam. Manchmal ließen sich aber die Bischöfe von Großarmenien von den Anti-Katholikoi, die auf der Insel Akthamar im Van-See residierten, weihen. Über die Art und Weise wie die Katholikoi von Hromgla in diesen Zeiten sich bemühten, die Einheit der Armenischen Kirche unter ihrer Führung zu erhalten, cf. Augé, *Le catholicos arménien pendant la période Cilicienne*, p. 346. Dass sich Stephannos III. bei der Frage um die Weihe seines Neffen Sarkis an den Katholikos der Albanier wandte, ist wohl außergewöhnlich, denn diese Katholikoi trugen zwar noch diesen Titel, der die Eigenständigkeit der albanischen Kirche implizierte, waren aber dem Rang und der Amtsfunktion nur noch Erzbischöfe der armenischen Kirche.

<sup>15</sup> *Histoire de la Siounie*, p. 196, p. 200, p. 205. Auf den Aufenthalt in der Heiligen Stadt und den Tod des Sarkis am Grabe Christi kommt Stephannos mehrmals zu sprechen, *Ibid.*, p. 196, p. 200, p. 205. Allerdings verwechselt er die Eroberung Jerusalems durch die Chorenzern mit der durch Saladin 1187, cfr. *Ibid.*, p. 196.

<sup>16</sup> Cf., **Mutafian**, *L' Arménie du Levant*, vol. I, p. 115f. und **Halfter**, *Herrschaft Philipps von Antiochia*.



1223 eine ausgedehnte Pilgerreise durch Europa unternommen haben. Der Ort, von dem er nach Europa aufbrach, dürfte Antiochia gewesen sein. Wie wir dank der Erzählfreude des Matthew of Paris wissen, stammte der Dolmetscher des armenischen Erzbischofs aus Antiochia. Auch Philipp Mousket erwähnt Antiochia, wenn er auf den Erzbischof zu sprechen kommt. Erst als er all die ihm wichtig erscheinenden Wallfahrtsorte der westlichen Christenheit aufgesucht hatte, reiste er nach Kilikien zurück, wo es ihn aber nicht auf Dauer hielt, sondern von wo er zu seiner letzten Pilgerfahrt nach Jerusalem aufbrach.

2) Dieser Konstruktion kann natürlich entgegengehalten werden, dass wir aus armenischen Quellen über die angenommene Pilgerreise des Sarkis in Europa nichts erfahren. Aber die Lebensdaten, die uns Stephanos Orbelian überliefert hat, weisen eine Lücke auf. Erst als Sarkis in Kilikien eintraf, war er für die armenische Geschichtsschreibung wieder greifbar. Die Meldung über seinen Aufenthalt in Jerusalem gelangte über den Boten, den er mit einer wertvollen Reliquie des Erzmärtyrers Stephanos in das Kloster Noravank geschickt hatte, nach Großarmenien. Die Nachricht über den Märtyrertod am Heiligen Grab wird über das dichte Netz armenischer Kolonien im Nahen Osten in sein Heimatland gebracht worden sein. Ein solches Netz gab es aber noch nicht in Westeuropa. Mit dieser Überlegung kann zumindest das Schweigen der Quellen über seinen Aufenthalt im Okzident erklärt werden.

Es ist nun höchst verlockend, die Pilgerreise des armenischen Erzbischofs mit einem armenischen Grafitti in der Kathedrale St. Etienne zu Bourges in Verbindung zu bringen. Dieses zeigt ein Kreuz, an dessen Seiten ein Sarkis seinen Namen in armenischen Buchstaben eingeritzt hat<sup>17</sup>. Zugegeben, Sarkis ist unter Armeniern ein zu gebräuchlicher Name, um ihn ohne Zweifel auf unseren Erzbischof zu beziehen. Jedenfalls war dieser Sarkis, der sich in Bourges verewigte, wie sein eigener Hinweis zeigt, ein Geistlicher, denn er bezeichnet sich in der Inschrift als Diener Gottes. Der von Roger of Wendover, Matthew of Paris und Philipp Mousket erwähnte Erzbischof könnte also durchaus von Santiago de Compostella über Bourges seinen Weg nach Tournai genommen haben;

---

<sup>17</sup> **Macler**, *Note sur l' inscription arménienne*, p. 26-32. Ich danke Herrn Prof. Dr. Gerard Dédéyan/ Montpellier, dass er mir eine Photokopie dieser Miscelle zukommen ließ. Frédéric Macler deutet an, die Inschrift könnte in Zusammenhang mit dem Exil des letzten Königs von Armenisch-Kilikien im Königreich Frankreich stehen. Ebenso **Mathorez**, *Les Arméniens en France*, p. 5; dieser Möglichkeit schließt sich **Zekiyan**, *Les colonies arméniennes*, p. 433 an.

zumal die Kathedrale von Bourges dem heiligen Stephan geweiht ist, einem Heiligen, dem sich der Erzbischof von Noravank besonders verbunden fühlte<sup>18</sup>.

Über der Frage nach der Identität des armenischen Erzbischofs ist die Geschichte des Joseph/ Cartaphilus in den Hintergrund getreten. Aber beides hängt miteinander zusammen. Selbst wenn wir die Darstellungen Rogers und Matthews bezweifeln sollten, die Erwähnung des Erzbischofs in der Reimchronik des Philipp Mousket ist einer der Beweise, dass dieser Erzbischof die Geschichte des Joseph Cartaphilus in Westeuropa verbreitet hat. Ich betone diese Bemerkung, weil in der Forschungsliteratur die Meinung vertreten wird, die Legende sei bereits im Abendland im Umlauf gewesen und der armenische Erzbischof habe sie nur bestätigt<sup>19</sup>. Besonders ausgeprägt ist die Auffassung bei Michael Tilly, der die Joseph/ Cartaphilus- Geschichte vor dem Hintergrund der für die westliche Christenheit typischen judenfeindlichen Einstellung sieht. Besonders ausgeprägt sei die anti-judaistische Stimmung im englischen Königreich des 13. Jahrhunderts gewesen<sup>20</sup>. Dem kann aber entgegengehalten werden, dass in der Version der Legende, die uns Roger of Wendover erzählt, Cartaphilus nicht explizit als Jude dargestellt wird. Ganz abgesehen davon, dass dieser Joseph seine Sünden bereut und bis zum jüngsten Tag als lebendes Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Glaubens in Armenien umherwandert.

Der Passus im Bericht des Roger of Wendover, auf den sich die Kritiker stützen könnten, wäre die Frage der anglo-normannischen Zuhörer in St. Albans an den armenischen Erzbischof, ob er schon von dem Joseph gehört habe, der Zeuge der Passion Christi gewesen sei und der noch jetzt unter den Lebenden weile. Aber diese Frage könnte sich auf

---

<sup>18</sup> Die Verehrung des hl. Stephannos durch den Erzbischof wird illustriert durch den Neubau der Hauptkirche von Noravank, deren altes Patrozinium (Surp Karapet) um das des hl. Stephannos erweitert wird und durch die Schenkung der Armreliquie, die Sarkis aus Jerusalem nach Noravank schickte, cf. **Alpago-Novello**, *Amaghu-Noravank*, p. 20.

<sup>19</sup> Als Beispiele für viele sei hingewiesen auf **Neubaur**, *Zur Geschichte*, p. 37, **Anderson**, *The Legend*, p. 16-21, **Tilly**, *Der Ewige Jude*.

<sup>20</sup> **Tilly**, *Der Ewige Jude*, der die Joseph/ Cartaphilus- Geschichte vor dem Hintergrund einer starken jüdischen Zuwanderung nach England auf der einen Seite und auf der anderen die sich zuspitzende Lage der Juden im Königreich sieht. Die starke Abhängigkeit der Krone Englands vom Papsttum im 13. Jahrhundert habe zu einer besonders strengen Umsetzung der judenfeindlichen Beschlüsse des 4. Laterankonzils geführt. Die Cartaphilus-Legende spiegle also die von Gott gewollte Heimatlosigkeit und Unterdrückung des jüdischen Volkes.

Joseph von Arimathea und nicht auf Josef Cartaphilus beziehen. Auch von Joseph von Arimathea gab es Legenden, wonach er noch am Leben sei. In der Abtei Glastonbury in Südengland behaupteten die Mönche, der Ort ihres Klosters sei von Joseph von Arimathea zu Lebzeiten Jesu besucht worden und dieser habe in ihm einen zur Weihnachtszeit blühenden Dornbusch gepflanzt<sup>21</sup>. Dieser Joseph muß doch den Zuhörern in St. Albans viel näher gestanden haben, zumal die Geschichte der Abtei Glastonbury mit dem altbritischen Mythos vom König Artus verwoben ist<sup>22</sup>!

Schließlich existiert noch eine weitere Quelle, die wiederum Armenien als den Aufenthaltsort des Frevlers angibt. Die Aussage besitzt besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, dass die Nachricht darüber vor dem Erscheinen des armenischen Erzbischofs in Westeuropa aufgezeichnet wurde.

Es handelt sich um die Chronik von S. Maria de Ferraria, einem Werk, welches in einem süditalienischen Zisterzienserkloster entstanden ist. In ihm wird zum Jahr 1223 vermeldet, dass in diesem Jahr Pilger aus den Gegenden nördlich der Alpen im Kloster übernachtet hätten und dem Abt wie dem Konvent erzählt hätten, dass sie in Armenien einen gewissen Juden gesehen hätten, welcher bei der Passion des Herrn dabei gewesen sei und ihn, als er seinen Leidensweg antrat, verhöhnt habe, worauf er von Jesus verflucht wurde, er dürfe nicht sterben vor seiner, Jesu, Wiederkunft.<sup>23</sup> Auch wenn in dieser Version der Hinweis auf die Reue und Buße des Frevlers fehlt, in allen vier Varianten der Geschichte wird der Aufenthalt des Sünders nach Armenien gelegt.

Wenn wir annehmen, dass Roger of Wendover die Version der Legende wiedergibt, die der ursprünglichen Fassung am nächsten kommt, dann war diese aus den angegebenen Gründen nicht judenfeindlich gefärbt. Aber wie die Darstellung des Philipp Mousket und die Notiz in der Chronik aus Santa Maria de Ferraria zeigt, bedurfte es nur eines kleinen Schrittes, um ihr einen judenfeindlichen Touch zu geben. Wichtig für mich ist, darzulegen, dass die Geschichte nach Armenien verweist.

<sup>21</sup> Dobson, Art. *Glastonbury*, col. 1490f.

<sup>22</sup> 1191 behaupteten die Mönche des Klosters, sie hätten die Gräber des Königs Artus und seiner Frau Ginevra gefunden. Im Grab des Königs hätte sich ein Bleikreuz erhalten, welches den Verstorbenen als König Artus, gestorben auf der Insel Avalon, auswies. Dieses Kreuz muß bis 1607 erhalten geblieben sein, denn in diesem Jahr wird das Kreuz mit seiner Inschrift in der *Britannia Camdens* abgebildet, cf. **Graham-Campbell**, *Die Kelten*, Abbildung p. 113 und Text dazu p. 125.

<sup>23</sup> *Ignoti Monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria Cronica*, p. 38.

Lassen Sie mich zwei Vorschläge machen, wie man an die möglichen armenischen Wurzeln der Legende gelangen könnte.

1.) Hinter der Gestalt könnte sich möglicherweise ein Betrüger verborgen haben, der unter der Maske des reuigen Sünders durch Armenien zog und sich mit Erfolg aushalten ließ. Dann müsste er in den Kolophonen armenischer Handschriften erwähnt worden sein.

2.) Joseph/Cartaphilus könnte vielleicht in der armenischen apokryphen Literatur aufzufinden sein. Für Neubauer, der die Genese der Legende untersucht hat, ist das Motiv der Sage in den Legenden um Malchus, den Knecht des Hohenpriesters, angelegt<sup>24</sup>. Dieser Malchus, soll beim Verhör Jesu durch Kaiphas Jesus geschlagen haben, obwohl dieser an ihm bei der Verhaftung im Garten Gethsemane ein heilendes Wunder gewirkt habe. Neubauer verweist auf eine Erzählung in der Sammlung *Pratum Spirituale* des Johannes Mochos, eines griechischen Wandermönchs an der Wende zum 7. Jahrhundert<sup>25</sup>, in der ein Mönch von der Verdammnis des Malchus erfährt. Wäre es nicht möglich, dass die Malchusgeschichte des Johannes Mochos ins Armenische übersetzt worden ist und dass sich aus dieser Übersetzung dann die Legende des Joseph Cartaphilus entwickelt hat? Ich habe Kenner der apokryphen Literatur Armeniens wie der Kolophone armenischer Handschriften befragt, aber die Suche hat bisher keine Bestätigung gefunden. Das muß nicht unbedingt heißen, dass einer irrigen Fährte nachgegangen wurde. Die apokryphe Literatur Armeniens ist noch nicht vollständig erfasst und längst sind noch nicht alle Kolophone armenischer Handschriften publiziert.

Nachbemerkung:

Die kurze Diskussionsrunde im Anschluß an meinen Vortrag brachte an's Licht, dass Prof. Dr. Albert Muscheghian der Frage, die ich zu Beginn meines Vortrages aufwarf, bereits in einem Aufsatz im Jahr 1979 nachgegangen ist. Seine Studie war mir nicht bekannt. Politische, sprachliche aber auch disziplinäre Barrieren haben dafür gesorgt, dass seine Ergebnisse weder in der Sagen- und Märchenforschung Europas<sup>26</sup> noch

---

<sup>24</sup> Neubauer, *Zur Geschichte*, p. 37.

<sup>25</sup> Über Johannes Moschos, Trapp, *Johannes Moschos*, coll. 491f

<sup>26</sup> Als Beispiel sei der Aufsatz Petzold, *Der ewige Verlierer, das Bild der Juden in der deutschen Volksliteratur*, p. 35-65 genannt. Petzold kommt in diesem Aufsatz auch auf die Gestalt des ewigen Juden zu sprechen, ihm ist der Bericht aus der Chronik von S. Maria de Ferrara bekannt, wenn auch nur aus zweiter Hand, aber die Möglichkeit, dass die Gestalt nach Großarmenien verweisen könnte, wird von ihm gar nicht erst untersucht. In dem Sammelband, *Ahasvers Spur* hrsg. KÖRTE u. STOCKHAMMER wird

innerhalb der westlichen Armenologie die verdiente Anerkennung gefunden haben. Versuche meinerseits an diesen Aufsatz über die Hilfe armenischer Freunde heranzukommen, waren vergeblich. Ich kann nur auf das eingehen, was Prof. Dr. Muscheghian mir mündlich mitteilte: Er bestätigte meine Annahme, dass das Motiv der Legende nach Armenien verweist. Er hat zusätzlich die Bedeutung des Namens Cartaphilus untersucht, weil er in ihm Hinweise auf die Entstehung der Legendengestalt zu finden glaubte. Den in den westlichen Quellen erwähnten Erzbischof identifiziert er mit einem Yovhannes Garhnets'i, einer Person, der Kirakos von Kantzag das Kapitel 54 seiner Geschichte Armeniens widmet. Dieser Yovhannes war Vardapet im Kloster Ayrivank/Geghard<sup>27</sup>, er erregte die Bewunderung seiner Zeitgenossen durch seinen Glaubenseifer, seinen asketischen Lebenswandel, seine wirkungsvolle missionarische Tätigkeit unter Muslimen und sein Wunderwirken<sup>28</sup>. Er besaß aber nicht die Würde eines Bischofs oder Erzbischofs, ich habe vergeblich nach ihm in den Bischofslisten der armenischen Kirche gesucht. Außerdem passt sein Auftreten nicht in den zeitlichen Rahmen, in welchem der armenische Erzbischof in Westeuropa auftrat<sup>29</sup>. Last not least, Kirakos erwähnt zwar ein gewaltiges Wunder, welches er in einer Stadt Colonia wirkte, aber wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, ist mit dieser Stadt trotz ihrer Namensähnlichkeit nicht das Heilige Köln an Niederrhein gemeint, welches der armenische Erzbischof aufsuchen wollte, um dort vor dem Schrein der Heiligen drei Könige zu beten<sup>30</sup>. Kurz gesagt, dieser Yovhannes kann nicht der in den westlichen Quellen erwähnte Erzbischof sein.

---

auf die Darstellungen Roger of Wendovers und Matthews of Paris gar nicht eingegangen, sondern man beginnt gleich mit dem Legende von Ahasver, einem Namen, den die Gestalt dann mit dem 16. Jahrhundert annahm.

<sup>27</sup> Seltsamer Weise wird Yovhannes Garhnets'i nicht in den historischen Notizen seines geistlichen Mitbruders Mechtitar von Airivank erwähnt, cf. *Histoire chronologique de Mechtitar de Airivank*.

<sup>28</sup> **Kiragos of Kantzag**, Kap. 54

<sup>29</sup> Kirakos ordnet sein Auftreten zwischen Ereignisse ein, die im Jahr 1251 stattfanden, den Tod seines Lehrers Yohannes Vanakan (Kapitel 53) und die Reise des Fürsten von Khachen Hasans Djalals in das Lager Sartachs und Batus (Kapitel 55).

<sup>30</sup> Die Machthaber dieser Stadt *Colonia* werden von Kirakos eindeutig als Muslime gekennzeichnet. Wir werden die bei Kirakos erwähnte Stadt im Seltschukenreich zu suchen haben. Als vorerst unverbindlichen Vorschlag würde ich das von Kirakos genannte *Colonia* mit *Koloneia* (nördlich von Nikopolis) in der *Armenia minor* gleichsetzen. Ich stütze mich dabei auf die Karte von **Siegfried Pirker** TAVO B VIII 2: *Das Christentum vom 8. bis 14. Jahrhundert*. Dieses Koloneia dürfte zum Sultanat Konya gehört haben.

**Bibliographie:**

ALPAGO-NOVELLO, *Amaghu-Noravank'* = A. ALPAGO-NOVELLO, *Amaghu-Noravank' (Documenti di Architettura Armena/ Documents of Armenian Architecture, 14)*, Milano, 1985, p. 20

ANDERSON, *The Legend* = G.K. ANDERSON, *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, 1965.

AUGE, *Le catholicos arménien pendant la période Cilicienne* = I. AUGÉ, *Le catholicos arménien pendant la période Cilicienne, Cahiers de civilisation médiévale (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, 52 (2009), p. 337-369.

DOBSON, Art. *Glastonbury* = D.A. DOBSON, Art. *Glastonbury Lexikon des Mittelalters (LMA)*, vol 4, coll. 1490f.

DOBSON, Art. *St. Albans* = D.A. DOBSON, Art. *St. Albans, Lexikon des Mittelalters (LMA)*, vol 7, coll. 1192f.

DUM-TRAGUT, *Armenien* = J. DUM-TRAGUT, *Armenien.. 3000 Jahre Kultur zwischen Ost und West*, Berlin, 2014 *Histoire de la Siounie = Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian traduit de l' Arménien par M. BROSSET*, Saint-Pétersbourg, 1864-1866

HALFTER, *Armenier in Westeuropa* = P. HALFTER, *Armenier in Westeuropa-Westeuropäer in Großarmenien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, Le Muséon*, 124 (2011), p. 77-123.

HALFTER, *Herrschaft Philipps von Antiochia* = P. HALFTER, *Die Herrschaft Philipps von Antiochia als König von Kilikisch-Armenien (1222-1225) Eine quellenkritische Untersuchung, Le Muséon*, 127 (2014), p. 353-378 (im Druck).

GRAHAM-CAMPBELL, *Die Kelten* = J. GRAHAM-CAMPBELL, *Die Kelten auf den britischen Inseln. Pikten, Skoten, Iren*, in D.M. WILSON (ed.), *Kulturen im Norden. Die Welt der Germanen, Kelten, und Slaven 400-1100*, München, 1980, p. 95-125.

*Histoire chronologique de Mechtitar de Airivank* = *Histoire chronologique composée par le Vartaped Mechtitar de Airivank traduit par M.-F. BROSSET, Mémoires de l' Academie imperiale des sciences de Saint Petersbourg, VII<sup>e</sup> série, tom XIII Nr. 5*, St. Petersbourg, 1869, p. 1-100.

HOEGES, Art. *Mousquet Philippe* = D. HOEGES, Art. *Mousquet Philippe*, in *Lexikon des Mittelalters (LMA)*, vol. 6, München Zürich, 1993, col. 876.

*Ignoti Monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria Cronica* = *Ignoti Monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria Cronica et Ryccardi de Sancto Germano Cronica Priora repperit in codice ms. Bononiensi atque nunc primum edidit AUGUSTUS GAUDENZI adjectis ejusdem Ryc-*

*cardi Chronicis posterioribus* ex Edizione GEORGII PERTZII, (Società Napoletana di Storia Patria Monumenti Storici Serie Prima Chronache), Napoli, 1887.

KIRAGOS OF KANTZAG, *History of the Armenians*, [www.rbedrossian.com/kg11.htm](http://www.rbedrossian.com/kg11.htm)

KÖRTE u. STOCKHAMMER, *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom „Ewigen Juden“*, Leipzig, 1995

LIMPER, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus* = in B. LIMPER, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Köln, 1980.

MACLER, *Note sur l'inscription arménienne* = F. MACLER, *Note sur l'inscription arménienne de la cathédrale de Bourges*, in F. MACLER, *Mosaïque Orientale*, Paris, 1907, p. 26-32.

MARKWART, *Südarmenien* = J. MARKWART, *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen (Studien zur armenischen Geschichte, 4)*, Wien, 1930.

MATHOREZ, *Les Arméniens en France* = J. MATHOREZ, *Les Arméniens en France du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *Revue Historique*, 128 (1918), p. 1-19, bes. p. 5

*Matthae Parisiensis Cronica Maiora, III* = *Matthae Parisiensis, Monachi, Sancti Albani, Cronica Maiora*, ed. by. H.R. LUARD, t. III., London, 1880.

MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant* = Cl. MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant, deux vols en coffre*, Paris, 2012.

NEUBAUR, *Zur Geschichte* = L. NEUBAUR, *Zur Geschichte der Sage vom Ewigen Juden*, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 22 (1912), p. 33-54.

*Ex Philippi Mousket Historia Regum Francorum* ed. A. TOBLER (*notas historicas adiecit* O. HOLDER-EGGER), MGH SS XXVI, Hannover, 1882.

PETZOLDT, *Der ewige Verlierer, das Bild der Juden in der deutschen Volksliteratur*, p. 35-65 = L. PETZOLDT, *Der ewige Verlierer, das Bild der Juden in der deutschen Volksliteratur*, L. PETZOLDT, *Märchen Mythos Sage. Beiträge zur Literatur und Volksdichtung*, Marburg 1989, p. 35-65

*Rogerii de Wendover Flores Historiarum* = *Rogerii de Wendover liber qui dicuntur Flores Historiarum ab anno Domini MCLIV. annoque*

*Henrici Anglorum Regis secundi primo*, ed. H.G. HEWLETT, vol. 2, London, 1887.

SCHNITH, *Matthäus von Paris* = K. SCHNITH, Art. *Matthäus von Paris*, *Lexikon des Mittelalters (LMA)*, vol. 6, München und Zürich, 1993, col. 399.

SCHNITH, Art. *Roger von Wendover* = K. SCHNITH, Art. *Roger von Wendover*, *Lexikon des Mittelalters (LMA)*, vol. 7, München und Zürich, 1995, col. 944.

SEIBT-BITSCHNAU, *Ein Johannes „Erzbischof von Ninive“* = W. SEIBT UND M. BITSCHNAU, *Ein Johannes „Erzbischof von Ninive“ siegelt 1293 mit dem Typar des armenischen Katholikos Jakob I. (gest. 1286)*, *Mitteilungen des Österreichischen Geschichtsinstitutes (MiÖG)*, 122 (2014), p. 112-123.

TAVO B VIII 2 : *Das Christentum vom 8. bis 14. Jahrhundert* = S. PIRKER, *Tübinger Atlas zum Vorderen Orient TAVO B VIII 2 : Das Christentum vom 8. bis 14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1993

TILLY, *Der Ewige Jude* = M. TILLY, *Der Ewige Jude in England. Die mittelalterliche Cartaphiluslegende in ihrem historischen Kontext*, *Zeitschrift für Religionsgeschichte*, 47(1995), p. 289-303.

TRAPP, *Johannes Moschos* = E. TRAPP, Art. *Johannes Moschos*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, vol. III, 1992, coll. 491f

ZEKIYAN, *Les colonies arméniennes* = B. L. ZEKIYAN, *Les colonnies arméniennes, des origines à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, in G. DEDEYAN (dir.), *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, 2008, p. 425-435.

### Պետեր Հալֆրե

#### Արդյո՞ք թափառող հրեայի մասին առասպելը հայկական ծագում ունի

Թափառող հրեայի մասին առասպելը բոլոր ժամանակների գրականության կարևորագույն թեմաներից մեկն է: Սակայն միայն 13-րդ դարի արևմտյան աղբյուրներում է ասվում, որ այդ սյուժեի ծագումը կապված է Մեծ Հայքի հետ: Դա պատմություն է մի հրեայի մասին, ով վկան է եղել Քրիստոսի դատի և շարժարանքների: Նա վիրավորել ու ծեծել էր Տիրոջը, և Հիսուսը դատապարտել էր նրան երկրի վրա մնալ մինչև իր երկրորդ գալուստը: Այս թեման կարելի է գտնել Վենդովերցի Ռոջերի «Պատմության ծաղիկներ»-ի ամբողջական տարբերակում, իսկ նա լսել էր այն Մեծ Հայքի մի արքեպիսկոպոսից, որը 1228 թ. ապրում էր Բրիտանիայի հարավում գտնվող Ս. Ալբանի վանքում: Այդ արքեպիսկոպոսը երկու տարի առաջ այցելել էր Տուրնե քաղաքը Ֆրանսիայի հյուսիս-



սում, և Ֆիլիպ Մուսկետը շափածո ժամանակագրության մեջ ներմուծել էր իր հայ գործընկերոջ պատմածը: Որոշ արևմտյան գիտնականներ համոզված են, որ արքեպիսկոպոսի հաղորդած պատմությունը գոնե ընդհանուր գծերով ծանոթ էր եվրոպական լսարանին: Նրանց կարծիքով հայ արքեպիսկոպոսը ոչ թե տարածել է այդ պատմությունը, այլ պարզապես հաստատել արդեն հայտնի լեգենդը, որի հիմքում Արևմտյան քրիստոնեության թշնամական վերաբերմունքն է հրեաների հանդեպ:

Բայց կա այդ պատմության մեկ այլ արևմտյան աղբյուր: Դա Իտալիայի հարավում գտնվող Սանտա Մարիա դե Ֆերրարիա վանքում գրված մի ժամանակագրություն է: Պետք է հիշել, որ խնդրո առարկա դիպվածը գրի է առնվել մինչև արքեպիսկոպոսի ժամանելը Եվրոպա: Ժամանակագրությունը պատմում է, որ 1223 թ. վանքում մի գիշեր անցկացրած ինչ-որ ուխտավորներ վանահորը հիմնական գծերով պատմել են այն, ինչը մենք կոչում ենք թափառող հրեայի մասին առասպել: Ահավասիկ մեկ այլ ապացույց, որ պատմությունը կապված է Հայաստանի հետ:

IRENE BUENO

**CRUSADE, HISTORY, AND EXOTIC FASCINATION: THE  
RECEPTION OF *LA FLOR DES ESTOIRES DE LA TERRE  
D'ORIENT* BY HET'UM'S OF KOFYKOS IN THE LATER  
MIDDLE AGES**

The refined illuminations hosted in the first folio of various elegant manuscripts portray the Armenian monk and statesman Het'um of Koŷykos presenting his book to Pope Clement V in 1307<sup>1</sup>. At the time, the papal court was based in Poitiers, before its move to Avignon. The text composed for the Pope was *La flor des estoires de la terre d'Orient*, a lengthy treatise in four parts concerning the Eastern lands and populations. According to the colophon, Het'um dictated it in Middle French to Nicolas Falcon, who translated it into Latin soon thereafter (the Latin title being *Flos historiarum terrae Orientis*), thus providing from the outset a bilingual circulation of the work<sup>2</sup>. The arrival of the Armenian Het'um at Poitiers brought to the Papal court a new, detailed, and well-organized body of knowledge regarding the lands lying between China (Catay) and the Eastern Mediterranean. Yet, shortly afterwards, the text started circulating far beyond Papal circles, and soon became one of the texts about the East most widely known in Western Europe.

*La flor des estoires* is organized into four parts. According to Charles Kohler, the first three parts, which deliver one of the most complete accounts of the Eastern lands produced during the Middle Ages, were originally written in French. Conversely, the fourth was written in Latin directly at the request of the pope, being conceived as a stand-alone treatise<sup>3</sup>. Book 1 is a geographic-ethnographic survey of

---

<sup>1</sup> For example, see mss Paris, Bibliothèque nationale de France, fr. 12201, fol. 1r; and BnF, fr. 1255, fol. 1r. On Het'um the Historian, see **Claude Mutafian**, "Héthoum de Korykos historien arménien", *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 1 (1996), pp. 157-176.

<sup>2</sup> The best available modern edition of these two versions is still the one by **Charles Kohler** and published in *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, vol. II (Paris: Imprimerie nationale, 1906), pp. xxiii-cxlii (Introduction); pp. 111-253 (French text); and pp. 255-363 (Latin text) (hereafter, *RHCDA*).

<sup>3</sup> See *RHCDA*, pp. xxiii-cxlii.

fourteen regions of Asia. Book 2 is a survey of Arab and Turkish dynasties from the time of Mohammed through the thirteenth century. Book 3 is much longer and offers a detailed history of the rise of the Mongols from the time of Gengis Khan to the early fourteenth century. Conversely, the fourth book offers advice to the pope on how to organize a new crusade to the Holy Land, in which Het'um focuses on military techniques, coalitions, and strategies of warfare<sup>4</sup>. His aim is to encourage an alliance among Latins, Armenians, and Mongols against the Mamluks of Egypt, which explains why he combines digressions on Oriental ethnography and Mongol history within a traditional *tractatus de passagio*. Indeed, through rewriting Mongol histories, the author seeks to portray the Tartars as noble people and excellent warriors, even close to Christianity, in order to support his idea of a Mongol-Christian coalition<sup>5</sup>.

While originally written for the Pope, *La flor* soon circulated beyond the walls of the Pontifical city, becoming enormously popular, particularly in France, Italy, and Flanders. The wide circulation of this text is attested by over fifty extant manuscript copies, in both French and Latin, and by a dozen early modern editions – in Latin, French, Italian, Dutch, German, and Spanish (and a later translation into Armenian too)<sup>6</sup>.

Despite such a rich tradition, the question of the reception of *La flor* has so far been neglected. In this paper I will focus on Het'um's medieval audiences, enquiring into how this work was used and understood by

<sup>4</sup> Book 1 is in *RHCDA* at pp. 121-135 (French text) and pp. 261-273 (Latin text); Book 2 at pp. 136-146 (French) and pp. 274-82 (Latin); Book 3 is at pp. 147-219 (French) and pp. 283-339 (Latin); Book 4 is at pp. 220-253 (French) and pp. 340-363 (Latin).

<sup>5</sup> For the context and details of Het'um's crusading programme, see **Antony Leopold**, *How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* (Aldershot: Ashgate, 1998), pp. 129-130; **Sylvia Schein**, *'Fideles Crucis': the Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 181-218; **Angus D. Stewart**, "Alliance with the Tartars: the Armenian Kingdom, the Mongols and the Latins," in *La Méditerranée des Arméniens, XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, ed. **Claude Mutafian** (Paris: Geuthner, 2014), pp. 207-229; **Idem**, "The Armenian Kingdom and the Near East: Het'um of Korykos and the *Flor des Estoires de la terre d'Orient*," in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, ed. **U. Vermeulen**, **K. d'Hulster** and **J. van Steenbergen** (Leuven: Peeters), pp. 525-548.

<sup>6</sup> For a list and description of the manuscripts see *RHCDA*, pp. lxxxv-cxxx. This list is however likely to grow after a more accurate survey. I can point out, for example, two further manuscripts containing Het'um, preserved in the Netherlands and absent from Kohler's inventory: Den Haag, Meermann Museum, 10: B30 3, fols. 100r-122v (in Latin); and Haarlem, Stadsbibliotheek, B 187 C 11 2, fols. 114r-151v (in French).

later readers; how it interacted with their own cultural context; and with which purpose it was read. Indeed, because of its multi-layered character, *La flor* was open to a multiplicity of readings, which of course do not necessarily exclude each other. By presenting some of the results of ongoing research, I will classify these readings thematically (crusade; history; geography; ethnography; and literature *des merveilles*), referring to a selection of anthological manuscripts produced in the fourteenth and fifteenth centuries. I will not deal with early prints of *La flor*, leaving aside useful sources for the identification of Het'um's readership, such as prefaces to the readers.

A survey of about forty extant anthological collections including *La flor* illustrates that very soon after its compilation in 1307, the work was no longer read in the first place as a crusading treatise. If this work had a specific military preoccupation at the time of its compilation, prior to the council of Vienne (1311-1312), its arguments in favor of an expedition to Armenia or Cyprus soon lost their timeliness. Even an author such as the Venetian Marino Sanudo Torsello, who included material from Het'um's work in his own crusading treatise - the *Liber secretorum fidelium Crucis*, submitted to Pope John XXII in 1321 - proved to be more interested in Het'um's historiographical contribution than in his crusading plan<sup>7</sup>. A significant exception to the diminished impact of *La flor* as a military tract is represented by its use by the Florentine chronicler Giovanni Villani (ca. 1276-1348), who still used Het'um's somehow outdated crusading project for his *Cronica*<sup>8</sup>. Aside from this, Het'um is included in a few anthologies of works relating - at least in part - to the recovery of the Holy Land. One, for example, is a late fourteenth-century copy preserved in the British Library, containing Het'um (at fols. 69r-87v, in French) along with works concerning the recuperation of the Holy Land, such as *Li Charboclois d'armes* by Roger Stanegrave, *Le livre de la Terre sainte* by William of Tyre, the *De statu Terrae Sanctae* by Aymar the Monk, and Egesippus' *Description de la Terre Sainte*. In addition, it

---

<sup>7</sup> **Marino Sanudo Torsello**, *Liber secretorum fidelium crucis super Terrae Sanctae recuperatione et conservatione...* (Hanoviae, 1611; facsimile reprint: Toronto: Toronto University Press, 1972), pp. 235-238.

<sup>8</sup> On the reception of Het'um's crusading project by Giovanni Villani see **Luca Mantelli**, "Speranze armene, utopia toscana: le proposte *de recuperatione Terrae Sanctae* di Hayton (Hethum) di Korykos nello specchio della *Nuova Cronica* di Giovanni Villani", in *Atti del Seminario Internazionale "I Mongoli in Armenia: storia e immaginario"*, ed. **Marco Bais** and **Anna Sirinian** = *Bazmavep*, 168 (2010), pp. 639-662.

also includes John of Piano Carpine and Marco Polo<sup>9</sup>. Similar is the focus of a fifteenth-century volume preserved in Vienna. Along with Het'um (in Latin, fols. 77r-131v), this anthology includes works of various genres, among which are a few works related to the Holy Land: the *Libellus de locis sanctis* by Theoderich of Würzburg, the *Hodoeporicon ad Terram Sanctam*, by Wilhelm von Boldensele, and the *Gesta Godefridi de Bouillon et aliorum* by Fulcher of Chartres<sup>10</sup>.

In another series of manuscripts, which will be discussed below, *La flor* was bound together with various texts, including a description of Oriental Europe, as well as a crusading treatise, such as the *Memoria Terrae Sanctae*. In this case, the selection criteria confirm a special, even if not exclusive, focus on the recovery of the Holy Land.

Conversely, this focus shifts substantially in another series of anthologies. Indeed, the composition of most anthological manuscripts suggests that, during the first centuries of its existence, *La flor* was read primarily for entertainment or edification. The fact that it was often bound to historical writings attests to the fact that late medieval readers especially appreciated its value as a source of historical information. Het'um's survey of Mongol history was in fact a unique contribution, based on sources that Westerners did not have access to. These sources were threefold: the direct experience of the author; stories reported by his uncle, the King of Armenia; and unspecified Mongol histories<sup>11</sup>. Because of the novelty of this material in the West, Het'um became one of the major points of reference used to gain knowledge about Oriental history. His historical treatment of the Mongols was thus a primary source for various other works compiled in the fourteenth century, such as Paolino Venetus' *Chronologia* and *Satyrica ystoria* and Jean le Long's *Chronica S. Bertini*. At the same time, Het'um was also aware of the work of Western historians, such as Martin of Poland, which he uses extensively for his *Patmut'iwn Xronikon*, written in Armenian, thus promoting the circulation of historical information both eastward and westward<sup>12</sup>.

The reception of *La flor* as a key historiographical work is testified to by a dozen compilations, in which Het'um is bound together with

<sup>9</sup> London, British Library, Cotton Otho D V.

<sup>10</sup> Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, 3529.

<sup>11</sup> Het'um himself gives an account on his sources: see *RHCDA*, p. 213 (French) and p. 334 (Latin).

<sup>12</sup> Edition in V. A. Hakobyan, *Manr žamanakagrut'yunner, XIII-XVIII*. ("Minor chronicles") (Erevan, 1956), vol. II, pp. 37-80.

other historical works, ranging from origins, and legendary histories to contemporary chronicles. Despite its specific focus on the Mongol Empire, Het'um became a part of anthologies that were comprised not only of oriental histories, but also ancient history, national histories, and genealogies.

This is the case, for example, with an anthology preserved in Paris and copied in the late fourteenth century, which contains the *Historia Britonum*, by Geoffrey of Monmouth, a *Vita Caroli Magni*, a *Universal chronicle* from the origin of the world until 1199; and a work on crusading history, such as the *Historia Francorum*, by Raymond of Aguilers<sup>13</sup>.

The Haarlem copy (late fifteenth century) is even more heterogeneous: Het'um is grouped along with ancient authors such as Suetonius and Ausonius. Regardless of any chronological coherence, the selection criteria confirm that *La flor* was regarded primarily as a historical text, to be bound with classical historiographers<sup>14</sup>. Similarly, the copy preserved in The Hague contains three texts, bound together in the fifteenth century, and grouped because of their common genre: the *Chronica pontificum et imperatorum* by Martin of Poland; the *Chronicon sive gesta pontificum Traiectensium et principum Hollandiae*; and the *Flos historiarum terrae Orientis*<sup>15</sup>.

A third group of manuscripts reveals that Het'um was also appreciated as a source of geographical information, because of the descriptions of topography, landscape, climate, agriculture, and fauna of fourteen Asiatic regions offered in Book 1. Accordingly, six anthologies bind *La flor* (sometimes selecting only Book 1) together with geographical or cosmographical works, including Ptolemy's *Cosmography* (in two manuscripts), the *Liber provinciarum ecclesiae Romanae* (in three manuscripts), an important anonymous treatise of geography (in one manuscript), and a treatise about the Cycladic islands (in one manuscript).

Other readers, too, were particularly interested in Book 1 and in Het'um's contribution to Eastern geography and ethnography. A family of five manuscripts give Het'um along with a few other works concerning the East, including the already mentioned crusading treatise *Memo-ria Terrae Sanctae*, as well as the *Descriptio Europae orientalis*<sup>16</sup>. This is

<sup>13</sup> Paris, BnF, lat., 6041A.

<sup>14</sup> Haarlem, Stadsbibliotheek, 187 C 11 2.

<sup>15</sup> The Hague, Meermann Museum, 10 B 30.

<sup>16</sup> Edition in **Olgierd Górka**, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis: imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia, anno MCCCVIII exarata* (Cracow: Sumptibus Academiae Litterarum, 1916).

an account of Eastern Europe and the Byzantine Empire, which was written in the early fourteenth century, soon after *La flor*, probably for King Charles of Valois. The author is an anonymous friar who spent a few years preaching in these territories. He states openly that he seeks to describe those Eastern regions that were not treated by Het'um, thereby offering unique testimonies on medieval Albania, Serbia, Poland, Hungary, and Constantinople. He complements Het'um's first Book, describing the geography of the Eastern European regions, their administration, politics, customs, and economy. In this way, *La flor* and the *Descriptio* complement each other perfectly, providing Western readers with a detailed account of that vast region, extending from the coastlines of the Adriatic Sea to Cathay. The anonymous *Descriptio* is preserved in five manuscripts and in all of them it is joined to Het'um of Koŕykos. Combined together, the two works thus perfectly responded to the purpose of collecting and systematizing empirical information about all the Oriental regions.

Finally, other anthologies were designed to systematize knowledge about the East, but with a different scope. Six manuscripts belonging to two different families contain a translation of various texts into French, undertaken by Jean le Long in around 1351<sup>17</sup>. These texts comprise treatises and travel reports on the East (by Het'um, Riccoldo da Monte Croce, Oderic of Pordenone, Willelm of Boldensele, John of Cori). The manuscript tradition of these texts translated by Jean le Long proves that they were meant as a whole: in the late fourteenth and in the fifteenth centuries they were systematically copied together, as if they were part of a unique, monumental *summa* concerning the Oriental lands. These collections seem to be aimed especially at entertainment. Indeed, they were designed to satisfy a literary fascination and curiosity for exotic lands and populations, especially among the laity. In fact, the transmission of these texts in the vernacular and the material characteristics of the codices indicate that they were meant to be available for a lay and wealthy audience. It is worth recalling, in particular, the famous *Livre des merveilles*, a true masterpiece of the art of book decoration, which

---

<sup>17</sup> For a modern edition of Le Long's translation, see *Die Geschichte der Mongolen des Hethum von Korykos (1307) in der Rückübersetzung durch Jean le Long, "Traitez des estas et des conditions de quatorze royaumes de Aise" (1351)*, ed. Sven Dörper (Frankfurt am Main: Lang, 1998).

contains 265 refined illuminations and was first owned by the duke of Burgundy, Jean Sans Peur<sup>18</sup>.

Designed originally as a crusade treatise, during the second half of the fourteenth century *La flor* thus followed different trajectories. As shown by this rapid survey of fourteenth- and fifteenth-century anthologies including Het'um, the readers approached the text, variously, as a historical, geographical, or ethnographical treatise, and as an entertaining report about fabulous lands. As remarked by various early modern editors, *La flor* was not a work of genius. Yet, regardless of its questionable literary merits, the work soon became very popular. We can explain this success in various ways. First, the multi-layered feature of *La flor* and the different information contained in its four books met the expectations of different audiences. Secondly, the circulation of *La flor* was encouraged by the fact that since the time of its redaction, it was immediately available in Latin and French, allowing for wider dissemination beyond learned audiences. The cultural context of its early reception was characterized, on the one hand, by an increase in lay reading, the rise of general levels of literacy, and the wider availability of books, and, on the other hand, by increasing curiosity about the Asian continent, as well as through the development of new literary genres, looking at the oriental lands from perspectives that do not rely only on missions and crusades.

Yet, another reason for Het'um's success was the still substantial poverty of late medieval documentation about the Asiatic regions in the West. Only a few recent treatises provided systematic information on the Oriental regions, such as the reports by Marco Polo, Oderic of Pordenone, John Mandeville, and Riccoldo of Montecroce. Next to these authors, Het'um offered a different, and much appreciated contribution: he looks at the Near and Far East from the perspective of an Armenian man, compiling in French (and being translated into Latin) for a Western audience. His treatment relies on new sources, unknown in the West, and was perceived as particularly reliable, for it was based on Het'um's direct testimony.

Certainly, the political project designed by the Armenian monk had a short life. Indeed, his crusading plan was tied to a specific time: namely, in around the year 1307. It is obvious that only a few years later the work was already outdated. Nonetheless, the value of *La flor* as a way of

---

<sup>18</sup> Paris, BnF, fr. 2810.



finding information and satisfying one's curiosity about the East was to be appreciated for a long time: there was material enough, in the four books, to satisfy the changing expectations of changing audiences.

### Իրենն Բուենո

#### Խաչակրաց արշավանք, պատմություն և էկզոտիկ գրավչություն. Հեթում Կոռիկոսցու «Արևելքի պատմությունների ծաղկաբաղ»-ի տարածումը միջնադարում

1307 թ. Կղեմես է պապին ներկայացված Հեթումի «Արևելքի պատմությունների ծաղկաբաղ»-ը շուտով դարձավ Արևելքին նվիրված Արևմտյան եվրոպայում տարածված բնագրերից մեկը: Այս երկի ակտիվ շրջանառությունն ու երկարակեցությունը միջնադարում հաստատում են բազմաթիվ ձեռագիր ընդօրինակությունները և վաղ նոր ժամանակների թարգմանությունները: «Ծաղկաբաղ»-ի բազմաշերտ բնույթն է եղել տարբեր տիպի խառը հավաքածուներում նրա ընդգրկման պատճառը: Սույն հոդվածում դիտարկվում է, թե ինչպես է ժամանակի ընթացքում փոխվել «Ծաղկաբաղ»-ի ընկալումը: Ձեռագրերի մի ընտրանու կազմն ու նյութերի բնույթը ցույց են տալիս, որ եթե Հեթումի ժամանակակիցները բնագիրն օգտագործել են նոր խաչակրաց արշավանքներ կազմակերպելու նպատակով, հետագա ընթերցողին հետաքրքրել են Արևելքի պատմության ու ազգագրության մասին նրա պարունակած տեղեկությունները: Ժե և ԺԶ դարերում «Ծաղկաբաղ»-ի տարածման բնույթը կրկին փոխվեց: Խաչակրաց արշավանքների օգտին բերվող փաստարկները կորցրել էին գրավչությունն ու ժամանակավրեպ էին դարձել, և վաղ նոր ժամանակների ընթերցողները Հեթումի երկին դիմում էին գեղարվեստական հաճույք ստանալու և էկզոտիկ երկրների ու ժողովուրդների հանդեպ իրենց հետաքրքրասիրությունը բավարարելու համար: Այսպիսով Հեթումն է Արևմուտք բերել Արևելքի մասին գիտելիքների այդ նոր ու երկարակյաց շտեմարանը, որն ընկալվել և մեկնաբանվել է փոփոխվող տեսանկյուններից:

**IRA RABIN AND MARCELLO BINETTI**

**NIR REFLECTOGRAPHY REVEALS INK TYPE: PILOT STUDY  
OF 12 ARMENIAN MSS OF THE STAATSBIBLIOTHEK ZU  
BERLIN.**

Introduction

For some time now, our group has been focusing on the history of the writing inks in Europe and Middle East. This work is partly inspired by my participation in the COMSt and the reviews dedicated to medieval inks in different scribal practices. (Bausi et al. 2014, Zerdoun 1983, Schopen 2004, Schreiner & Oltrogge 2011). In particular, the exhaustive research on the early written sources that Zerdoun presented allowed her to conclude that only experimental studies could produce a record of the inexorable expansion of iron-gall-ink. Our study of the corrosive ink in the Genesis Apocryphon scroll, which turned out to be carbon ink with a substantial amount of copper in accordance with Dioscurides recipe from the Antiquity, served as a second strong motivation to build a bridge from the carbon inks of Antiquity to the iron-gall-inks that became the most popular writing media far beyond Europe from 12<sup>th</sup> century AD. At the same time, carbon ink preserved its importance at least in the Middle East.

Unfortunately, a search through the literature shows that manuscript studies do not include determination of the ink type. Admittedly, the spread of the non-destructive techniques among the conservation labs throughout the world resulted in exhaustive studies of some illuminated or otherwise singularly important manuscripts. We anticipate, however that standard determination of the inks type will expand codicology and lead to much better understanding of the development of the practices of the individual cultures and trans-cultural relationships.

Let us turn now to the different type of inks that we encounter in the Middle Ages and to their properties that will allow us to differentiate between them. Unfortunately, their “color” (black, gray or brown) results from the combination of such factors as manufacture receipt, corrosion and aging and cannot be used as a criterion for distinction.

Soot, plant, and iron-gall inks form different typological classes of historical black writing materials used in manuscript production. Soot ink is a fine dispersion of carbon pigments in a water-soluble binding agent;

plant-based ink is a solution of the tannins extracted from tree barks; iron-gall ink, produced by mixing iron (II) sulphate with a tannin extract from gall nuts, presents a boundary case between soot and plant ink – a water soluble preliminary stage (similar to inks from the second group) oxidizes and evolves into a black, insoluble material (similar to the carbon pigments of the first group) when the writing is exposed to air. Each ink class has distinct properties that would readily permit their easy differentiation, if only the inks used throughout history always belonged to just one of these classes. Carbon inks do not penetrate the substrate (whether papyrus, parchment or paper) and stay well localized on the surface. In contrast, plant inks and iron-gall inks are absorbed by the substrate, and the degree of their absorption depends to a great extent on the nature of the substrate.

Iron-gall inks are best studied by means of the X-ray fluorescence (XRF) technique. Natural vitriol, the main component of the historical iron-gall inks, consists of a mixture of metal sulfates (iron sulfate, copper sulfate, manganese sulfate, and zinc sulfate) with relative weight contributions characteristic of the vitriol source or purification procedure (Krekel 1999). This very property of the iron-gall inks can be used to compare them and to distinguish among them. Specifically, the development of the fingerprint model based on the qualitative and quantitative detection of inorganic components of iron-gall inks allows their reliable classification (Hahn et al. 2004). Furthermore, physico-chemical studies of the inks could lead to establishing of the production sites of non-provenanced manuscripts. (Khajakyan 1984).

In addition to inks of pure classes, mixed inks containing components of different classes are well known. In such cases, the ink usually has a type-defining component and “picture smearing” additives. In this respect, a recipe from Dioscurides is remarkable among ancient Roman recipes for the production of soot inks. Along with soot (“condensed smoke”) and gum, the recipe mentions chalcantone, a copper compound. Mediaeval sources in Arabic report frequent use of inks containing soot and iron-gall ink. Transition from the purely plant (that is, tannin) inks to the iron-gall type presents an especially difficult case since a small addition of vitriol to a tannin ink would produce a preliminary stage of an iron-gall ink. Moreover, metals like iron and copper can occasionally be present in the tannin inks due to the water or tools used in the production process. Though a full elucidation of the composition of such inks requires the combination of XRF, Raman and IR reflectography (IRR) (Rabin et al. 2012), the determination of the main components can be

accomplished using their optical properties alone, that is, their opacity in the spectral range 700-1200 nm.

The Jewish Diaspora in Europe and Middle East led to the production of distinct geo-cultural traditions that could be roughly classified as Ashkenazi, Sephardic, Italian, Byzantine, Oriental and Yemeni according to the areas of residence. Our recent works on Hebrew manuscripts indicate that the Jewish scribes were using local writing materials to produce their manuscripts. Though no systematic study of inks in the medieval Hebrew manuscripts has been yet conducted our results show that iron-gall inks were found indiscriminately in European and extra-European manuscripts. (Rabin 2014)

Recently, we started testing inks of Armenian medieval manuscripts to assess the types of inks used at different production sites. Most of the codices under investigation showed the characteristic deep black colour commonly associated with carbon inks, seemingly in contrast with the wealth of Armenian recipes for iron-gall inks (Galfayan 1975). Indeed we will show below that conclusions based on the colour might be erroneous. In this contribution we present results obtained by NIR reflectography alone. We plan to add XRF studies in the very near future. We also hope that based on our work, the classification of the ink types followed by the determination of their composition will become standard in the codicological description of manuscripts.

#### Experimental

Optical properties reflect the interaction of a material with light from ultraviolet (UV), visible (VIS), and infrared (IR) regions of the electromagnetic spectrum. IR reflectography has been traditionally used to study soot-based pigments or carbon inks: the colour of soot inks is independent of the illumination wavelength in the range 300–1,700 nm; plant inks lose opacity between 750 and 1,000 nm, whereas iron-gall inks become transparent only at a wavelength > 1,000 nm. Similarly, multispectral imaging for the visualization of palimpsests can allow one to differentiate between soot-based and tannin-based inks, since only the latter become transparent in the infrared region of the spectrum. A conventional multispectral imaging set-up employs LED illumination with up to thirteen different wavelengths ranging from UV to near IR region (Christens-Barry et al. 2011). But to identify the ink types a simplified, 2-wavelength reflectography is sufficient since our main goal is to investigate the opacity in the spectral range 700–1000 nm. Our hand-held USB microscope (Dino-Lite AD413T-I2V) is equipped with a visible and a 940 nm light source.

### Results and discussion

For our analysis in the Staatsbibliothek zu Berlin we have chosen a set of 12 manuscripts from 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries.

List of the manuscripts investigated in this study.

Call number	Date	Place of origin
Phillipps 1398	1317	Ancona
Hs. or. 10910	1336	Vansee
Ms. or. oct. 279	1337	Syownik
Minutoli 287	1358	Krim
Ms. or. quart. 304	ca. 1353	
Petermann I 35	1361	Berg Sinea
Ms. or. quart. 381	1364	
Ms. or. oct. 1924	1451	Syounik
Minutoli 291	1450	Vansee
Ms. or. oct. 167	1447	Ayrivank'
Minutoli 285	1432	Karaman?
Petermann I 138	15 <sup>th</sup> century	

We will start with a very simple case: the identification of the ink found in Phillipps 1398, a manuscript produced in Italy. The inks are of a characteristic dark brown colour that immediately allows us to exclude the carbon ink type. Fig 1a. presents a micrograph with 50 times magnification of a portion of the text written on the hair side of the parchment. Already the heterogeneous texture of the ink strongly suggests that we deal here with iron-gall-ink. The final proof is delivered by the micrograph in Fig. 1b: under illumination at 940nm the inks loses its intensity. Note that the central letter becomes almost transparent. The heterogeneous texture of the ink, its present colour and its response to the near infrared light indicate iron-gall-ink in an advanced stage of degradation.

Iron-gall-inks commonly have different appearance on the hair and flesh side of the parchment. The characteristic flaking off often observed on the flesh side can also help in determination of the ink type. Let us have a look at the flesh side of the same folio (Fig.2). Similarly to the previous figure, the micrograph on the left is taken in visible light, whereas the right image was shot at 940 nm.

First of all, the colour of the inks seems to be of a considerably lighter shade of brown (Fig. 2a). Some of the ink disappeared leaving blank parchment behind. In the corresponding NIR-micrograph, we see now only a shadow of the ink that turned almost transparent. However, the fact that the ink is still discernible proves beyond doubt the ink type, i.e. iron gall.

Let us turn now to a more complicated case: the inks of a deep black colour we found on the majority of the manuscripts tested in this work.

Here, a cursory glance might suggest that the inks are of a carbon type (Fig. 3a). However, a close inspection under microscope reveals ink browning, especially on the borders of the letters. The brown spots show the onset of the ink deterioration and serve as an indication of the ink type. Investigation of the same text portion under NIR (Fig. 3b) displays a variable transparency that cannot be detected in the visible light. Here, the ink almost disappears also at the locations where no apparent ink deterioration is observed under illumination with white light. As mentioned before, carbon ink would stay equally opaque throughout the range probed here.

In general it is advisable to check different letters under magnification since iron-gall-inks are prone to deterioration that does not occur homogeneously.

#### Conclusions

With this study we illustrate the possibility to classify the ink types present in ancient manuscripts using portable USB-microscope. Such investigations conducted at the manuscript storage site could be entered in the catalogues. In unclear cases other mobile non-destructive techniques (e.g. XRF) could be also employed onsite. The material information gathered with such studies is an important complement to the standard codicological analysis of the manuscripts.

#### Acknowledgements.

The Sonderforschungsbereich 950 “Manuscript Cultures in Asia, Africa and Europe” is generously funded by the DFG. We would like to thank Meliné Pehlivanian for choosing and discussing the manuscripts, Christoph Rauch for supporting this work, and Melitta Multani for her endless patience when supervising our experiments.

#### Bibliography

A. Bausi et al., eds (2014), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Online and print-on-demand edition.

W. A. Christens-Barry, K. Boydston, R. L. Easton (2011), ‘Some Properties of Textual Heritage Materials of Importance in Spectral Imaging Projects’, in M. Hakkarainen, A. Nurminen, V. Vahtikari (eds.), *EIKONOPIIA: Digital Imaging of Ancient Textual Heritage – Proceedings of the International Conference, Helsinki 28–29 November, 2010*, Finnish Society of Sciences and Letters, p. 35–50 (Commentationes Humanarum Litterarum, 129).

K. Galfayan (1975), ‘History of Ferrogalic Inks Manufacturing in

Ancient Armenia', Ministerstvo Kul'tury SSSR, *Soobchenija* 29 & 30, p. 67.57-69 (in Russian).

O. Hahn, W. Malzer, B. Kanngießer, B. Beckhoff (2004), 'Characterization of Iron Gall Inks in Historical Manuscripts using X-Ray Fluorescence Spectrometry', in *X-Ray Spectrometry*, 33, p. 234–239.

L. Khajakyan (1984), 'Resultats de l'analyse physico-chimique de fragments de manuscrits en papier des Xe-XIVe siècles', *Banber Mate-nadarani*, 14, 1p. 63-170 (in Armenian with résumé in French and Russian).

C. Krekel (1999), 'Chemische Struktur historischer Eisengallustinten', in G. Banik and H. Weber (eds.), *Tintenfraßschäden und ihre Behandlung, Werkhefte der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg*, Stuttgart: Kohlhammer, p. 25–36 (Serie A Landesarchivdirektion, 10).

I. Rabin, R. Schütz, A. Kohl, T. Wolff, R. Tagle, S. Pentzien, O. Hahn, S. Emmel (2012), 'Identification and classification of historical writing inks in spectroscopy', in *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*, 3, p. 26–30.

I. Rabin, O. Hahn, M. Binetti (2014), 'Inks of medieval Hebrew manuscripts: a typological study', *Manuscript Cultures* 6 (in press).

A. Schopen (2004), *Tinten und Tuschen des arabisch-islamischen Mittelalters. Dokumentation - Analyse - Rekonstruktion*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

P. Schreiner, D. Oltrogge (2011), *Byzantinische Tinten-, Tuschen- und Farbrezepte*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.Klasse, Denkschriften. Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe IV, Monographienreihe.

### Իռա Ռաբին, Մարչելո Բինետտի

#### Թանաֆի տիպի բացահայտումը NIR ռեֆլեկտոգրաֆիայի օգնությամբ. Բեռլինի Պետական գրադարանի 12 հայերեն ձեռագրի փորձնական ուսումնասիրություն

Ներկայացնում ենք 12 հայերեն ձեռագրի թանաքների փորձնական ուսումնասիրությունը: Յուրջ ենք տալիս հին ձեռագրերում առկա թանաքի տիպերի դասակարգման հնարավորությունը շարժական եռագույն USB-մանրադիտակի օգնությամբ: Ձեռագրապահոցներում անցկացրած հետազոտության արդյունքում բացահայտված թանաքի տիպերի մասին տեղեկությունները կարելի է ներմուծել ձեռագրացուցակներ: Բարդ դեպքերում տեղում կիրառելի են նաև այլ շարժական և ձեռագրերը չվնասող տեխնոլոգիաներ (օրինակ, XRF): Նման ուսումնասիրությամբ ստացված նյութական ինֆորմացիան սովորական ձեռագրագիտական վերլուծության կարևոր լրացում է:

**ROBERT DULGARIAN**

**CONCILIATIO AUT DISTINCTIO: PRELIMINARY  
OBSERVATIONS ON HISTORY AND THEOLOGICAL  
METHOD IN CLEMENS GALANUS' CONCILIATIO ECCLESIAE  
ARMENÆ CUM ROMANA (ROME, 1650-1661)**

This article offers a preliminary assessment of the relation between the historical and controversial parts of the *Conciliatio ecclesiae armenae cum romana, ex ipsis armenorum patrum et doctorum testimoniis, in duas Partes, Historialem, & Controversialem divisae* of Clemens Galanus Surrentinus (Clemente Galano da Sorrento, in the vernacular), published bilingually (in Latin and Armenian) at Rome in three volumes between 1650 and 1661. While the *Conciliatio* has figured tangentially in a number of studies of Armenian-Western relations in the period between the Council of Florence in 1438 and the notional posing of the 'Eastern Question' in conjunction with the Russian defeat of the Ottomans in 1774, no systematic evaluation of Galanus's work has been undertaken to date. Quite obviously, such an evaluation would necessarily attempt to trace the Armenian sources that Galanus uses for the historical part of his work: identifying these sources is a necessary step in evaluating the somewhat tendentious interconfessional history that Galanus narrates. But equally important would be a thorough evaluation of the arguments and analyses that comprise the *Pars controversialis* of Galanus's *Conciliatio*. I shall suggest that Galanus's philosophical analysis of apparent points at issue between the Armenian and Roman churches reveals a methodological fissure at the heart of his project. On the one hand, the goal of a rapprochement between the churches, even if a rapprochement achieved by evangelization, would seem to demand a reassessment of the contemporary positions, in discipline no less than in doctrine, of the two churches. Practically speaking, the linguistic and logical resources which Galanus by 1650 had shown himself committed to developing would seem an important initial step in such a process; but further steps would seem to imply the creative application of the considerable intellectual



resources of the Roman Catholic church, as demonstrated in the range of scholarship demonstrated by its adherents in the earlier seventeenth century. But on the other hand, the intellectual demands put upon the Roman Church by its confrontation with Protestantism, and the commitments (intellectual as well as doctrinal) to which this confrontation had more or less unshakeably committed Rome by the 1640s and 1650s would prove an almost insurmountable barrier to the sort of rapprochement with the East which the *Conciliatio* by its very title announces itself interested. I shall attempt to outline *infra* how the *Conciliatio* bears the traces of this unfortunate paradox.

The *Conciliatio* can aptly be described in two related but different ways: as one of a series of publications documenting the engagement of Galanus (and by extension the Roman Catholic Church) with the Armenian East, an engagement marked by but perhaps not entirely subordinated to the demands of evangelization; and as a discrete official publication of the Sacra Congregatio de Propaganda Fidei, the branch of the Roman Church to which Galanus was attached as a ‘regular’. Galanus’s publication history dates from 1645, with the *Grammaticæ, & Logicæ Institutiones Linguae Literalis Armenicæ Armenis Traditæ*, a combined text in Armenian grammar and Aristotelian logic. The three volumes of the *Conciliatio* itself follow in 1650, 1658, and 1662; while the *Grammatica* saw at least one more edition (Dublin, 1660). Finally, 1686 saw the publication of *Clementis Galani, Surretini, clerici regularis theologi, et S. Sedis Apostolicæ ad Armenos missionarij, Historia Armena, ecclesiastica & politica* in Cologne. With the addition of his own testimony of more than ten years’ travels as a missionary in the East, the traces of Galanus’s Armenian experience argue no mean commitment<sup>1</sup>.

Yet the *Conciliatio* is also very much an official publication of the Sacra Congregatio de Propaganda Fidei, the department of the Roman Catholic Church charged with responsibility over regions in which the Church lacked primary ecclesiastical jurisdiction: its very name announces evangelization as its primary directive. The title page of each volume of the *Conciliatio* (as indeed of the 1645 *Logica*) names Galanus as ‘clericus regularis theologicus et Sanctæ Sedis Apostolicæ ad Arme-

<sup>1</sup> Virgil Strohmeier’s work on Teodoro Ambrogio offers a number of assessments of Galanus’s debt to Ambrogio’s Armenian grammar but has little to say about the relation of the logic portion of Galanus’s treatise to the state of the discipline in Galanus’s day: see *Strohmeier Influence*, 79-91.

nos missionarius', i.e. as theologian attached, as to a religious order, to the Sacra Congregatio itself, and missionary to the Armenians under the authority of the Holy See. Each volume bears a series of *approbationes* of the Congregatio and of other officials of the Apostolic See itself (including, in both Latin and Armenian, the Armenian Dominican 'Gregorius Zuorzorensis', *armenicè* Գրիգոր Մործորէցի: *Conciliatio* I.[b3v-b4r]. Galanus, too, is at some pains to stress his dual qualification as missionary eyewitness and official of the Sacra Congregatio: in an illuminating passage in the Preface of the *Pars historialis*, Galanus describes his twelve years' travel as a missionary and scholar, consulting manuscripts (as he writes) among the Arabs in Syria; in Lesser and Greater Armenia; in Iberia amongst the Georgians; in Pontus amongst the Colchians; then having passed twice over the black Sea, in Scythia amongst the Getæ; in Ionia amongst the Smyrnæans; in Constantinopolitan Thrace; and at last here in Rome, where, at the order of the Sacra Congregatio de Propaganda Fidei, I busy myself with teaching sacred Theology to Armenian students in their own language<sup>2</sup>.

The last item in Galanus's curriculum, his teaching duties, may go some way to explaining the intervals separating the publication of the several volumes of the *Conciliatio*, particularly the eight years' hiatus between the appearance of the *Pars historialis* and that of the first volume of the *Pars controversialis*. The official character of the work, with its weight of *approbationes*, also suggests a possible burden of scrutiny upon the writer. Moreover, as shall appear *infra*, the composition of the *Pars controversialis* clearly proceeded along a radically different plan than that of the *Pars historialis*, possibly one less congenial to Galanus's particular talents. Yet the two *partes*, however different in approach, turn out to be not only structurally, but logically complementary. While the *Pars controversialis* seems the more obviously 'wrong-headed' given the project's stated aim of 'conciliation', the *Pars historialis* holds a key to certain of the peculiarities of its successor volumes.

---

<sup>2</sup> '[...] duodecim iugiter annos diversatus sum, eorumque libros evolvis in Syria apud Arabes; in Minori & Majori Armenia; in Iberia apud Georgianos; in Ponto apud Colchos; tum nigro bis trajecte Gurgite; in Scythia apud Getas; in Ionia apud Smyrnensis; in Thracia Constantinopoli; atque demum hic Romæ, ubi, Sacra Congregatione de Fide Propagatione mandante, in sacram Theologiam Armenis discipulis proprio ipsorum idiomate explicandam incumbo': *Conciliatio* I.2; cf. I sig. b2.

The *Conciliationis Pars historialis* merits a separate study on a number of grounds. Most obviously, it is a striking example of bilingual (Armenian-Roman) printing. Apart from the Latin *approbationes*, the volume is printed bilingually in Latin and Armenian. After sequential indices near the front of the volume (the Latin at sigs. c[1r]-e2v, the Armenian from [e3v] to [h4v]), printing is bicolunar throughout. Pagination runs from 1 to 531 with a single unpaginated list of errata on the last verso. The *Pars historialis* is also a potential treasure trove of documentary sources. The text is organized in brief historical narrations ('*Historia*') interspersed with much longer annotations ('*Annotatio*'). Galanus's 'Preface' ('*Præfatio*') claims to have drawn the historical narrations from 'other Armenian and Latin historians' (or 'from other historians of the Armenians and Latins' ('*ex alijs Armeniorum, & Latinorum historiis depromptis*': I.2) and to have supplied his own annotations. Notably, Robert Thomson's *Bibliography of Classical Armenian Literature* cites Galanus as a primary source for two historical documents: Grigor Anawarze'ci's 'Letter to King Het'um II' (Galanus I.435-451) and a forgery purporting to be diplomatic letter between the Armenians and Romans at the time of Trdat (Galanus I.35-39) (Thomson 125, 149). A full analysis of Galanus's sources would presumably reveal valuable information about the Armenian MS resources of the earlier seventeenth century.

Yet the narrative of the *Pars historialis* is strikingly curtailed: beginning with the first-century evangelization of Armenia by Thaddeus and Bartholomew, Galanus annotates twenty-eight chapters' worth of brief historical narratives and documentary quotations up the Council of Adana of 1316 (*Conciliatio* 1.471-508); the remaining three hundred forty-odd years until the publication of the *Conciliatio* occupy a mere twenty-three pages, and concentrate on the aftermath of the Council of Adana. Given Galanus's experience in Armenian lands, one might well have expected the *Pars historialis* to culminate in an account of Western missionary activity in historic Armenia: not least, perhaps, to account for the presence of the Armenian (or at least Armenophone) students whose education, in his own testimony, seems to occupy Galanus's time. Moreover, Galanus overtly couches his vehemence in the cause of Armenian evangelization in historical terms: to choose one nicely rhetorical example, Galanus's dedicatory epistle (addressed to Cardinal Aloysius Capponius) refers to the Armenians as a Nation of which the stinking sore of heresy

has putrefied for twelve centuries, since the Council of Chalcedon, without timely medicine: nor has any Samaritan been found, who, moved by mercy, should dress it, in Armenian letters, with the balm of wisdom and gentle confutation, to cleanse it with the wine of sound doctrine, and to bind it up charitably with some bonds of agreement ('conciliationis')<sup>3</sup>.

Perhaps initially more surprising from an historiographic point of view is the omission from the *Pars historialis* of the Armenian-Latin sessions of the Council of Florence (1439-1447): in effect, Galanus would seem to construct a 'history' of relations between the Armenian and Roman Churches that ceases before the most recent conciliar contact. Alternatively, Galanus writing in the 1640s and 1650s, might be read as treating the Council of Florence as a matter of current rather than historical significance. Yet judging from the *Pars controversialis*, this seems to be precisely the reasoning of the *Conciliatio*: the 'point of last conciliar contact' effectively sets out, by definition, the issues that divide the churches; the resolution of these issues is the precondition of '(re)conciliation'. It is the outlining of these issues that occupies the *Pars controversialis*; but both its focus and its format are arguably strikingly anomalous in the context of seventeenth-century theological and philosophical writing.

The *Pars controversialis*, at 1258 numbered pages plus some 92 unnumbered pages of prefatory material, is more than double the length of the *Pars historialis*<sup>4</sup>. Published in two volumes, the first in 1658, the second in 1661, both its size and the length of time between the completion of the two parts suggest an attempt at an exhaustive definition of the doctrinal relations between the two churches. The ambitions of the *Pars controversialis* are signalled by the dedication of the first volume to the Pope of the day, Alexander VII (*Conciliatio* II.1.[†3r-†4v]. Following the dedication, an address 'To the reader' ('Auctore lectori', ††[1r]-††2v)

<sup>3</sup> '[...] Nationem [...] cuius virosum hæresis ulcus, duodecim ad hinc seculis, tam inde à Chelcedonensi Quarto Concilio natum, sine opportuno medicamino computrescat: nec ullum hactenus reperiri Samaritanum, qui, misericordia motus, oleo sapientiæ, lenisque contuentionis, Armenis characteris cusæ, illud liniat; extergat vino sanæ doctrinæ; *Conciliationis* vinculo amabiliter alliget': *Conciliatio* I [sig. a3v].

<sup>4</sup> Pagination of *Conciliationis Pars altera Tomus primus* (1658) (hereafter *Conciliatio* II.1) is: sigs. [†1r-†††††4v, †††††1r-†††††2v] and 1-487. Printing after the Approbationes, Imprimatur, and Ad Lectorem is bicolunar Armenian and Latin. Pagination of *Conciliationis Pars altera Tomus secundus* (hereafter *Conciliatio* II.2) follows the same scheme (sigs. [††3r]-[†††††4v] and 1-771, with an unpaginated list of errata on the verso of 771).

states the aims of the *Pars controversialis* in threefold terms. First, the ‘End’ of the work is to lay out as precisely as possible the sources in which ‘all heresies are knowledgeable and expertly examined and confuted, so that there should seem to be no need further to distinguish amongst and discuss the errors of the Armenians, nor any hope of new advantage from such a discussion’<sup>5</sup>. Next, the ‘Author’ assigns all deficiencies in the work to himself. Finally, concerning the ‘Matter’ (‘Materia’), Galanus notes that ‘the condition of the Armenian religion has not yet been able to become known to the Latins, nor indeed even to the Greeks’; that ‘of many of the errors that both Greek and Latin Writers have ascribed to the Armenians they are wholly innocent; and that the rest they have generally ascribed to them without reflection’; and that this ignorance is due largely to ignorance of the Armenian language. As Galanus puts it,

If it be an empty and indeed dangerous cure to apply a medicine to expel a disease when the force of the disease barely exists, or is misunderstood; how much more superfluous, and indeed damaging, a Work, so to seek to overcome the heresies of the Armenians and to reconcile their souls to our own; by which we shall the more sharply irritate those, ascribing a false crime to them [so that] a worse shall triumph; or if a crime be real, but not clearly explained, that it should be treated with an antidote of unsuitable explanations<sup>6</sup>.

This formula calls for two initial observations. First, Galanus defines the project of the *Conciliatio*, or at least of the *Conciliationis Pars controversialis*, as working, by recourse to sources and arguments in Armenian, toward a reconciliation of the Armenian and Roman churches by

---

<sup>5</sup> Primùm enim de Fine [...] exploratissimum est, Christiana in Ecclesia quamplures numerare libros, in quibus hæreses omnes ita scienter, peritèque tractantur, ac refelluntur; ut nulla denuò de Armenis erroribus seorsim differendi, diisceptandique necessitas apparere, nec ulla novi emolumenti ab ista disceptatione percipiendi spes concipi posse, videatur: ††[1r].

<sup>6</sup> Postremò de Materia: non status Armenæ religionis nondùm Latinis potuit, immò ne Græcis quidem, tantùm innoscere; [...] Multos errores tum Græci, tum Latini Scriptores Armenis attribuunt, quorum hi expertes omninò sunt: reliquos etiam adeò inexploratè, summamque retulerunt [...] Quod si ad morbum depellendum, ubi morbi vis vel not extat, vel ignoretur, inanis, atque adeò periculosa adhiberetur curatio; eò certè magis in Armeniorum hæresibus eliminandis, conciliandisque nobiscum eorum animis, supervacaneum, quin etiam noxiam hoc esset Opus quò acerbùs irritarentur hi, si falsum in eos crimen objeceret; perversiùs triumpharent; si crimen certum, explicatè tamen non cognitum, importunarum ratuionum antidotis emendaret: ††[1r-v]

distinguishing the errors falsely ascribed to the former from the fewer, but nonetheless real errors into which the Armenians have fallen; which recourse Galanus imagines will facilitate the desired return of the Armenians to orthodoxy as defined by Rome. The preliminary apparatus that follows the Author's address To the Reader in *Conciliatio* II.1 instantiates this strategy. After two signatures of official *imprimatur*, Galanus offers a twofold 'Catalogus' of 'false doctors of the Armenians, who opposed the Catholic Faith' ('Armeniorum Pseudomagistri, qui Fidem Catholicam oppugnarunt': *Conciliatio* II.1 sigs. [††4r]-[†††3r]) and of 'Armenian Fathers and Doctors, who propounded the Catholic Faith' ('Armeni Patres ac Magistri, qui Fidem Catholicam propugnarunt': *Conciliatio* II.1 sigs. [†††3v-††††3r]). Each name in the Catalogus is followed by a brief outline of the life and work of the cleric or council in question. Notably, while the 'Pseudomagistri' comprise only seventeen names (including John of Odzun, Ananias of Shirak, and the last councils of Dvin and Adana), the list of 'legitimate' (i.e. pro-Roman) authorities runs to forty-four items, including such stalwarts of the Armenian Church as Gregory the Illuminator, Gregory of Narek, and Nerses of Lambron, as well as an impressive list of more recent Armenian patriarchs and more ancient Armenian general councils. Moreover, the Catalogus is followed by an unannotated 'Index of Ancient Holy Fathers and other Writings upon which the arguments in this Work are based', comprising fifty-one items, and by a list of textual 'Instrumenta' accepted by the Armenian church and cited in the *Conciliatio*. The strategy of the Catalogus and Index is clear: to suggest that the vast majority of Armenian authorities conformed to and supported a version of Christianity concordant to that of Rome<sup>7</sup>.

Galanus's explanation of the *Pars controversialis* in terms of 'End', 'Author', and 'Matter', however, also signals to the knowledgeable reader the procedure by which the work of 'conciliation' will proceed. 'End' (*finis*) and 'Matter' (*materia*) are of course two of the four causes

---

<sup>7</sup> The 1661 volume, the *Pars controversialis Tomus secundus pars altera* follows much the same format, omitting the biographies of the Armenian authorities: the headings are 'the false doctors of the Armenians, who are refuted in this work' (Armeniorum Pseudomagistri, quorum in hoc opus refutantur': eleven names); of 'the Armenian fathers, upon whose testimony we build in this work' ('Patres Armeni, quorum testimoniis in hoc Opere nitimur': 23 names); and 'Greek and Latin Fathers accepted by the Armenians and cited in this work' (Patres Græci et Latini, ab Armenis suscepti, & in hoc opere citati' (*Contiliatio* II.2 sigs.[††3r-††4r]).

of substance according to the Aristotelian analysis that Western scholasticism inherited and adapted. As is the case with ensouled substances and their derivatives, ‘end’ and ‘form’ (*forma, ratio*) coincide; the ‘Author’ supplies the ‘Efficient’ (*efficiens*) cause, the instrument whereby form informs matter to a particular end. The analysis of any and all substances in terms of this fourfold causality is not only one of the cornerstones of scholastic analysis generally; it turns out to underpin the analysis of the relation between the Armenian and Roman churches that the *Pars controversialis* takes as its ‘End’ to define and analyse. But herein lies a difficulty. As Galanus himself observes, incomprehension of language and terminology lie behind many, although not all, of the accusations of heresy that the Greek and Latin churches have levelled at the Armenians. But Neo-scholastic or Neo-aristotelian analysis is not necessarily obviously adapted to mutual comprehension between Armenia and Rome, despite an older tradition of Armenian Aristotelian controversy. Moreover, the *Pars controversialis* is not simply Aristotelian in its mode of analysis. Galanus employs a particular analytical format, the *quæstio* format, that arguably raises serious difficulties for the project of ecclesiastical understanding and reconciliation that Galanus outlines.

The *quæstio* format is in one way a legacy of the Western mediæval university, above all the University of Paris: the vocabulary of ‘quæstio’, ‘responsus’ divided into *distinctiones* and ‘objectiones’, and ‘solutio’ reflects the oral practice of the university before the age of print. But the *quæstio* format also dominates written exegesis from the eleventh-century *Sententiæ Libri quattuor* of Peter Lombard. In Galanus’s day, the works of Thomas Aquinas, above all the *Summa Theologiæ*, remained a touchstone of both theological authority and methodological felicity. Its four books divided into concise *quæstiones* and even more concise *articuli*, couched in objections and responses, the *Summa Theologiæ* is a triumph of organization: seemingly the whole field of theology is on the one hand divided and analysed, and on the other grouped and ordered, in an interlocking set of distinct yet logically and theologically connected positions. Hence the *quæstio* format could prove a powerful tool for the enforcement of orthodoxy.

Yet one of the great analytic advantages of the *quæstio* format is its capacity to preclude predetermination among alternatives. This capacity turns out to have been important for a great deal of pre-Tridentine Catholic theology, in which decisions concerning more abstruse technical ques-

tions could be deferred, sometimes for generations or indeed indefinitely, as for example in the competing Thomist and Scotist accounts of the relation between form and individuation in ensouled matter. Unsurprisingly, for similar reasons the *quæstio* format continued to thrive in philosophical commentaries well into the seventeenth century: the major Early Modern commentaries on Aristotle, for example, almost exclusively use the *quæstio* format to weigh conflicting interpretations of such fraught issues as the rôle of substantial form in the individuation of substances. Indeed, metaphysics commentaries espousing mutually exclusive ‘Thomist’ and ‘Scotist’ interpretations of form continue to be published, and indeed used in the same university courses. The *quæstio* format, moreover, proved a useful tool for incorporating new scientific insights into traditional curricula without causing undue disruption to underlying assumptions. For example, one widely circulated Aristotelian commentary, that of the Jesuit theologian Franciscus Tolletus, (quite uncontroversially) uses an objection and response structure to acknowledge the error of Aristotle’s identification of the heart, rather than the brain, as the physiological seat of the human intelligence (*intellectus*), in a way that leaves intact the authority of a basically Aristotelian mode of analysis.

This openness might suggest the suitability of the *quæstio* format for Galanus’s project. Two considerations argue against this view. First, the *quæstio* format is designed above all to clarify distinctions, a procedure that does not necessarily conduce to agreement, as the merits of any given argument are apt to appear in clearer focus. Second, and by extension, argument by *quæstio* depends upon a shared set of assumptions about signification, grammar, vocabulary, definitions, the use of terms, and logical procedures in general: just the sorts of issues which too often pose the greatest obstacles to theological understanding between churches that employed different languages in their theological traditions.

Yet the *quæstio* format remained the default for serious intellectual and theological inquiry in seventeenth-century Roman Catholicism; and as the apparatus to both volumes of the *Conciliationis Pars controversialis* make clear, the *quæstio* format provides the basic structure of Galanus’s work. Following the Indices of Church Fathers and authorities and the single-page of ‘Instrumenta’ (textual authorities followed) and errata at sig. [††††4v], the first volume of the *Pars controversialis* presents a pair of Indices, a general and specific, outlining the *quæstiones* to be



treated. The more specific ‘Index paragraphorum primi tomi’ (i.e. covering only *Conciliatio* II.1) most clearly indicates Galanus’s adherence to the format: for example, the first *quæstio*, covering the ‘Errors in this material [sc. the relations attaining amongst Christ, God, and man] proceeds by way of a question, ‘whether the Greek writers are correct in ascribing to the Armenians the errors of Arius, Apollinaris, Nestorius, Eutyches, the Manichæans, and the Acephali concerning the mystery of the Incarnation’; a series of distinctions (that the Armenian fathers reject the charges of the Greeks’; ‘that the Armenian church can be shown to have no part in the errors in question’; a series of disproofs of specific doctrinal accusations; and a ‘solutio’ concerning the current state of the Armenian church (II.1.sig. [†††††3v]).

Clarity of format alone, however, does not define either the mode or the efficacy of argument; and the specifics of Galanus’s argumentative mode, at first puzzling, arguably show the trap which the combination of the *quæstio* format and a particular set of historical and doctrinal constraints pose, if not for the possibility of Armenian-Roman reconciliation considered in the abstract, then at least for Galanus’s attempt. A particularly clear example is provided by *Quæstio inter Armenos* IV.§1 under the heading *De Militantis Ecclesiæ Capite ac Nova Lege* (II.2489-497). The first ‘Sectio’, ‘De materia, & forma Baptismi’, nicely illustrates the pitfalls facing Galanus in his project. Galanus opens his analysis with a question of definition: ‘Let us ask first: What, then, are the matter, and form, of Baptism?’ (‘Quæritur Primò: Quænam sit materia, & forma Baptismi?’). Galanus gives the response of the Council of Florence, from the session addressed to the Armenians: that the material is water in its natural state, and that the form is just words: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Fili, & Spiritus sancti*: or, as he writes, other [words] similar in substance, such as those which are used by the Armenians: N[ame] servant of Jesus Christ, coming willingly to Baptism, is baptized now through me in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit: for that these words do not differ at all in substance from the preceding ones is declared in the same council, loc. cit<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> ‘vel alia similia secundum substantiam, qualia sunt ea, quibus utuntur Armeni: N[omen] servus Iesu Christi, sponte veniens ad Baptistam, baptizatur nunc per me in nomine Patris, & Fili, et Spiritus sancti: quæ quidem verba non differe quantum ad sub-

This response corresponds (unsurprisingly) to the discussion of baptism in Aquinas *Summa Theologiæ* III.q.66.: at much greater length, Aquinas specifies water as the matter (III.q.66.a.3), the Latin verbal formula as the form (a.5) and the logical equivalency of the Greek (and by extension Armenian) formula (a.5 ad 1). To this discussion Galanus adjoins two ‘objections’ of Armenian ‘pseudomagistri’, by far the more serious of which is that of the ‘pseudomagister’ ‘Vartanus’, whom Galanus characterizes as the author of two ‘Opuscula’, an *Admonition to the Armenians* (*Monita ad Armenios*) and a *Refutation of the latter of the Roman Pontiff to Hetum, King of Armenia* (*Refutatio epistolæ Rom. Pontificis, ad Haytonem Armeniæ Regem*) ‘Vartanus’ argues that the formula ‘I baptize thee’ violates the injunction of Paul in 1. Corinthians 1 not to baptize in one’s own name, but in the name of Christ<sup>9</sup>. (Interestingly, Galanus also records the characterization of the ‘pseudomagister’ Grigor Datevac’i (‘Gregorius Dattevensis’) to the objection of Vartanus as just the sort of ‘triviality’ (‘nugis’) that wounds one’s own cause: *Conciliatio* II.2.492). Galanus’s ‘response’ is to divide the ‘efficient cause’ of baptism yet further into a ‘principal cause’, which is the Holy Trinity, and an ‘instrumental cause, which is delivered from outside the Sacrament; and that is the Minister/Agent, to whom indeed God himself attributes the act of baptizing, saying: *Baptizing them &c.* For indeed Baptism according to the form of his words has efficacy, as shown in Ephesians 5, ‘washing them with the washing of water in the Word of Life’: for in this form both causes are shown together; the Minister, who carrying out the act of Baptism, saying, *Ego te baptizo*: such that that pronoun ‘Ego’ is not applied by necessity, but as a greater expression of ‘intention’; and the Holy Trinity, as in whose name or virtue the Minister acts, as he says ‘*In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* {...}’<sup>10</sup>

---

stantiam à præcedentibus, declaratum est in eodem Concilio, loc. cit.: *Conciliatio* II.498. Cf. Concilium Florentinum, ‘Decretum pro Armenis’, in **Denzinger** §696 (255).

<sup>9</sup> Objicit secundò Vartanus contra formam Bapismi, à Latinis usurpatum, sic scribens in Monitis ad Armenios, cap. 2, De minus præcipit Apostolis, ut in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti baptizarent, & non etiam in nomine proprio. qui autem dicit: Ego te baptizo, &c., indicat se in suo etiam nomine baptizare. & ideo Paulus 1. Cor. 1 inquit: Gratias ago Deo, quòd neminem vestrùm baptizavi, ne quis dicat, quòd in nomine meo baptizati estis.’: *Conciliatio* II.2.492.

<sup>10</sup> Respondetur ergo ad principale argumentum: quòd causa Bapismi efficiens duplex est: altera principalis, à qua virtutem habet Baptismus; & hæc est sancta Trinitas, ac pro-

Theologically, Galanus's division is canonical, consisting of a re-statement of Aquinas at *Summa* III.q.66.a.5 ad 2. What is more in question is the logical appropriateness of the response to the 'objection' of Vartanus. This objection may or may not be serious: Grigor Datevac'i thinks that it is not. But Galanus's response, to cite in the act of baptism a double efficient causality, divided among the Holy Spirit as 'principle' and the words of the minister as 'instrument', is at the least confusing in context. Galanus's invocation of 'intention' (*intentio*) is, again, Aquinian; but Galanus cites it not from the paragraph on causality in baptism. but the immediately preceding *Summa* III.q.66.a.5 ad 1., on the Greek formula, in which Aquinas in effect momentarily reads the Latin formula as logically consequent upon the Greek. But Aquinas's argument concerns the propriety of the *Greek* formula, whereas for Vartanus it is the Latin formula, specifically the Latin words of the minister themselves that are at issue: whether they allow or invoke the operation of the Holy Spirit, or arrogate to the human agent a divine function. In the context, Galanus's recourse to 'intention', traditionally defined as 'something in the mind that corresponds to something in the world', is question-begging. For Galanus the theologian, the 'intention' is the *recognition* on the minister's part of the presence of the Holy Spirit; but for Galanus the logician, the invocation of 'intention' could conceal any sort of content, for example, a *hope* that the Holy Spirit would be present in the act of baptism, or worse, a demand that the Spirit so be there: the burden of proof is upon Galanus. Worst of all, for the hypothetical objector, the 'intention' could well be precisely *the minister himself as agent*: the very charge that Vartanus rightly or wrongly lays against the Latin formula of baptism.

Galanus's analysis of baptism nicely illustrates the argumentative and methodological quandary that characterizes the *Pars controversialis*.

---

indè etiam Christus secunda Trinitatis persona, iuxtà illud Ioanes 1. *Super quem videris Spiritum sanctum descendentem, & manentem, his est, qui baptizat.* altera verò instrumentalis, quæ tradit exteriùs Sacramentum; & hæc est Minister, cui etiam ipse Dominus baptizandi actum attribuit, dicens: *Baptizantes eos &c.* Cùm ergo Baptismus per formam verborum suam habeat efficaciam, iuxta illud Ephes. 5. *mundans eam lavacro aquæ in Verbo Vitæ*; ideò in eius forma hæc utraque causa convenienter expritur, Minister quidem, ut exercens actum Baptismi, cùm dicitur: *Ego te baptizo*: quamvis particula illa, *Ego*, non ponatur ex necessitate, sed ad maiorem expressionem intentionis: Sancta verò Trinitas, ut in cuius nomine, seu virtute Minister operatur, cùm dicitur: *In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* [...]: *Conciliatio* II.2.493.

Theologically Galanus's citation of Aquinas on baptism is orthodox. In the common philosophical terms of the seventeenth century, however, Galanus's invocation of Aquinas's definition of baptism as a *substance* is deeply problematic. Substance is a composite of 'matter' and 'form'. But matter, 'materia' in a substance, is very nearly nothing at all: pure potentiality that forms the material substrate of the substance, to which 'form' supplies *all* qualities (quality, quantity, relation, habit, time, space, etc.). Such analysis is relatively straightforward applied to persons, animals, material objects, and even inexplicable miracles such as the transubstantiated Host beyond time and space; its application to baptism is a great deal less so. Hence it is little surprise that Roman Catholic analyses of baptism in Galanus's day generally move considerably beyond Aquinas's formula. As early as 1518, responding to Martin Luther's nascent Protestant challenge to traditional accounts of the sacraments, Thomas Cajetan distinguishes among classes of *intentiones* of the baptizer with respect to baptism. For Cajetan, if the baptizer baptizes for the sake of a joke, or out of avarice, but nonetheless has in his mind the *intentio* of baptism *qua* baptism, then the baptism is valid; whereas, if the *intentio* is, as it were, a parody, the baptism is null and void. In effect, Cajetan distinguishes between the formula *qua* formula and *qua* effect of an *intentio*; it is the latter that proves probative. This view, moreover, turns out to have a long history. Already in *De Trinitate*, Augustine (5<sup>th</sup> century) analyses words as logically posterior to and dependent upon acts of the mind; both Aquinas (briefly) and Ioannes Duns Scotus (at greater length) take up this analysis, with Scotus offering the particularly striking formula of words as *proles* (offspring); by the late sixteenth century, this treatment of the relation of words to *intentiones* becomes a standard item in the commentary tradition. And Cajetan's analysis is in effect merely an inaugural response in an increasingly sophisticated multipronged debate among Roman Catholic theologians and a variety of Reformed positions on the efficacy of baptism in relation to issues of grace, salvation, reprobation, election, and so forth<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> See **Cajetan**, *Opuscula* q. 10 ('De fide ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria') a.17 (l.330); cf. **Augustine**, *De trinitate* IX.xii,18; **Aquinas**, *De veritate* q.4 a.1; **Scotus**, *Ordinatio* I. d. 27. q. 1 ('utrum verbum creatum sit actualis intellectio'); *Commentarii Collegii Conimbrensis in De anima*, in lib.III. cap. viii. q. 3. art. 2 (487);

Hence Galanus's analysis of the issue of baptism seems doubly limiting, neither bringing to bear the most recently formulated resources of the Roman Catholic tradition nor engaging creatively and productively with the sorts of questions that these resources were capable of answering. The explanation for this curious limitation, if it survives, must lie in the archives of the Sacra Congregatio de Propaganda Fidei (now the Congregatio pro Gentium Evangelizatione). In the absence of archival research, however, two explanations present themselves. First, practically speaking, whatever the state of written Armenian theology since the Council of Florence, the state of such putative later theological treatises remains technically uncertain in the absence of either a council or an Armenian mission to give such work official imprimatur; hence Galanus is limited by historical circumstance to addressing ancient and mediæval Armenian theological positions. Yet the range of issues laid out in the *Pars controversialis* seem amenable to reconceptualization and reorganization: for example, the analyses of baptism developed by the successors of Thomas Cajetan would seem to have implications for issues of reprobation and salvation discussed under other *quæstiones* of the *Pars controversialis*; such a reconceptualization of issues arguably would constitute a more powerful and flexible instrument of 'conciliation' with the living Armenians of Galanus's day. I suspect (and this is the second explanation) that whatever Galanus's evangelical ambitions may have been, permission to construct such a wide-ranging and innovative work of theology was not forthcoming from the Sacra Congregatio itself. Perhaps the textual, financial, or intellectual resources for such a work were either wholly unavailable, or deemed more needed elsewhere; perhaps the possibility that theological innovations or reinterpretations vis-à-vis the Armenians might complicate the seemingly more pressing mission of confuting and combatting Protestantism was too strong; or perhaps, indeed, the *Pars controversialis* represents the limit of Galanus's own capacities. Clearly, then, explanation for the form and scope of the *Conciliationis Pars controversialis* and its ultimate relation to the *Pars historialis* must await further research; but such eventual research promises to

---

**Fonseca**, *Commentarii in Metaphysica* lib.vii.cap.viii. q. 3. sec. 2 (vol. 2: III.298); **Eustachius a Sancto Paulo**, *Summa philosophiæ*, Tertia pars, tract. iv., q. ix.ii (340).

open an extensive and fascinating chapter in the histories of Armenian and Roman Catholic relations in the Early Modern period.

### Bibliography

Aquinas, Thomas. *Sant Thomas d'Aquin De veritate. Questions disputées de la verité*. Ed. R. P. Roberto Busa, S.J., and Enrique Alarcón. Trans. André Aniorté. Le Barroux: Éditions Sainte-Madeleine, 2011. Vol. 1.

Aquinas, Thomas. *Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Prædicatorum Summa Theologica*. 3<sup>rd</sup> ed. 5 vols. Madrid: Bibliotheca de autores cristianos, 1961.

[Aurelius Augustinus. *De trinitate*.] Agostino. *La trinità*. Ed. & trans. Beatrice Cillerai. Milan: Bompiani, 2012.

Balgy, Alexander. *Historia Doctrinæ Catholicæ Inter Armenos*. Vienna: Typis Congregationis Mechitaristæ, 1878.

[Cajetan, Thomas de Vio. *Opuscula*.] *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction, et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*. Volume 1. Ed. Charles Morerod, O.P. Fribourg: Éditions universitaires Fribourg, Suisse, 1994.

*Commentarii Collegii Conimbricenses Societatis Jesu in tres libros De anima Aristotelis Stagiritæ*. Cologne, 1604.

Denzinger, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder, 1937.

[Fonseca, Petrus.] *Petri Fonseca commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Tomus I-IV*. 1615. Repr. ed. 2 vols. Hildesheim: Olms, 1964.

Eustachius a Sancto Paulo. *Summa Philosophica Quadripartita, de rebus dialecticis, ethicis, physicis, & metaphysicis*. Cambridge, 1649.

Galanus, Clemens. *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana ex ipsis Armenorum patrum et doctorum testimoniis in duas Partes, Historialem, & Controversialem divisæ Pars prima*. Rome, 1650

Galanus, Clemens. *Conciliationis Ecclesiæ Armenæ cum Romana ex ipsis Armenorum patrum et doctorum testimoniis in duas Partes, Historialem, & Controversialem divisæ Pars prima*. Rome, 1658.

Galanus, Clemens. *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum patrum et doctorum testimoniis in duas Partes, Historiales, & Controversialem divisae Pars altera*. Rome, 1662.

Strohmeyer Virgil, *The Influence of the Armenian Language and Alphabet upon the Development of the Renaissance's Perennial Philosophy, Biblical Hermeneutics, and Christian Kabbalism*. Erevan: Armenian Philosophical Academy, 1998.

Thomson Robert W., *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 A.D.* Corpus Christianorum. Turnhout: Brepols, 1995.

### Ռոբերտ Դուլգարյան

**Միաբանությունն թե տարանջատում. նախնական դիտողություններ Կղեմես Գալանոսի «Միաբանություն Հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռոմայ» (Հռոմ, 1650-1661) գրքի պատմության և աստվածաբանական մեթոդի մասին**

Սույն հոդվածում նախնական գնահատական է տրվում Կղեմես Գալանոսի գրքում ամփոփված նյութերի և վիճաբանության մեթոդների, մի գրքի, որը որպես իր նպատակն է ազդարարում Հռոմի կաթոլիկ և Հայոց եկեղեցիների մերձեցմանը նպաստելը՝ նրանց հարաբերությունների պատմությունն ուղղագծելու և համաձայնության եզրեր պարունակող ու շարունակող աստվածաբանական խնդիրների վերլուծություն ձեռնարկելու միջոցով: Ես փորձում եմ ապացուցել, որ ինչպես գրքի պատմական շարադրանքը, այնպես էլ աստվածաբանական վերլուծությունն այնքան հնաբույր են, որ խոչընդոտում են ազդարարված նպատակի իրագործմանը, սակայն նաև այն, որ եվրոպայում Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու վրա պայքարող բողոքականության ճնշումը անհաղթահարելի աստվածաբանական սահմանափակումներ էր ստեղծում հայ քրիստոնյաների հետ ավելի սերտ և ժամանակին ավելի համահունչ կապեր հաստատելու համար:

HAIG UTIDJIAN<sup>1</sup>

TEXTUAL OBSERVATIONS ON ST. GREGORY OF NAREK'S  
“ODE OF THE LITTLE CART”

**Introduction**

This work was initially motivated by the search for a serviceable text of this ode for the purpose of preparing the first complete Czech and Western Armenian translations of the odes of St. Gregory of Narek. Initially, the three main published versions were considered:

A. The 1513 Venice publication<sup>2</sup>. K'ēōškerean and Prof. van Lint may both be right in (respectively) characterising it as being “noticeably corrupted” (*zgali č'ap'ov alčatuac*)<sup>3</sup> and the product of a “defective” tradition<sup>4</sup> of codices; but significant information of an indirect nature that may be elicited from it.

---

<sup>1</sup> The author gratefully acknowledges receipt of an Internal Grant from the Philosophical Faculty of Charles University in Prague in support of the research documented in the present paper: tento příspěvek vznikl v rámci projektu „The music of the Armenian Hymnal: the 19<sup>th</sup>-century Western Armenian School, its international context, issues of notation and of performance practice“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2014(VG180). He is greatly indebted to the Abbot of the Mekhitarist Congregation of San Lazzaro in Venice, the Very Rev. Yeghia Kilaghbian and the Mekhitarist Congregation for their generosity of spirit in freely allowing access to the riches of the San Lazzaro scriptorium and in making the author warmly welcome in their community during his brief sojourn in November 2013; to Prof. Abraham Terian for his very detailed and exceedingly helpful comments on the draft version of the present article, which resulted in numerous improvements and corrections (though, of course, the author remains wholly responsible for its remaining shortcomings); and to Profs. Theo van Lint and Fr. Levon Boghos Zekiyan, for their most kind and generous assistance. Further, the author is grateful to the Armenian National Library and their director, Dr. Tigran Zargaryan, for their enlightened policy of making freely available scans of their greatest treasures in digital form.

<sup>2</sup> *Տաղարան [BOOK OF ODES]*, Venice; this is probably the second ever Armenian book to have been published, and though it does not bear a date, it is believed to have been printed in 1513. The publisher was Yakob Melapart. The ode appears on pages 16 *recto* – 18 *verso*.

<sup>3</sup> **Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր եւ Գանձեր [Odes and Ganj Litanies]**, աշխ. Արմինէ Քէօշկերեան, Yerevan 1981, p. 251; henceforth this volume will be referred to as the K'ēōškerean edition.

<sup>4</sup> **T. M. van Lint**, “Grigor Narekac'i's *Tal Yarut'ean*: The Throne Vision of Ezekiel in Armenian Art and Literature I”, in: **V. Calzolari Bouvier et al.**, eds., *Apocryphes armeniens: transmission – traduction – creation – iconographie*, Lausanne: Editions du Zebre, 1999, p. 105-127; see p. 117.



B. The 1840 Venice (San Lazzaro) publication<sup>5</sup> (itself very similar<sup>6</sup> to the earliest San Lazzaro publication of 1827<sup>7</sup>). This version<sup>8</sup> was used in Archimandrite Garegin Sruanjteanc‘s Mananay anthology<sup>9</sup>; and Archbishop Garegin Xaç‘aturean Trapizoni<sup>10</sup> and Aršawir Mxit‘arean<sup>11</sup> used it in their editions and for their own translations – despite (in the case of the latter) the presumable availability of MS sources from the

<sup>5</sup> Մրբոյ Բօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի մատենագրութիւնք [Works of Our Holy Father Gregory, Monk of the Monastery of Narek], Venice, 1840, p. 473-474.

<sup>6</sup> The two versions are well-nigh identical, the only discernible difference being that the 1827 version has the word Աստուծոյ written out in full, whereas the 1840 edition has the abbreviated form այ with a horizontal bar over it.

<sup>7</sup> Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի մատենագրութիւնք [Works of Gregory, Monk of the Monastery of Narek], Venice, 1827, p. 381-382.

<sup>8</sup> It is, incidentally, fascinating to compare the two Venetian editions of 1827 and 1840 more generally. Indeed, a highly worthwhile and non-trivial project would be to trace the development of the recensions of the various odes included in the two editions, aided by an examination of the dates of acquisition of various manuscript sources by the Venetian Mekhitarist Fathers (as would also be the highly interesting but rather more ambitious challenge of establishing which specific manuscript sources were employed by the editors towards the preparation of the editions). In some cases – as in that of the present ode – there was little change. In others – such as the ode *Hawun art‘ənac‘eal*, the 1840 edition was able to present a rather more complete version of the ode than the earlier volume (as may be seen by comparing p. 383 of the 1827 publication with p. 475 of that of 1840). In this instance the version found in the earlier edition would suggest the use of later sources, where, very possibly, the increasingly melismatic manner of execution of the melody may have resulted in the sheer lack of time for the performance of the later stanzas. In the case of *Ač‘k‘ən cov* (now generally considered the continuation of *Erg šaržvarženi*), the two editions presented substantially different recensions of the same ode – and it is significant that Prof. Abraham Terian, in his forthcoming volume of richly annotated translations of the complete extant Festal Works of the saint, has chosen to treat both recensions individually – see **A. Terian**, *The Festal Works of St. Gregory of Narek: Annotated Translation of the Odes, Litanies and Encomia* (forthcoming). Interestingly enough, K‘ēdškerean has presented both versions separately in her 1981 edition, as well as providing a third, in some ways “intermediate” version within the notes in the appendix.

<sup>9</sup> See *Մանանայ [Manna]*, ժողովեաց եւ ի լոյս էած Գ. Վ. Սրուանձաւեանց, Constantinople, 1876, p. 240-241. It is perhaps significant that Sruanjteanc‘ follows one or other of the Venice editions (1827 or 1840) but (i) makes an excision, eschewing most of the “key” stanza (incl. the reference to the “fourfold” *kurcn* of the cart not referred to elsewhere in the ode), and also (ii) omits the final abbreviated indication *Aysōr arjakec‘ak‘*, recognising, no doubt, that this was a cue to start singing the final stanza of the *De caelis* hymn.

<sup>10</sup> See **Ս. Գրիգոր Նարեկացի**, *Նարեկ Մատենան Ողբերգութեան [Narek Book of Lamentation]*, աշխ. եւ թրգ. Գարեգին Արք. Խաչատուրեան (Տրապիզոնի), Aleppo 2003 (a republication of the original 1948 Buenos Aires publication), p. 716-719.

<sup>11</sup> See **Գրիգոր Նարեկացի**, *Տաղեր [Odes]*, աշխ. եւ թրգմ. Արշաւիր Մխիթարեան, Yerevan 1957, p. 62-65.

Matenadaran. More recently the 1840 text was adopted by Achb. Zareh Aznaworean of blessed memory for his millennial edition of the complete canon of works by St. Gregory of Narek, published in Antelias in 2003.<sup>12</sup>

C. The Soviet Armenian edition by K'ēōškerean, published in 1981<sup>13</sup> (but reproduced without any substantial alteration more recently by the editors of the *Matenagirk' Hayoc'* volume 12 published in 2008<sup>14</sup>, as in the case of the *Matenagirk' Hayoc'* version of the Book of Lamentation, which, too, is a mere reproduction of the 1985 Soviet publication<sup>15</sup>).

Our reservations about all three versions have been fully discussed elsewhere<sup>16</sup>; here we merely reiterate the main reason why C may not be used in our judgement<sup>17</sup>. Consider the rather limp couplet found just before the "key" block (explaining the allegory of the earlier stanzas) in C. The version in B had, by way of the second line of the couplet, a repetition of the servant's shout to the pair of oxen (already found in line 4 of the "lithe servant" stanza). Here, however, K'ēōškerean has the sentence Այսաւր անուշահոտ բուրմամբ ընթանայ; yet this line is none other than the

<sup>12</sup> Ս. Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենան Ողբերգութեան եւ այլ երկասիրութիւնք* [*Book of Lamentation and other works*], հազարամեակի հրատարակութիւն, աշխ. Զարեհ Եղս. Ազնաւորեան, Antelias 2003 – for this ode, see p. 658-659. Though it is by no means flawless, and despite the fact that some of the ode texts are in need of updating, of all published versions of the works of St. Gregory of Narek, this publication remains perhaps the best "reader's edition" of the corpus as a whole. The inclusion in a single, convenient volume of the *Book of Lamentation, Commentary on the Song of Songs, Encomia, Litanies, Odes, and Word of Counsel* enables ready cross-reference, in turn a potentially highly-illuminating procedure. A cautious and conservative editorial approach was brought to bear: throughout the volume there is a certain bias in favour of the traditional readings of the Venetian fathers – though judicious use of the Soviet-era "critical" editions has also been made, especially to fill in lacunae. The late archbishop did not himself have access to manuscript sources, but in our view remains unrivalled for his acumen, good taste, linguistic sensitivity and biblical scholarship.

<sup>13</sup> K'ēōškerean, op. cit., see p. 59-65 for this ode, as also the valuable notes and table on p. 251-254.

<sup>14</sup> See p. 727-730, Գրիգոր Նարեկացի [Gregory of Narek], in *Մատենագիրք հայոց* [*Medieval Armenian Literature*], ԺԲ հատոր, Antelias 2008.

<sup>15</sup> Գրիգոր Նարեկացի, *Մատենան Ողբերգութեան* [*Book of Lamentation*], աշխ. Պօղոս Մ. Խաչատրեան եւ Արշալոյս Ա. Ղազինեան, Yerevan, 1985.

<sup>16</sup> H. Utidjian, "On the printed sources of the 'Ode of the Little Cart'", in: *Parrésia* 7 (2013), p. 185-203.

<sup>17</sup> Though in the present article we have cause – however reluctantly – to criticize the text of this ode as it appears in this volume, there can be no doubt that Arminē K'ēōškerean's contribution in the twentieth century to textual advances concerning the odes of St. Gregory of Narek and of St. Nersēs the Gracious has been second to none. Our modest attempt to build up on her work in some small way should not be deemed to detract from our appreciation of her achievement.

beginning of the third stanza of the very same *De caelis* hymn employed elsewhere in the ode (*Փառքք Քրիստոսի ամենագոր յարութեան*)! The full stanza (in the version of the hymn to be found in the standard Portable Hymnal<sup>18</sup> – p. 502) is: *Այսօր անուշահոտ բուրմամբ ընթանային սուրբ կանաչքն, տեսանելով ըզհրեշտակն արեգակնակերպ փայլմամբ ի վերայ վիմին գոչէր ասելով. փառքք Քրիստոսի ամենագոր յարութեան*: Thus, not only is օտ‘անայ an abbreviation for օտ‘անային, but in fact the whole line (labelled as line 46 in the K‘ēōškerean edition) is intended as an abbreviation for the interpolation of the whole stanza. Devoid of this line, the line *I yarēlēn* (that is, line 45 in the K‘ēōškerean edition) cannot stand on its own. This, to our mind, renders version C well-nigh inadmissible in its present form. Yet the connection of line 46 to the hymn has not been recognised so far – a blunder that could have been avoided by dint of reading through the *De caelis* hymn in question, or had but edition A been taken more seriously: there the line in question directly succeeds an abbreviated version of the first stanza of the hymn, *փառքք քի*: and is itself highly abbreviated, appearing as: *Այսաւր անուշահոտ բուրմ*: The incomplete nature of this phrase in the 1513 publication would surely have provoked the questions: why did the scribe not write it out fully, and how could the singer know how to proceed at this point? This surely would have led to the realisation that the words could not possibly be taken at face value as a mere continuation of the ode, but constituted yet another interpolated cue referring to some other source – namely the Armenian hymnal. There was, of course, clearly no need for it to be written out fully, as the singer would either have known the hymn by heart<sup>19</sup> or have had a hymnal at hand.

Accordingly, we now turn to the texts of the three earliest manuscript recensions of this ode known to the present writer. All three are to be found in the Scriptorium of the Mekhitarist Congregation of San Lazzaro in Venice, and the existence of these sources has been known at

<sup>18</sup> *Շարական Զեռաց [Portable Hymnal]*, Antelias 1997 (republishing of Jerusalem version of 1936 with added alphabetical index), referred to henceforth simply as the Portable Hymnal or PH.

<sup>19</sup> The earliest extant Armenian hymnal manuscript known to the author (copied in Jerusalem in 1193 – Matenadaran MS No. 9838) is itself highly abbreviated, on two counts: many words are omitted, and many words that have not been omitted are themselves abbreviated. It genuinely does therefore seem that at least some church singers were so well-versed in its contents that mere reminders would suffice to allow them to render the hymns convincingly. For a reproduction of an extreme example (folio 51 *verso* of this codex), see **H. Utidjian**, “Ukázky z Hymnáře arménské apoštolské církve [Specimens from the Hymnal of the Armenian Apostolic Church]”, in: *Parrésia* 5 (2011), p. 229.

least since the publication in 1995 of the relevant volume of the late Fr. Sahak Čemčemean's masterly and extraordinarily user-friendly Master Catalogue of Armenian MSS at the Mekhitarist library in Venice<sup>20</sup>. Despite this fact, these texts appear not to have been used by previous editors, translators or commentators of the ode.

### The three oldest Venetian MS recensions

There are six entries for this ode to be found in Čemčemean's Mayr C'uc'ak, Vol. 5 (the volume of the San Lazzaro Master Catalogue that embraces codices of odes and of ganj litanies). We enumerate the three earliest sources<sup>21</sup>:

1. *Գանձարան ժՁ., Ձեռագիր Թիւ 159*, Catalogue Entry No. 775, 15-16<sup>th</sup> century, place unknown. The codex was received by the Fathers as a gift, during Fr. Nersēs Akinean's travels in Armenia in the years 1846-1852. The MS could, therefore, not have been available to the editors of the 1823 and 1840 Venetian editions of the Saint's works (Version B). It is of very special interest indeed, and will henceforth be referred to as our **Recension 1**. Incidentally, it is noteworthy that here we have the ode in a Ganjarian – that is, in a collection embracing Ganj litanies, and the ode does indeed rub shoulders with Ganj items for the Holy Resurrection, being preceded and succeeded by such pieces – which puts paid to the claim that the ode is artaganjaranayin (see p. 727 of vol. 12 of *Matenagirk' hayoc'*, compiled by Hrač'eay T'amrazean, Antelias, 2008). Finally, we note that in this codex the ode is attributed not to St. Gregory of Narek, but to Kostandin Srik<sup>22</sup>.

2. *Տաղարան Ե., Ձեռագիր Թիւ 234*, Catalogue Entry No. 790, 16-17<sup>th</sup> century, place (at which the relevant part of the codex was copied) un-

<sup>20</sup> **Հ. Սահակ Վրդ. Ճեմճեմեան**, *Մայր Յուդակ Հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Հատոր Ե., Յայտնաւորք – Գանձարան – Տաղարան – Տօնացոյց [Master Catalogue of Armenian Manuscripts at the Mekhitarist Library in Venice, Vol. V, Menologia – Books of "Ganj" litanies – Books of Odes – Typica]*, San Lazzaro, Venice, 1995.

<sup>21</sup> For a discussion of the remaining three, the reader is referred to H. Utidjian, "On the early Venetian manuscripts of the 'Ode of the Little Cart'", in: *Parrésia 7 (2013)*, p. 205-228.

<sup>22</sup> It is, however, not all that unusual for there to be a lack of unanimity in attributions. There do exist a number of odes by the Saint which are sometimes attributed to Srik (as well as vice-versa), and, even more commonly, a number of odes where attributions to St. Gregory compete with attributions to St. Nersēs the Gracious. This particular ode, however, and especially this particular recension of it are highly redolent of features found in other odes by St. Gregory; and in our view it is a surrealistic piece of striking originality, and the undoubted fruit of a powerful imagination well worthy of St. Gregory of Narek's genius, as well as (as we shall see) sharing various features with a number of other odes that indisputably belong to his pen, such as (for instance) *Hawun art'anac'eal*.

known. The codex was acquired by the Fathers in 1755, so in principle it could have been used by the editors of the 1823 and 1840 editions; but if it was, it seems to have had little influence on the redaction published in those editions, which must have been largely based on some other source. The remarkable feature of this recension is that, whereas all printed versions of the ode incorporate one or more stanzas of one specific hymn, in the case of this recension parts from a variety of hymns interlace the ode's stanzas. In his Master Catalogue Čemčemean refers to hymns for Easter Day and the Resurrection<sup>23</sup>; but in fact we find hymns for the Resurrection, Easter Day, the Archangels, as well as for the Feast of the Transfiguration. All these hymns are of the Fourth Plagal Mode, so musically the transitions from ode to hymn interpolations and back will have been seamless. This is our **Recension 2**.

3. *Տաղարան Գ., Ձեռագիր թիվ 1330*, Catalogue Entry No. 789; the relevant part of the the codex was written in Kafa in 1563; the year of acquisition by the Venetian Fathers is not known. This is our **Recension 3**.

Now the earliest MS consulted by K'ēōškerean was no earlier than seventeenth-century<sup>24</sup>, whilst Prof. van Lint refers to the oldest extant MS as “dating from about 1622”<sup>25</sup>. We may therefore claim that Recensions 1 and 3 are older, whilst in the case of our Recension 2 (of which the dating is less exact) there is a reasonable chance that it too may be older than the MSS K'ēōškerean used (although, as we shall see, it would have been of undiminished interest even if it were to be of lesser vintage).

### Brief summary of salient features of Recension 1

This recension evinces highly interesting elements not present in the published versions<sup>26</sup>. We note the substantial extension to the Jayn afnēr section, the introduction of the apostles towards the end of the ode, as well as the use of the plural – apparently the carts were descending – and yet on “it” were placed various objects and personages. Finally, though it is commented that the cart and its wheel (curiously enough, in the singular) were immobile, the recension lacks any dramatic moment following which they might resume – or rather, commence their movement.

<sup>23</sup> Čemčemean, *op. cit.*, p. 687: Կը յաշորդեն Զատկի օրուան եւ յարութեան շարականներ:

<sup>24</sup> See K'ēōškerean, *op. cit.*, p. 252: Տաղի հին օրինակներ չեն պահպանուած: Վաղագոյնները ժէ դարից այն կողմ չեն անցնում եւ բոլորն էլ աղատաղումներով:

<sup>25</sup> T. M. van Lint, *op. cit.*, p. 117.

<sup>26</sup> For a full transcriptions of all three manuscript recensions (the inclusion of which here with space restrictions must regrettably preclude) the reader is referred to H. Utidjian, “On the early Venetian manuscripts of the ‘Ode of the Little Cart’”, in: *Parresia* 7 (2013), p. 205-228.

The recension is also noteworthy for what it lacks. The usual stanza starting with *Եթէ հարիւր բարդ խոլըրձան*– “If one hundred amassed orchids” – ought to have been present, since the “key” block, with its suggested interpretation of particular items, does indeed appear in this recension of the ode, and refers to features that are missing in the absence of the stanza; thus, its absence would seem to be an anomaly. Also the *Իյառեղէն առեալ շարժէր գունդըն* stanza (or couplet) is missing altogether. The references to the “eight” days – or “seven”? *awt‘nawreay* could be a corruption of either – are both spurious, revealing an apparent ignorance of the very notion of the Hexameron (despite the fact that the Armenian version of St. Basil’s Hexameron was popular and widespread). Only ten apostles have been named. The second stanza of the *De caelis* hymn is also absent. Finally, the hymnal interpolations in this recension are from the usual *De caelis* hymn for the Holy Resurrection, namely the first, third and fourth (and final) stanzas of *Փառքք քրիստոսի ամենազօր յարութեանն* (p. 501-502 of the PH).

### **Brief summary of salient features of Recension 2**

The ode lacks any title in this recension. In terms of clarity of structure, symmetry and equality of stanzas it is rather more problematic than any of the printed editions. (One obvious instance of asymmetry is the line shortened by the absence of the cross held by the children in the cart – incidentally, a feature Recension 2 shares with Version A – the 1513 Venice publication.) However, this recension is remarkable and uniquely valuable for the extraordinary latitude and copiousness with which interpolations from the hymnal appear to have been adopted – the spectrum being, in fact, even wider than that described by Fr. Čemčemian in his Catalogue entry. The fact is that the ode incorporates excerpts from hymns – all from the Fourth Plagal Mode (thus ensuring musically smooth and seamless transitions) – for the Holy Resurrection, Easter Day, the Feast of the Archangels as well as the Transfiguration. The precise choices made by the redactor of this recension appear to be highly specific<sup>27</sup>, giving rise to the crucial question: did the redactor merely take somewhat further a procedure initiated by the author of the ode himself?

---

<sup>27</sup> See *Portable Hymnal* (PH), p. 501-502, for the usual *Patrum* hymn interpolations. The remaining interpolations are the first three stanzas of the *Patrum* hymn for Easter Day, *Այսար մեծ աւետիփ աղամայ նախաստեղծին* (PH, p. 376-377); all three stanzas of the Midday hymn *Այսար ուրախացեալ սուրբ եկեղեցի քրիստոսի*, associated with the Canon for the Holy Archangels Michael and Gabriel, and for all the Heavenly Hosts (PH, p. 713);. and the third stanza alone of the *Patrum* hymn *Այսօր ըզխորհուրդն աննստ*

Again, apparent ignorance of the Hexameron appears to result in an inappropriate number – “five”, in this recension – instead of the requisite “six”. The “key” block interestingly refers to the one hundred sheep referred to by Christ (Matthew 18:12-14, Luke 15:3-5), rather than to the more usual one hundred “patriarchs and prophets”. It may plausibly be argued that the non-uniformity of some of the interpretations found in our recensions may perhaps in itself reinforce the suspicion that the “key” blocks may have been retrospective additions, extraneous to the ode as it was composed by the Saint<sup>28</sup>, and with an element of arbitrariness possibly reflecting a variety of local traditions. (We shall find that all three recensions here incorporate slightly different interpretations, as does Version A; and the majority of the MSS inspected by K‘ēōškerean lacked the “key” block altogether).

This recension too includes an “apostles” section, and this time all eleven are featured; but the different structure of the relevant section here renders it unsuitable for any attempts to “complete” Recension 1. (The apostles are presented in pairs in that recension, whereas here we have a pair followed by three triplets.) Further: (1) this section, after a further hymn stanza interpolation, is followed by yet another line where the four Evangelists are mentioned; and (2) the apostles as well as the Evangelists are accompanied by a modification whereby what was previously *i gil gayr* has now been transformed into *i gorc gayr* (or, twice, *kayr* instead of *gayr*). Thus, *gil* is transformed into *gorc*, with as it were the apostles and Evangelists carrying out “the work”.

There is a similar usage of the plural form, *saylk’*, with the ensuing verb matching it in number, but not the following pronoun, which remains in the singular; this is much as in Recension 1. But here we encounter, in addition, *saylik’n* (instead of *saylikn*)<sup>29</sup>.

---

for the Third Day of the Feast of the Holy Transfiguration Այսօր անմահութեան հոտ անոյշ բուրեաց ի բարօր. թըմբեալ ընդարմացոյց զդասս առաբեղոցն. Աստըսած հարցըն մեռոց: (PH, p. 609-610) – where we note that both the reading բարօր (a reference to mount Tabor) and the punctuation of the hymnal version seem preferable to the version that appears in the ode recension.

<sup>28</sup> The ode *Zōrk’ i verust iĵeal*, of uncertain attribution, is the only other comparable example known to us.

<sup>29</sup> This, taken as an intermediate form between *saylk’n* and *saylikn*, might reinforce the hypothesis (kindly personally communicated to the author by Prof. Terian) that *saylk’n* itself might possibly be a corruption of *saylikn*. This would explain the lack of agreement in number with the ensuing *nora*, though still not accounting for the plural

### Brief summary of salient features of Recension 3

This recension (in common with Version A – the Venice publication of 1513) eschews mention of the seraphim and cherubim in the first stanza; but (perhaps in its stead?) it does, unlike Version A, include the second stanza of the usual *De caelis* hymn (which refers to them). In common with Recension 1, the stationarity of the little cart and of the wheel (always in the singular) is never altered.

By its inclusion of the greater part of stanza 3 of the usual *De caelis* hymn, this ode provides yet further evidence in support of our firm view that the line Այսօր անուշահոտ բուրմամբ ընթանայ: in the 1981<sup>30</sup> and 2008<sup>31</sup> editions (Version C) ought not to be taken at face value, and instead be recognised for what it is: a cue to the appropriate stanza of the hymn.

Unlike Recensions 1 and 2, Recension 3 does not list the apostles by name, but refers to *metasan arak'eloc'* ("eleven apostles"). Furthermore, Recension 3 is the only one of the three MS recensions to refer to *vec'* ("six"), or more precisely *vez* [sic] *korənkən* ("origan plants"), consistently with the Hexameron. We also note that this recension too (in common with Version A and with Recension 2) lacks the cross held by the children in Recension 1 and Version C, or placed on their laps in the Venetian 1823 and 1840 editions (Version B). We finally note in passing that this recension features particularly interesting neumations.

### Discussion

One wonders if an element of oral transmission might not perhaps have played a role in bringing about such a shocking degree of diversity – both of detail<sup>32</sup> and in larger-scale structure. Interestingly, both

---

*ijānēin*. Of course it is also possible that the plural, *saylk'* might represent an unattested usage whereby the plural form may have had a singular meaning associated with it.

<sup>30</sup> Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր եւ Գանձեր [Odes and Ganj Litanies]*, աշխ. Արմինէ Քէօզկերեան, Yerevan 1981, p. 63, line 46.

<sup>31</sup> Գրիգոր Նարեկացի [Gregory of Narek], in *Մատենագիրք հայոց [Armenian Medieval Literature]*, ԺԲ հատոր, Antelias 2008, p. 729, line 46.

<sup>32</sup> A few examples will suffice to demonstrate this point. (1) We have encountered variously Սայլի իջանկին ի մասեաց լեռնէն (Manuscript Recension 1), Սայլին իջանկին ի լեռնէն ի մասսանց (Recension 2), Սայլն իջանկին ի լեռնէն մասսանց (Recension 3), further to the printed versions Սեպլն իջանկին ի լեռնէն ի մասսանց (Version A) and Սայլն այն իջանկէ ի լեռնէն ի Մասեաց (Versions B and C). (2) We have seen that the plural form, *Saylk'*, is accompanied by the plural verb, *ijānēin* – yet is followed by the singular possessive pronoun, *nora*, when one would have expected the plural *noc'a* for the sake of agreement in number. This feature is not entirely surprising if we return to



Sruanjteanc' in 1876<sup>33</sup> and Pidedjian in 1999<sup>34</sup> cite this ode as particularly exemplifying what they see as the propinquity of St. Gregory of Narek's artistry with folk poetry and oral forms. Thus, oral tradition might well have served to bridge severe gaps caused by forcible interruptions in scriptorial tradition and enabled the ode to reach us at all. MSS could have been destroyed, but survivors in isolated pockets sang on, able to rely on their memory and on the teaching of their fathers. Their singing may, in turn, have been recorded by later generations of scribes. In such circumstances it is natural that details were changed, refrains multiplied or modified, explanatory keys introduced, interpolations variously selected and deployed, and that the sequence of the various constituent stanzas inevitably grew unstable. Granted – whereas *Hawun art'ənac' eal*, where the earliest extant MS (Paris No. 79, Drazark 1241) is removed by a quarter of a millenium from the author's lifetime (in itself no small distance), in the case of the “Ode of the Little Cart” we are facing a chasm that is twice as great. Yet even so, it is difficult to explain away the degree of diversity of readings encountered in connection with this ode by evoking the possibility of successive layers of copyists' errors alone.

We have seen that Recension 1 is especially richly endowed with additional features that the printed editions lack. In particular, the *Jayn*

---

the 1513 Venice publication, where we have *Sealk'n* [sic] *ijanēin*, again followed by the singular *nora*. Incidentally, it is clear that *sealk'n* is not an isolated slip, given that it appears as the title of no fewer than four out of the five pages occupied by this ode. (3) The issue of the missing second stanza of the *De caelis* from Recension 1 (in the face of the presence of the other three stanzas of the hymn) has been glossed over. Our argument that it is too similar to the ode and that there would therefore be ungainly repetition were it to be included (the stanza is: Քրիստոսի ամենագոր յարութեանն երկրպագեն և փառք փրիստոսի ամենագոր յարութեանն:), was apparently supported by the observation that Recension 3, which does include the stanza, eschews the usual lines of the first stanza of the ode referring to the cherubim and seraphim. But the same argument was weakened upon noting that Recension 2 includes both – whilst the Venice 1513 publication includes neither! (4) It has not been possible to shed light on the sources the Venetian fathers used for their 1823 and 1840 editions, and the matter requires further investigation.

<sup>33</sup> See *ՄԱՆԱՆԱՅ [MANNA]*, p. 242: Կըտեննե՛ս Ռշտունցի հօտաղ եզնավարին սրբազնացուցեալ երգն...

<sup>34</sup> Գ. Փիտէնեան, *Գրիգոր Նարեկացի շարականագիր* [Gregory of Narek a hymnographer?], Eǰmiacin, 1999, esp. p. 28: Նարեկացիի գործածած բարդ ու մնային ոճը կուգայ գուսանական, ժողովրդական լեզուէն, որուն մէջ տակալին վառ կերպով պահուած կըմնային ժողովուրդի անգիր շրջանին յատուկ արտայայտչական կերպերը:

*arñēr*... section has been extended through the addition of a whole block, entailing a surrealistic journey all the way back to the Song of Songs. The imagery in this block could powerfully contribute to the link between the voices of the seraphim and cherubim praising God in Ezekiel's vision and that of St. John the Baptist (alias the servant urging the oxen on). The "Mounts of Bethel" are evoked, no doubt with the usual associations with Jacob's ladder (e.g. Gen 35:6-7), in addition to what the author himself makes explicit in his own *Commentary to the Song of Songs*<sup>35</sup>. The "firm walls" (*amur parəspac* ' ) or "fortified ramparts" lend themselves to various interpretations (see, for example, Song 2:14), but may well refer to the Holy Cross – traditionally viewed as furnishing the faithful with solid protection (as exemplified by hymns for the Elevation of the Holy Cross<sup>36</sup>). "Let me into the house of wine" (*mucēk' zis i tun gin[w]oy*) may be the voice of the bridegroom uttering a sort of counterpart to the words of the bride (Song 8:2) Առեալ ածից զքեզ ի տուն մօր իմոյ, ... արբուցի ցքեզ ի գինույ իւղագործաց, or indeed a response to Wisdom's invitation (Proverbs 9:1, 9:5) Իմաստութիւն շինեաց իւր տուն, ... Եկա՛յք ... Եւ արբէք զգինի իմ զոր խառնեցի ձեզ; there are, of course, further

<sup>35</sup> See **Ս. Գրիգոր Նարեկացի**, *Մատենան Ողբերգութեան եւ այլ երկասիրութիւնք* [*Book of Lamentation and other works*], հազարամեակի հրատարակութիւն, աշխ. Զարեհ Եպս. Ազնաւորեան, Antelias 2003, p. 474: «Փ վերայ լերանց Բերեյայ»: Ըստ երբայեցոց լեզուին Բերեյ երկինք կոչի, որ Եւ հանէ գիրկեալսն յօձէն:

<sup>36</sup> See, for example, the first stanza of the *Cantemus* for the Saturday of the Feast of the Elevation of the Holy Cross (also heard – usually in a gravely beautiful melismatic version – during the long and splendid evening service on the First Day of the Feast of the Elevation of the Holy Cross, as part of the elaborate procession that goes outside the church to bless all four sides of the globe), p. 664-665 of the Portable Hymnal: Ու ծագեցեր մեզ լոյս մեծ ըզնրջան յաղթութեան խաչի քո թագաւոր յափտեմից. Եւ Ետոր պարիսպ ամրութեան հաւատացելոց քոց, աշտարակ հրգօր լերեսաց թշնամւոյն. Աղայեմք ըզքեզ տէր պահպանեար զմեզ ընդ հովանեալ խաչի քո սուրբ: A discussion of the hymn and a Czech translation may be found in **H. Utidjian** and **M. Pičmanová**, "Ukázky z Hymnáře arménské apoštolské církve", in: *Parrésia* 5 (2011), p. 227-244; an English translation may be found in **Michael Daniel Findikyan**, "Armenian Hymns of the Church and the Cross", in: *St. Nersess Theological Review* 11 (2006), p. 63-105. Both Archimandrite Findikyan (see **Michael Daniel Findikyan**, "Armenian Hymns of the Holy Cross and the Jerusalem Encaenia", in: *Revue des Études Arméniennes* 23 (2010), p. 25-58) and Fr. Renoux (**Charles Athanase Renoux**, "Le croix dans le rite arménien: Histoire et symbolisme", in: *Melto: Recherches orientales* 5/1 (1969), p. 123-175) convincingly argue in favour of the antiquity of the Armenian hymns for the Elevation of the Holy Cross; it is thus not improbable that this hymn could have been well known to the Saint. Finally, we note that, interestingly enough, Recension 1 would otherwise lack any references to the Cross – lacking as it does mention of the crosses handheld by the children or placed in their laps in the first stanza of the ode.

possible associations, such as the wedding at Cana (John 2), or even a response to the eucharistic invitation to partake of the blood of Christ. Next, we hear the plea of the bride of the Song of Songs (representing Christ's Church – indeed, the “children of Sion”) to be covered with apples (cf. *Kutec 'ēk' yis xncor*, Song 2:5), which represent “the beauty of good works”.<sup>37</sup> Shockingly, without a moment's respite we then hear of Christ's descent into Hades, the liberation of the imprisoned souls (a theme we find in the Saint's ode *Es jayynn zAriwcunn asem*) – all of whom are united in jubilant song, even as the servant in charge of the oxen utters his cries and the array of apostles makes its appearance (each mentioned by name in Recensions 1 and 2 – perhaps inspired by Matthew 29:28 – *Ասէ ցնա Յիսուս, Ամէն ասեմ ձեզ զի դուք որ եկիք զկնի իմ, ի միւսանգամ գալստեան, յորժամ նստցի Որդի մարդոյ յաթոռ փառաց իւրոց, նստջիք եւ դուք յերկոտասան աթոռ՝ դատել զերկոտասան ազգն Իսրայելի*:<sup>38</sup> – or just referred to collectively as the “eleven apostles” in Recension 3), reinforced (in Recension 2) by a hymnal interpolation referring to *zdas arak'eloc'n* to boot; with the breathtaking pageant enhanced (again in Recension 2), by way of a final twist, by the appearance of the four Evangelists – accompanied by the modification of the *i gil* of the chariot to the *i gorc* of the apostles<sup>39</sup>.

This penchant – and near-miraculous aptitude – for effortlessly and naturally spanning millenia of Biblical history in but a few verses of text is highly characteristic of the author, not least in his odes. Much as in the case of *Hawun art 'ənac' eal*,<sup>40</sup> in almost surreal fashion we traverse, as it were, the Old Testament and the earthly life of the Word incarnate, and embrace Christ's death and resurrection. This is achieved in Recensions 1 and 2 in a manner wholly in keeping with the same tendency already encountered to some extent in the printed versions (which share with

<sup>37</sup> See p. 472 of the Aznaworean millennial edition: *Խնծոր՝ զբարի գործոց գեղեցկութիւնն ասէ:*

<sup>38</sup> I am indebted to Prof. Terian for his kindness in drawing my attention to this most pertinent allusion.

<sup>39</sup> At this point it is interesting also to note that Version A (the Venice publication of 1513) does include *petrosi ew pōlosi* (though no further apostles); and though we cannot be sure whether or not this is really a cue for the inclusion of a fuller list, as per Recensions 1 and 2, yet it does provide corroboration for the inclusion of the names of apostles at this point. So too, conceivably, does the mention of apostles encountered in the “key” in Version A, where the “one hundred amassed orchids” are associated with “the prophets and the apostles” (*ayn margarēk'n en [e]w arak'ealk'n*).

<sup>40</sup> See our detailed discussion in, for instance, **H. Utidjian, E. Kindler**, “Ukázky z díla sv. Řehoře z Nareku”, in: *Parrésia 4* (2010), p. 255-262.

these recensions the juxtaposition of the Old Testament vision of Ezekiel's chariot with the cries to glorify the Resurrection of Christ<sup>41</sup>), yet on a more massive scale and with heightened intensity. With all these features combined, and the interpolations from the hymnal added to boot (and we saw that the MS recensions bespeak of a substantial element of possible discretion and flexibility in this), the overall result – especially in its musical setting (which, alas, remains unknown to us, given our inability to read the neumes), would have constituted a veritable *tour de force*, especially when performed in its entirety.

Contemplating the possible musical setting of the ode may prove helpful in another respect also. The seemingly endless recurrences in Recension 1 of *ամոյ ընծայն ամնէր*, as well as various other repetitious elements might, arguably, be deemed to be somewhat less convincing, and perhaps less characteristic of the Saint's literary style. It is – at least on a first reading – difficult to imagine the Saint composing a whole stanza that consists of nothing more than a defective list of apostles grouped in pairs, each pair followed by *սայլիկն ի գիւ գայր ի գիւ*, since we do not have anything comparable in any of the remaining odes.<sup>42</sup> But of

<sup>41</sup> Prof. van Lint (op. cit., p. 123) sums up this aspect of the ode in a particularly felicitous and elegant manner: "In Grigor Narekac'i's poem the incorporation of elements from texts other than the Throne Vision and the chapters following it in the book of Ezekiel is a central building block in the construction of the overall picture. One biblical allusion is used to elucidate another, and the amalgam of these is put into an Armenian context carrying pre-Christian notions. The ideas of divine locomotion, the presence of the holy carried or protected by cherubs and its festive accompaniment by angels, prophets, saints and other servants are brought together from Ezekiel, Isa 6, the vision related in Rev 4 and the entrance of the tabernacle into Jerusalem, related in 2 Sam 6. From these visions the references to descriptions of the cherubim and seraphim at various places in the Bible are derived, as well as the tendency in both poet and exegete of combining the cherubim as watchers of the Ark of the covenant between God and his people with their function as carriers of the throne of God. In this respect exegesis and religious poetry parallel each other, since the former also enumerates at least several of these associations".

<sup>42</sup> This part of our Recension is slightly reminiscent of another well-known ode (of uncertain attribution, and likely to be considerably less ancient than the Saint's output) – *K'ristos p'arac' t'agawor*, for the eve of Candlemas (see, for instance, the Tntesean hymnal, Constantinople, 1934, p. 773-774); it too consists of a section that is repeated numerous times, but with different names being substituted each time: *Մեծ անտիս է ալսօր նահապետաց ամննից* is successively repeated with the word *նահապետաց* being successively replaced by *Հայրապետաց*, *Մարգարէից*, *Առաքելոց*, *Մարտիրոսաց*, *Քահանայից*, *Ժողովրդոց* – thus attesting to a comparable practice whereby one element is kept constant as verses are successively repeated, with just one particular variable being allowed to change each time.

course lists abound in the *Book of Lamentation*: verses commencing with *Vay inj* – “Woe me!” (Word 7), or verses embedded both at the beginning and at the end with the word *melay* – “I have sinned” (Word 27) do come to mind immediately. Above all, however, it has to be borne in mind, specifically in connection with the musical genre of the *tal*, that repetitions that might look uncharacteristic and even tedious on paper could have worked highly effectively *when sung* – and if the Saint planned his ode as a musical composition, the edifice so constructed could be especially grand and imposing, precisely in the air of aural – indeed *musical* – actuality.<sup>43</sup>

In the received versions of the ode, and in Recension 2, the immobilised cart is necessarily set into motion again, at some point or other in the ode, presumably having moved originally and then come to a grinding halt. We have seen, however, that Recensions 1 and 3 lack this “resumption” of motion. In these, the cart is descending Masis, approaching Jerusalem, yet is immobile; its wheel does not “play” (*xalal* – perhaps denoting an element of rhythmical, eccentric movement, or perhaps some loose, axial motion of the wheel<sup>44</sup>) and its state does not evolve. This could, of course, just be a consequence of error due to scribal carelessness. On the other hand, is it not possible that the change from 𐌲𐌸𐌹𐌸𐌹𐌸𐌹 and 𐌶𐌸𐌹𐌸𐌹𐌸𐌹 into 𐌲𐌸𐌹𐌸𐌹 and 𐌶𐌸𐌹𐌸𐌹 at various points in the printed versions of the ode may itself have been made by lesser lights, unable fully to comprehend some of the paradoxes inherent both to Ezekiel’s vision and to the mystery of the Incarnation, and that the original version of the ode may indeed have included only the negative forms of the verbs after all? Could it thus be that the true antithesis

<sup>43</sup> Another possibility may be that these apparently tedious repetitions may have been introduced at a later stage, in connection with the sung versions – again, with refrains being more natural and more desirable whilst singing a melody aloud, than whilst reading a verbal text on paper. The ode could thus have “expanded” somewhat, along with its musical evolution and development over the centuries. Here too, we should be cautious of applying too readily the current preference for the aesthetic of the “short and sweet”. It is probable that over much of its less recent career, every moment in which the ode was sung was savoured to the full by less hasty and more receptive congregations, with the various refrains allowing ample time to contemplate on the rich diversity of its imagery, serving to demonstrate the unity of the Old and New Testaments through the person of the Word made incarnate, as also the unity of his divinity and humanity in his person.

<sup>44</sup> The rather varied and at times seemingly idiosyncratic use by the Saint of the verb *xalal* in his various odes is itself worthy of study and in need of elucidation.

between motion and arrest is not a temporal one – that is, a linear progression whereby the cart moves, then stops, and then a particular event makes it resume its motion; but rather, that the cart is at once mobile *and* stationary? In heaven, the chariot may appear deceptively still, being sustained and supported by the angels – representing the divinity of Christ. Yet at the selfsame time, thanks to the incarnation, the mighty and heavenly chariot is perceived as a small cart that is creaking away into Jerusalem – much as Christ's entry on an ass, eschewing the grandeur and mystique of the celestial vehicle. We also know that Christ died and rose again – and the angels supporting the chariot know also. Heaven and earth may thus join each other in giving praise for the resurrection at all times. Whether we perceive its wheels as moving or not at a given moment depends on our own vantage point; that is, as to whether or not we are focusing on the Word as God, or on the Word become man. This could explain the main paradoxes: we have a noble, celestial chariot, yet it is no less an earthy, creaking cart; it seems to descend mount Masis, yet is approaching Jerusalem. It creaks its way into the city, yet its wheels are motionless; there is stillness – bar the chorus of the voices of angels, children, apostles, and the holy Church of Christ, which we too are exhorted to join in song: *Ergemk' ew mek' and nosin!*<sup>45</sup>

### **Conclusion**

Three early MS recensions of the ode have been discussed, the main objective having been to advocate the adoption of at least some of the novel features and additional elements found therein, which, as we have demonstrated, are very much in keeping with the compositional practice of the Saint as exemplified by several of his other works. It would follow that there is a strong argument for the retention of such elements in any version of the text with the slightest claim to being definitive, or at least representative – on the grounds that they ring uncannily true, as potentially authentic flowerings genuinely betokening the poetic imagination of the Saint and worthy of his genius. The recensions taken individually are decidedly problematic, and it would be difficult to justify any simple-minded procedure whereby one might seek to make good the deficiencies of one by dint of having recourse to elements of the other two. It would, however, not be unreasonable cautiously to consider ways in which one might combine the novel pieces of information provided by the three

---

<sup>45</sup> Recension 1, line immediately preceding the first *I gil gayr...* block.

recensions with existing editions as a means of arriving at an enhanced general understanding of the ode as a whole.

**Հայկ Սրկ. Իսթինեան  
Բնագրային դիտողութիւններ Ս. Գրիգոր Նարեկացոյ «Սայլիկի Տաղ»-ին  
վրայ**

*Ս. Գրիգոր Նարեկացոյ «Սայլիկի Տաղ»-ի վերջերս լայն տարածում գտած խմբագրութեան լուրջ անպատեհութիւններէն մին բացայայտելէ ետք՝ մեր ուշագրութիւնը կը դարձնենք տաղիս Վենետիկոյ Ս. Ղազարի ձեռագրատունը գտնուող բնագրային տարբերակներուն վրայ, որոնցմէ առ նուազն երկուքը հնագոյն են քան ցարդ օգտագործուած աղբիւրները: Այս տարբերակներուն առանձնայատկութիւնները կը նկարագրենք, եւ իրենց նորայայտ եւ յոյժ շահեկան բաժինները կը շանանք քննական մօտեցմամբ գնահատել՝ յանգելով այն եզրակացութեան, թէ չիրաւի սրբոյն հանճարին որոշակի դրոշմը կը կրեն, եւ թէ իր գրչին վերագրելի են ամենայն հաւանականութեամբ: Բնագիրները իրարմէ բաւական կը տարբերին, եւ բերանացի փոխանցումը կրնայ կարելոր դեր խաղցած ըլլալ տաղիս պահպանման որոշ փուլերու ընթացքին: Ըստ մեր կարծեաց՝ արժանի են համակողմանի ուսումնասիրութեան, եւ կրնան մեծապէս նպաստել տաղիս բարելաւեալ ու լիագոյն հասկացողութեան:*

## BATI CHÉTANIAN

### LE COLOPHON D'UN TRADUCTEUR POÈTE ET THÉOLOGIE

Cet article reprend la communication que j'ai donnée le 11/10/14. L'intérêt du texte que j'y ai présenté réside non seulement dans ses qualités littéraires, mais également dans les questions qu'il a suscitées quand je l'ai découvert il y a un peu plus de dix ans, et qui, malgré mes recherches, restent encore sans réponses.

L'auteur de ce texte est reconnu par Grigor Vkayasēr lui-même comme son fils spirituel *որդի իմ ըստ հոգւոյ*. Mon dessein, en le présentant, était de le soumettre à l'examen d'autres chercheurs de l'AIEA pour leur livrer mes interrogations.

#### I. LA SITUATION DE CE TEXTE

Il s'agit d'un colophon qui clôt le manuscrit conservé au Maténadaran, sous la cote 1315. Ce manuscrit contient la version arménienne complète des Homélies sur les Actes des Apôtres de Jean Chrysostome, réalisée en 1076/77, à la demande de Grigor Vkayasēr et révisée par son disciple Kirakos. Il se termine par un colophon en trois parties: la première, colophon du commanditaire de la traduction, plusieurs fois reproduite et éditée, est bien connue, la troisième est le mémorial du copiste de ce manuscrit, dont la copie se situe entre 1260 et 1283. C'est la deuxième partie seule qui retiendra mon attention: elle a été écrite par Kirakos, le réviseur-correcteur de la traduction et n'a pas, à ma connaissance, bénéficié d'une étude appropriée à son importance.

#### II. LA COMPOSITION DE CE COLOPHON

Ce colophon est composé de quatre parties:

1. La première partie commence par une invocation à la Trinité qui est une citation du tout début de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Cette partie est une méditation-invocation sur l'essence divine que loue le chrétien: celle-ci est ineffable, «au-delà de la parole» *գեր գրան*, incompréhensible, «inconcevable pour les esprits» *անհաս ի մտաց*, pleine de «bienfaisance» *բարերարութիւն*. «Trinité suprême» *երրորդութիւն գերագոյ*, elle est «provident[e]» pour les chrétiens *քրիստոնէից վերատեսուչ* qu'elle dirige, pour les leur révéler, vers les «mystères de la théologie» *աստուածաբանութեանն խորհուրդք*.



2. La seconde partie est une réflexion sur l'économie divine. D'abord sur le Fils, «lumière de la gloire du Père» *լոյսն փառաց Հաւր* qui s'est incarné, «uni[...] au corps» *ի մարմնի միացեալ* et «à nouveau, cré[ant] notre genre humain» *վերստին արարչագործեալ զասգս մարդկան*, a racheté les hommes.

La réflexion se poursuit ensuite sur les élus de Dieu. Elle commence par «les élus du commencement» *ընտրեալսն ի սկզբանէ*: ces «êtres d'une magnifique splendeur, brillants de lumière, troupes glorieuses de l'édifice» *մեծապալծար լուսազգեացս... ի փառազնատեսակ կառուցմանի հոյլս* pourraient désigner soit les saints de l'Ancien Testament soit les anges.

Puis viennent les apôtres, «soleils de justice» *արեգակունք արդարութեան*, qui marquent une nouvelle étape de l'économie divine, caractérisée par la venue dans le monde entier de l'«Esprit divin», *աստուածագործ Հոգւովն լցեալք* soit l'Esprit saint. Ce passage, un des plus explicites du texte, quant à l'expression et au sens, chante, dans une langue rythmée par des reprises anaphoriques, le rôle moralisateur de ces «soleils» qui ont «parcouru... l'univers» *ընթացան... ընդ տիեզերս* pour en chasser le diable, mettre fin à l'idolâtrie et aux sacrifices, purifier les âmes des hommes; «de la terre ils ont fait le ciel et ils ont mêlé les hommes avec les anges» *զերկիրս երկին արարին, և զմարդիկ ընդ հրեշտակս խառնեցին*: cette dernière allusion voulant sans doute faire référence à la vie monastique, le religieux qui mène une vie monacale pouvant vivre comme les anges.

Ce passage sur les apôtres, dont les actions sont «bien plus grandes que celles du Sauveur [...]» *գործելով զմեծամեծս քան զոր փրկիչն արար [...] ըստ նորուն խոստմանն* «selon la promesse du Sauveur lui-même», se termine par l'éloge de *Paul անուանակիրն անաւթն ընտրութեան*, désigné dans les mêmes termes que dans les Actes des Apôtres, puis par l'éloge de Luc, l'auteur des Actes.

3. La troisième partie souligne, dans cette économie du salut, le rôle éminent de Jean Chrysostome, «Jean à la Bouche d'Or», *Յովհանն ոսկէ բերան*, commentateur et prédicateur par excellence: «comme une fontaine jaillissante» *աղբիւրաբար բղխեալ* il a donné «forme» *զձև բերեալ* et «ajouté de la lumière» *լոյս ի լոյս յաւելեալ* aux actes des apôtres; et grâce à qui, «nous» - l'auteur du texte et ses contemporains - nous avons atteint le stade de la «ressemblance» avec Dieu *աստուածատեսս արժանացաք*. Est également souligné le rôle de «moi» *և ես* - Kiwrakos, le traducteur dont le nom ne sera donné que plus loin - qui se désigne comme «Vardapet» *վարդապետ*, maître en théologie; lui n'est qu'un «imitateur pâle» *տարտամ հետևողս* du remarquable maître, travaillant «avec un grand effort»

շանիւ մեծաւ, et «beaucoup de labeur» բազում տաժանմամբ; quant au troisième, dont le rôle capital est mis ici en valeur, c'est Grigorios Գրիգորիոս, le commanditaire de la traduction, dont l'initiative a été «régénér[atrice] en tout» ամենայնիւ նորոգելով.

4. La quatrième partie est l'exhortation finale: le premier dont il convient de se souvenir est «Grigoris» Գրիգորիս (le commanditaire), appelé le «second Illuminateur [...] successeur de saint Grigor» երկրորդ լուսաւորիչն [...] Գրիգորիս հետեոյ, son «aïeul» հաւ(ոյ)ն իմ(ոյ), comme il l'écrit lui-même dans son colophon (452ա/2). Ce premier Illuminateur est saint Grégoire l'Illuminateur, le fondateur de l'Église arménienne dont descend Grégoire le Martyrophile. La recommandation invite ensuite à se souvenir de «moi» Kiwrakos, le second traducteur: les détails sur le travail de révision font état de la «traduction incommode et obscure du rhéteur grec» սակս անյարմար և խրթին ի թարգմանութիւնս, հոետորին յունականի, traduction qu'il a fallu «arranger» յերիւրել au prix de beaucoup de travail et d'efforts.

Cette composition est cohérente:

A. Dieu, le Père mystérieux;

B. Dieu, le Fils qui s'incarne et envoie les apôtres et notamment Paul et Luc;

C. puis vient Jean Chrysostome;

D. «Je», le traducteur, d'une humilité extrême. Je n'ose penser qu'il se compare aux porcs auxquels on ne doit pas jeter la perle (Voir Mt 7, 6: Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων: Ne donnez pas ce qui est sacré aux chiens, ne jetez pas vos perles aux porcs).

Avec ce colophon, construit comme une échelle dressée jusqu'à la Trinité, Kirakos, se fait l'interprète de l'essence divine. C'est qu'il n'est pas uniquement traducteur: son texte solidement charpenté apparaît comme un vrai texte théologique et doit être interprété dans ce sens.

Derrière l'influence marquée du Pseudo-Denys, perce une personnalité imprégnée en profondeur de la tradition arménienne.

Ce texte est, en effet, révélateur de deux aspects de la personnalité de Kirakos.

### III. LE PREMIER ASPECT EST QU'IL MONTRE UNE INFLUENCE MARQUÉE DU PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE.

Cette résonance dionysienne est manifeste dans tout le texte:

1. L'invocation initiale à la Trinité est une citation du tout début de la *Théologie mystique*: Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε τῆς



b) le thème des «tablettes» qu'on trouve, juste avant dans la même page, développe la même idée :

*Արդ նորա... տախտակք աստուածագիրք և արձանք բանաւորք աստուածատեսակք եղեալ...: tablettes de l'écriture de Dieu et monuments doués de raison à la ressemblance de Dieu,...*

Parce qu'ils sont un reflet du Christ, soleil de la justice, parce que sur eux s'inscrit la parole de Dieu, ils sont devenus, sans l'être au départ, soleils de justice, par reflet, et écriture vivante de Dieu.

Ce thème de la «tablette» se trouve dans la Deuxième Épître aux Corinthiens (2 Co 3,3, 2 Co 3,7 et 2 Co 3,18) et est une combinaison de deux thèmes (la lumière et la gloire de Dieu sont reflétées par les apôtres).

5. «Les apôtres qui font des actions bien plus grandes que le Sauveur, selon la promesse du Sauveur» *Գործելով զմեծամեծս քան զոր փրկիչն արար յաշխարհի, ըստ նորուն խոստմանն*. Je répète cet exemple parce que cette supériorité affirmée peut surprendre, mais elle figure dans l'Évangile selon Jean (Jn 14.12): *ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κάκεινος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι*: “Amen, amen, je vous le dis, celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais; il en fera même de plus grandes, parce que je vais vers le Père.”

Cet exemple sert généreusement mon propos: dans Pseudo-Denys, le Christ, en tant que Dieu, est supérieur aux anges mais, en tant qu'homme, il leur est inférieur et donc inférieur aux apôtres.

L'affirmation implicite ici est que le Christ est Dieu et homme.

6. L'angéologie, dans le christianisme — si on exclut certaines formes marginales des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> s. — est le propre du Pseudo-Denys.

a) *և զմարդիկ ընդ հրեշտակս խառնեցին* : ils ont mêlé les hommes avec les anges.

Le rôle des apôtres dans l'élévation des hommes vers Dieu fait qu'eux-mêmes sont des anges et contribuent à façonner des anges.

b) *Հրեշտակահրանս արարեալ վերայ թռիչս կացուցեր*: Après avoir créé la religion des anges, tu en as fait des étoiles au-dessus <de nos têtes>.

Avec Grigorios qui a créé la religion des anges, on est dans la logique de Denys : le hiérarque reproduit ce à quoi les anges inférieurs de la hiérarchie céleste l'ont initié.

c) *հրեշտակերամ լուսածիր դասք կրանաւորաց*: troupe d'anges lumineux, cohortes de religieux.

Il y a l'idée également qui se retrouve dans le christianisme ancien qu'être moine, c'est se conformer à la république céleste, imiter les an-

ges. L'idée sous-jacente ici est que se développe un monachisme proprement arménien et que les «étoiles» au-dessus de nos têtes sont des êtres divins inférieurs.

7. Au début de la Mystagogie, dans l'œuvre de Maxime le Confesseur, se trouve le thème de Denys qui est lui-même illuminé des lueurs divines et fait connaître ce qui n'était pas connu. C'est le rôle dévolu ici à Jean Chrysostome: *Ուստի և երանելին Յովհանն ոսկէ բերան հետևաւղն առաքելոց...*

8. Pour le Pseudo-Denys enfin, les théologiens sont des écrivains inspirés par Dieu: la parole dite par Dieu est répercutée par eux. Ici c'est par Chrysostome, commentant les Actes des apôtres de Luc, et par le traducteur, Kirakos.

#### IV. KIRAKOS POÈTE.

Le deuxième aspect que révèle ce texte empreint d'une poésie propre à Kirakos, qui exploite avec bonheur les ressources de la langue arménienne, ce sont ses dons de poète. Kirakos serait-il un hymnographe pratiquant l'hymnographie de son Église?

Bien des formules ou des expressions se retrouvent, en effet, dans les šarakan (tropaires) :

– *լոյս փառաց Հաւր* de l'Épître aux Hébreux (He 1,3) se retrouve dans le Erevan 6885, hymnaire parakanon du XIII<sup>e</sup> s., d'écriture cappadocienne d'après Artachès Matevosyan, que suit Charles Renoux: c'est un hymnaire d'une communauté arménienne, mais qui reprend des strophes de l'hymnaire arménien officiel. (L'intérêt des hymnaires parakanons vient de ce qu'ils contiennent des strophes que l'on a écartées de l'hymnaire officiel.)

On retrouve *լոյս փառաց Հաւր* dans l'incipitaire de l'hymnaire arménien de Venise 1907.

On retrouve la formule *լոյս փառաց* dans le *Շարակնոց Šaraknoc'* de Constantinople 1815.

On retrouve également dans le *Շարակնոց Šaraknoc'* de Constantinople 1815.

– *արեգակունք արդարութեան*: sous la forme *արեգակն արդարութան ՔՍ*;

– *լոյս ի լոյս*: rappelle l'expression *լոյս ի լուսոյ ծագեալ ի հաւրէ* du credo et de certains šarakan (*Šaraknoc'* de Constantinople 1815 et de Venise 1814);

– *սուրբ մանկունք եկեղեցեաց*: rappelle *մանկունք եկեղեցւոյ* de certains šarakan (Constantinople 1815 et Venise 1814).

Pour clore sur ce point appuyer mon propos, je rappelle ce que dit

Grigor Vkyasēr, dans le colophon du commanditaire, en 452<sup>va</sup>/p/1: «Et là [le savant Kirakos], [...] en vertu des dons généreux de l'Esprit, régénéra à nouveau les mots abâtardis du rhéteur, en les rendant mélodieux pour qu'ils soient fluides à l'audition et adaptés à notre nation. *եւ անդ [գիտնականն Կիրակոս], [...] ըստ առատատուր Հոգւոյն պարգևացն, վերստին արծարծեալ զխորթացեալ բանս հռետորին, յեղանակելով ի դիւրալուրս և յարմարականս մերոյին ազինս:*

Notre Kirakos, dont le texte est riche d'expressions rythmées témoignant de son sens de la formule pourrait bien être hymnographe. Ces expressions qui émaillent son texte et lui impriment sa musicalité semblent être des formules modifiées de la liturgie arménienne. Or on sait, grâce à Charles Renoux<sup>1</sup>, le rôle qu'a joué Grigor Vkyasēr dans le domaine liturgique: son œuvre – l'introduction de quarante-six nouvelles fêtes dans le Lectionnaire (*ճաշոց*) – aurait été achevée par son disciple, qui aurait ajouté trente autres célébrations, ce qui est accrédité par deux colophons, l'un de Vkyasēr lui-même, l'autre de son disciple. Kirakos est, sur les traces de son maître, un noble serviteur de la liturgie. Comment pourrait-il en être autrement? Il vit et travaille dans un milieu monastique dont la vie spirituelle est centrée sur la liturgie. On sait quelle puissance évocatrice émane de la célébration liturgique: celle-ci, comme l'art religieux, est riche de symboles et de signes qui disent Dieu, transmettent la parole sur Dieu telle qu'elle est pensée dans une communauté particulière. Si Kirakos est serviteur de la liturgie, la liturgie, elle-même, est servante de la théologie. Et Kirakos est au service de l'une et de l'autre.

#### V. KIRAKOS THÉOLOGIEN.

Je terminerai par des questions.

Comment dans la liturgie spécifiquement arménienne se manifestent donc les mystères divins? Si la théologie, qui est parole sur Dieu, s'exprime dans des symboles et des signes, quelle théologie s'exprime dans la liturgie arménienne à travers l'hymnaire arménien? Et quelle est l'originalité de Kirakos, fils spirituel de Grigor Vkyasēr?

Kirakos a modifié certains tropaires, a œuvré pour le renouveau de la liturgie de son Église à un moment donné. Quand il y a renouveau liturgique, il y a renouveau théologique également. Quels changements Kirakos a-t-il imprimés à la théologie arménienne? Au-delà de l'influence dionysienne manifeste que dévoile son texte, et malgré les mutilations du manuscrit, son colophon a révélé des qualités de théologien qui lui sont

<sup>1</sup> Voir C. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie : le Čašoc*, PO 200 T. 44. F. 4. (1989).

propres. Il ne fait aucun doute que Kirakos est un vrai théologien qui développe une vraie théologie. Quelle influence spécifique a-t-il exercée sur la théologie arménienne? Quels thèmes peuvent apparaître nouveaux dans l'histoire de la patristique orientale? Et pourquoi ces changements ont-ils été opérés à ce moment précis? Théologie et politique entretiennent entre eux des rapports étroits. Que se passait-il à la fin du XI<sup>e</sup> début du XII<sup>e</sup> s. qui ait pu justifier les changements intervenus dans les rites de l'Église arménienne et, avec eux, dans la théologie arménienne? Ce sont autant de questions que je souhaite poser aux historiens de la théologie.

### Վարդենի Շեյթանեան

#### Բանաստեղծ-աստուածաբան քարգմանիչի մը յիշատակարանը

Ուսումնասիրութեանս նիւթը Մ. Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, թ. 1315 ձեռագրի յիշատակարան մըն է: Ձեռագիրը կը պարունակէ Յովհանն Ոսկեբերանի՝ Գործք Առաքելոց-ին նուիրուած ճառերու հայկական թարգմանութեան ամբողջական տարբերակը: Թարգմանութիւնը իրագործուեցաւ 1076/77 թուականներուն, Գրիգոր Վկայասէրի պատուէրով, և խմբագրուած է իր աշակերտ՝ Կիրակոսի կողմէն: 13-րդ դարու այս ձեռագիրը աւարտուած է յիշատակարանով մը, որ երեք մասի բաժնուած է: Առաջինը՝ թարգմանութեան պատուիրատուին հանրածանօթ յիշատակարանն է, բազում անգամ հրատարակուած: Երրորդը՝ ձեռագրի գրիչինն է, գրուած 1260 և 1283 թուականներուն միջև: Երկրորդը՝ միակը որ կ'արժանանայ ուշագրութեանս, գրուած է թարգմանութեան խմբագիր-սրբագրիչ Կիրակոսի կողմէն:

Կիրակոսին յիշատակարանը, որ նախորդ աշխատանքներէս մէկուն մէջ անուանած եմ «թարգմանիչի յիշատակարան», իմ ունեցած տեղեկութիւններունս համաձայն, չէ ուսումնասիրուած ըստ արժանւոյն: Այն կը սկսի Սուրբ Երրորդութեանը նուիրուած աղօթքով, որ քաղուած է Կեղծ Դիոնիսիոս Արիսպագացոյ Յաղագս Խորհրդականի Աստուածաբանութեանն խորագիրը կրող քերթուածի նախաբանէն: Թէպէտ և թերի թերթեր կը գտնուին ու դիոնիսեան ակնյայտ ազդեցութիւններէն բացի, յիշատակարանը կը բացայայտէ իր հեղինակի աստուածաբանական արժանիքները, որոնք կ'արտայայտուին հոգևոր երգասացութեանը յատուկ շափածոյ և կշռութաւոր ոճով գրուած, ամբողջ բնագիրի ընթացքին:

Այս յիշատակարանին մէջ, Կիրակոսը, իբրև աստուածային էութեան մեկնիչ, յետագայ սերունդներուն բարձր հոգևոր արժանիքներով օժտուած բանաստեղծական երկ մը կը փոխանցէ, որ կարելի է ըսել՝ նուաճումն է հոգևոր երգասացութեան շարականի պատմութեան մէջ: Որպէս ծիսական ստեղծագործութեան վերակենդանացում, այն կրնայ արժէքաւոր նմուշ հանդիսանալ հայ կրօնական պատմութեան մէջ:

## NOUNE POGHOSYAN-ZELTSBURG

### LEVON CHILINKIREAN AND HIS “UNKNOWN” PATARAG

#### Introduction

At the turn of the 20<sup>th</sup> century, one of the most important duties in Armenian music was assigned to the choirmasters acting in various churches. Their activity was especially significant in the Western Armenian communities, where religious music was going through changes, which shaped its forms and its development in the following decades. However, despite the rapid cultural development, many intellectuals feared that it was suffering from strong external influences and was at the brink of loss of the national identity.

One of these choirmasters, Levon Chilinkirean, played a considerable role particularly in the development of chant style in the Armenian communities of Constantinople and Jerusalem, being the choirmaster (*dprapet*) and music director (*erazhshtapet*) of the Holy Trinity Church and St. James monastery respectively. He also created a “Three-Part Chant of the Holy Liturgy”. For decades, the score of this Liturgy was considered lost and it was unknown to the community of Armenian music specialists for a number of reasons, even though it was the first three-part choir performance of the Armenian Liturgy in Constantinople (1906)<sup>1</sup>. Meanwhile, he has left a large collection of records both in Armenian and Western notation of which we find evidence in the Manuscripts collection of the St. James community. These are performed until this day, and his Songs of Sunrise Service (*Արևազարի երգեր*) and the “Three-Part Chant of the Holy Liturgy” (*Եռաձայն երգեցողութիւն Սրբոյ Պատարագի*) were repeatedly published<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Muradyan even mentions that there is no information about this Liturgy since, as he writes, “it was never printed”. See: **Մ. Հ. Մուրադյան**, *Ուրվագիծ արևմտահայ երաժշտության պատմության*, Եր., ԳԱ հրատ., 1989 (**M. Muradyan**, *Outline of the Western-Armenian Music History*, Printing press of AAS, Yerevan, 1989), p. 63.

<sup>2</sup> *Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի*, Զայնազրեց **Լեւոն Մ. Զիլինկիրեան**, Զմյուռնիա (Իզմիր), տպագր. Մատթևոս Մամուրյանի, 1898 թ. (in Armenian notation); **Լեւոն Մ. Զիլինկիրեան**, *Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի*, Imprimerie G. Savigny, Paris (date unknown); *Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի* (արական խումբի համար). դաշնաւորեց **Լ. Մ. Զիլինկիրեան**, Երուսաղէմ 1931 (in Western notation).



Aiming to identify Chilinkirean's creative activity and the esthetic and historical importance of his Liturgy in ethnomusicological perspective, and thus shed light on a little-known page of the history of Armenian music, I have tried to recreate the musician's artistic portrait. In the course of the study, a number of interesting challenges and methods to their solution arose, among which:

- to recover some details of Chilinkirean's life, comparing cultural-historical data from period sources,
- to reveal Chilinkirian's possible direct or indirect musical contacts with the creations of other choirmasters and composers of the time, and the consequences of such contacts,
- to explore the cultural and historical context of Chilinkirean's versions' appearance,
- to study the legacy left by Chilinkirean, focusing on the circumstances of the creation and printing of the Three-part Liturgy,
- to identify the cultural and historical significance of Chilinkirean's role in Armenian music and of his Liturgy in particular.

Levon Chilinkirian's life and activity are scarcely documented. Although his melodies are widely performed in churches of various Armenian communities, until this day there is not one systematic study devoted to his artistic life and musical heritage. The only sources providing any professional musicological reference to the subject are brief notes in A. Hisarlean's and M. Muradian's Armenian music histories<sup>3</sup>. To re-produce the details of the artist's biography and creative activity, one could use secondary sources such as publications in press periodicals of the musician's time, yearbooks, writings of his contemporaries, and letters. As primary sources, publications of Chilinkirian's "Patarag" and "Songs of Sunrise Service", as well as manuscript collections, provide the most valuable research materials.

This paper is the first attempt to systematically study Levon Chilinkirian's life and work. It discusses one of the least familiar musical versions of the Armenian Liturgy, with some aspects of its creation and performance history.

<sup>3</sup> Ա. Հիսարլեան, Պատմութիւն հայ ձայնագրութեան և նկարագրութիւնք երաժիշտ ազգայնոց 1768-1909, Կ. Պոլիս 1914; Մ. Հ. Մուրադյան, Ուրվագիծ արևմտահայ երաժշտության պատմության. An invaluable source would be the collection of the yearbooks published at the beginning of the 20<sup>th</sup> century by the Armenian intellectual Teodik, which is considered the most reliable encyclopedia of the Armenian life of the time and unfortunately has become a bibliographic rarity; see Թեոդիկ, «Ամենն տարեցոյցը», 1909-1928. Apparently, this was the main source used by the few authors who referred to Chilinkirian's biography.

### Chilinkirian's life

Levon Chilinkirian was born on 25 December 1862<sup>4</sup> in the Ortaköy district of Istanbul (traditionally called Constantinople by Armenians), to Srбуhi and Martiros Chilinkirean; he was orphaned at an early age. Chilinkirian received his early education in the Narekean, Roubenian and Ambrosean schools, after which he studied in the renowned Kedronakan high school. He was only nineteen when he started his activities as *drapet* and music teacher; he taught in Pangalti, and later in Smyrna, where he stayed for about three years. Chilinkirian's musical activities were interrupted by a thirteen-year period of service in the Ounjian-Esayean steam-boat company. In the mid-1890s his name appeared again in the musical spheres. He married Elbis Abrahamian in 1895, and due to the security situation in the Ottoman Empire caused by the events of 1896 he moved to Russia, where he served at a certain music related position in Baku for a year. In 1897 he returned to Smyrna, acted as a music teacher, and in 1898 his three-part *Patarag* arrangement was printed in Armenian notation in the Mamurean printing house.

The next two stages of the musician's life are linked respectively with Constantinople and Jerusalem. He arrived to Constantinople after a short period of service in Atabazar, and stayed there until 1922. Here he served as choirmaster in the churches of Galata, Pera, Beşiktaş; his work in the Holy Trinity and St.Grikor Lusavorich churches is mentioned as especially successful. He also taught music and European notation in the notable Kedronakan High School.

In October of 1922 Chilinkirian moved to Jerusalem, to serve as the choirmaster, music director and music teacher in the St.James monastic community. He would stay in Jerusalem until his death in November 1932<sup>5</sup>. From these years of his activity, we have the *Patarag* and "Songs of Sunrise Service" published in facsimile in European notation, as well as a number of other religious music manuscript collections, both in European and Armenian notation<sup>6</sup>.

Although there is very little documentation about Levon Chilinkirean's life, and some stages of it are still unknown, it is discernible that his most productive years were spent in the most important centers of Armenian life, namely Smyrna, Constantinople, and Jerusalem. In

---

<sup>4</sup> Old calendar; by the Gregorian calendar his birth date is 6 January 1863.

<sup>5</sup> His service in Jerusalem was briefly interrupted when he travelled to Cyprus, supposedly, for family reasons.

<sup>6</sup> See **N. Bogharean**, *Grand Catalogue of St. James manuscripts*, Jerusalem, 1968-91.

Smyrna, virtually immediately upon his arrival, he published his Liturgy. In Constantinople, already during the very first years of his service, on 14 September 1906, the Liturgy was performed by a three-part choir and with an organ accompaniment, and the performance was accompanied by Harutyun Sinanian<sup>7</sup>. In the period of his work in Jerusalem, he evidently endeavored to reform the entire religious chant of the local community. This is apparent from various notebooks and collections, part of which leave an impression of unfinished draft work, and another part, though complete, contains notes, amendments, corrections, and comments. In the preface to the edition of the *Patarag* of 1931 (Jerusalem), the author himself even states that the book that was prepared for use in Zharangavorats' Seminary, "...does not represent a complete work. When it will be possible to provide a patron's support, then we hope to publish our complete work normally and perfectly"<sup>8</sup>.

*Introduction of Polyphony to Armenian Church Music*

Attempts to convert the traditionally monophonic music of the Armenian Liturgy into polyphony were made by a number of musicians. The following paragraph mentions a few of the most important works in this context.

In 1873 in Ackerman, the Ukrainian playwright and musician M.L. Kropivnitsky presented his version of three-part chant of liturgical songs of the Armenians in Crimea. Pietro Bianchini's arrangement of the *Patarag* service was first published in 1876 and represented the liturgical service of the Mekhitarist brotherhood of St. Lazzaro, Venice. One of the pioneers of the Armenian polyphony Christophor Kara-Murza wrote a version of the Liturgy in 1886 and first performed it in the St. George church of Baku. The version of Amy Apkar, first published in 1897, represented the Armenian musical religious tradition of Nor Djughha (New Djulfa). One of the late 20<sup>th</sup> century versions is the composition of Khoren Mekhanajian. Traditionally, however, the most significant and artistically valuable versions are considered to be the three-part men's and four-part mixed choir arrangements by Makar Yekmalian, as well as the unmatched three-part men's choir arrangement made by Komitas.

<sup>7</sup> Harutyun Sinanian – notable violinist, pianist, organist, conductor, representative of the famous musical family of Sinanians of Constantinople.

<sup>8</sup> See preface to *Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի* (արական խումբի համար). դաշնամուրեց Լ. Մ. Չիլիճկիւրեան, Երուսաղէմ 1931.

All the aforementioned attempts were made in a time of clashes between the old traditions and new tendencies in Armenian music. The New Armenian notation that was invented in the beginning of the 19<sup>th</sup> century made it possible to record and, to some extent, preserve the traditional melodies which were at the time under strong external influence. The new system, traditionally called the *Limonjian* system by the name of its creator, was quite widespread in the communities; it was taught at public schools and was used as a daily instruction tool by the *dprapets* or *tiratsus*, as the choirmasters were also called. The New Armenian notation stimulated the emergence and development of an entire trend in the musical circles in Eastern Armenia and in the Armenian communities in the Ottoman Empire. Among the ranks of the patriots of the new system who promoted the recording of the traditional religious as well as popular melodies were such names as Aristakes Hovhannisian, Gabriel Eranian, Hovhannes Myuhentesian, Nikoghayos Tashjean, Hambardzum Cherchian, and especially Eghia Tntesian. In the 1870s, by the order of Catholicos Gevorg IV and with his immediate participation, Nikoghayos Tashjian recorded all the songs of the Armenian *Zhamagirq* (Book of Hours), *Sharaknots* (Hymnal) and *Patarag* (Liturgy, or Mass); these collections were printed in Etchmiadzin and the melodies were proclaimed the standard of the entire Armenian chant. Along with Tashjian’s recordings, Eghia Tntesian was working on his recordings of the liturgical songs which, however, were not published until the 20<sup>th</sup> century. Despite these activities, particularly in the Armenian communities in Western Armenian provinces and even in Constantinople itself, the church authorities resisted the introduction of the tunes obligated by Etchmiadzin and continued to perform the service based on the local oral traditions.

It is well-known that in the Ottoman Empire, the Armenians played leading roles in the musical sphere, as well as in other areas of culture<sup>9</sup>. Being well familiar with the achievements of contemporary Western art music, Armenian musicians were trying to re-evaluate the pieces of religious music as musical artworks which would also be suitable for performance in concert halls. On the other hand, the church authorities were critical towards the attempts to raise church music to the concert stage,

---

<sup>9</sup> On the activities of Armenian musicians in Western Armenia see Մ. Հ. Մուրադյան, *Ուրվագիծ արևմտահայ երաժշտության պատմության*; in English: L. Agbabian Hubbard, “The Musical World of Armenians in Constantinople”, in: *Armenian Constantinople*, ed. by Hovannisian R.G. and Payaslian S., Mazda Publishers, Costa Mesa, 2010.

although they also endeavored to implement the Western compositional tools and techniques to refine the chant and canonize the musical component of the service. For example, for the purpose of professionalizing the music of the church, Makar Yekmalian was delegated to Saint Petersburg Conservatory to study musicology and composition, a result of which was his polyphonic arrangement of the Liturgy. Later, at the end of 19<sup>th</sup> century, Archimandrite (*Vardapet*) Komitas travelled to Berlin, with the purpose of studying the most advanced music techniques of the time.

Thus, at the end of the 19<sup>th</sup> century the discussions around Armenian religious music focused on the suggestion that it would either continue to develop in its current form based on chant of the orally passed tradition, or it should develop into a new quality: Armenian polyphonic music, following the route of the contemporary Western art music and using its advanced compositional tools and techniques, but also principles of the traditional chant. The masters of the New Armenian notation claimed that Armenian music, being based on the Oriental scales, cannot be recorded with the use of the Western notation. Limonjian's system was invented as a tool to record monophonic music, therefore it somehow also limited the introduction of the polyphony<sup>10</sup>. The arguments were heated to such an extent that some clerics rejected the melodic versions recorded by Tashjian in favor of the traditional melodies of their communities, and the adherents of the opposite view even denied the esthetic value of Armenian traditional music and suggested to replace the music of the religious repertoire with samples from Western music<sup>11</sup>.

This was the cultural environment in which Levon Chilinkirian's *Patarag* was created.

*Chilinkirian's Patarag: Cultural Environment of the Composition and its Reception*

The history and the circumstances in which the *Patarag* appeared are very scarcely documented; however, this work is considered his most important achievement. As mentioned, it was first published by the Marmurian printing house, which was one of the most important institutions

<sup>10</sup> In fact, use of the Western classical harmony in Armenian music is a challenging task since the Armenian scale is not an octave system as the Western is; this fact was recognized by the advocates of the traditional system.

<sup>11</sup> See Ա. Հիսարլեան, Պատմութիւն հայ ձայնագրութեան և նկարագրութիւնք երաժիշտ սպ-գայնոց 1768-1909, Կ. Պոլիս, 1914 (A. Hisarlian, *History of Armenian notation and descriptions of the national musicians 1768 – 1909*, Constantinople (Istanbul) 1914).

not only in Smyrna, but in the whole landscape of the contemporary Armenian culture. It played an exceptional role in the promotion of Armenian printing in particular and of Armenian enlightenment in general; this printing house produced numerous Armenian books and periodicals as well as translations of World literature masterpieces. The publication of the *Patarag* printed in Armenian notation not only attests the leading role of Armenian Smyrna in affairs concerning music, but also the extraordinary level of advancement and distinct cultural identity of the Mamurians' institution. It is likely that this was a link in the chain of events that characterize the trend of the spread of the Armenian New musical notation in communities.

It could be said that Chilinkirian advocated the development of this trend. There is evidence that, when at a young age he decided to pursue the career of a musician, he studied with Nikoghos Tashjian who, at that time, was not only an acclaimed specialist in the New Armenian notation and a remarkable representative of the Constantinopolitan chant tradition, but also a recognized expert in Oriental music. Chilinkirian, except for one year spent as choirmaster in Baku, seems to have remained for all his creative life in the sphere of the Oriental chant tradition. In the Armenian convent of Jerusalem, several volumes of manuscript song collections are preserved that contain his records of Armenian notation.

Along with this, he also presented himself as a pupil of Tigran Chukhadjian, though it is hard to assume when and under what circumstances this apprenticeship took place. And yet Tigran Chukhadjian is considered one, if not the first, of the greatest Armenian composers equipped with the Western compositional techniques and skills. It should be mentioned that Chilinkirian's notebooks with European notated melodies have also survived; during his years of teaching both in Constantinople and Jerusalem, he also instructed European notation and Western music theory. The texture of his three-part arrangements of the *Patarag* shows that he had, after all, adopted the Western rules and styles of harmonization and choral composition.

The comparison of the two versions of the *Patarag* – the version written in Armenian notation (Smyrna, 1898) and the one published in the common Western notation (Jerusalem, 1931) – as well as the comparison of both mentioned texts with other arrangements of the Armenian Liturgy, allow us to draw conclusions regarding the choice of melodies, use of polyphonic styles, interpretation of the Armenian notation transcribed into Western, and especially polyphonic texture notated in Arme-

nian symbols; as mentioned, it was not common to use Limondjian's system for polyphonic writing. In the course of comparative analysis, the following observations were made:

In general, the melodies of the Smyrna (1898) version contain more melodic elaboration than those of the Jerusalem (1931) version; the use of embellishments is more generous in this version than in the version of 1931.

The melodies in the version of 1931 are notable for a more coherent and consistent interpretation of the modal component, while in the version of 1898 some discrepancies in the modal sphere can be found.

Polyphonic arrangement and harmonization in both versions are performed in entirely Western style.

The version of 1931 appears to be a composition of more mature and accomplished level than the one of 1898. In the latter, the parts are often voice-lead in parallel triads, overlapping of voices appears quite frequently, and the base part is more "fluid", which does not always appear compositionally justified.

Both the harmonization and the voice-leading in the version of 1931 are done in a more accomplished and mature manner, the parts are set in a more harmonious and natural way, though entirely in line with the rules of Western classical harmony.

The comparison of the versions leaves the impression that the melodies of Chilinkirian are the reflection of an oral tradition, on which, possibly, also M. Yekmalian based his three-part arrangement of the Liturgy<sup>12</sup>.

Clearly, the ecclesiastical authorities gave great importance to Chilinkirian's arrangement of the *Patarag*. There is evidence that the three-part performance of the Liturgy in Constantinople in 1906 was approved and supported by Patriarch Maghakia Ormanian. As Babgen II, Catholicos of Cilicia said, "...many things he burnished and improved in our church chant"<sup>13</sup>. "Sion", the periodical of the St. James community of Jerusalem, wrote: "He had the competence, fervency and love, was proficient in the chant of Hymnal, equally in the art of European and Armenian music notation"<sup>14</sup>. Vahram Mankuni, the Chair of the Music Committee

<sup>12</sup> The detailed comparative analysis of the musical versions of the *Patarag* spans beyond the scope of this paper and will be presented in a separate work.

<sup>13</sup> Translated by N. Poghosyan from: *Արևագալի երգերը եւրոպական ձայնագրութեամբ*, իմփ. և ֆրստ. Գ. Աճեմեան, Անթիլիաս, 1937 (Songs of Sunrise Service in Western notation, ed. and publ. G. Ajemian, Antelias 1937).

<sup>14</sup> Translated by N. Poghosyan from: "Sion", Jerusalem, November 1932, p. 352.

of the Catholicosate of the time, appealed to Komitas with a request to provide his competent opinion on Chilinkirian’s arrangement of the Liturgy. Komitas, who at the beginning of the 1900s was already one of the best experts in Armenian popular and religious music, expressed his view on the work. He mentioned that the melodies are “harmonized in European, particularly, even more Russian style (according to Yekmalian)”<sup>15</sup>. Mankuni had asked Komitas to apply some amendments to the version sent to him, “without ever changing the tune of the melody” but Komitas, after providing a detailed analysis of the melodies and their origins, suggested: “If the three-part chant of the Liturgy is necessary, then the accordable manner of polyphonic singing is equally necessary. Therefore, I personally would suggest to implement M. Yekmalian’s four-part *Patarag*, without changing anything in the score, for on our musical ground until this day I don’t know any other, more worthy writing”<sup>16</sup>. He points out that the whole question of the introduction of polyphony to Armenian religious music is challenging and troublesome, “because one should first create an indigenously Armenian polyphonic style and spirit, and then only think on generalizing”<sup>17</sup>. This, along with other factors, allows us to make assumptions about how this version of *Patarag* fell out of the focus of the Armenian academic musicology.

As mentioned, the first version of Chilinkirian’s *Patarag* was published in the years when Komitas was taking the first steps of his musical career. In 1898 he was in Berlin, studying composition and musicology at the Kaiser Friedrich Wilhelm University and Richard Schmidt’s private Conservatory. In the same year, he published his review on the publication of Yekmalian’s *Patarag*. Afterwards, both artists were simultaneously active in Constantinople during several years.

---

<sup>15</sup> Translated by N. Poghosyan from: **Կոմիտաս, նամակներ, 2-րդ լր. տպ., Եր., ԳԱԹ ֆրստ., 2007** (**Komitas, Letters**, 2nd ed., Yerevan, Printing Press of Art and Literature Museum, 2007) p. 135. However, Chilinkirian’s three-part is not as contiguous to Yekmalian’s version as Komitas claims. It even cannot be said with certainty that Chilinkirian was at all familiar with Yekmalian’s arrangements; otherwise the influence would be noticeable already in the version of Smyrna of 1898, which is not the case. Interestingly enough, Chilinkirian’s name is not mentioned in Komitas’s text. Is it possible that he did not know whose piece he reviewed? If so, it explains why even after his critique of the score he showed a favorable position towards Chilinkirian’s polyphonic composition.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 136.



Chilinkirian moved to Constantinople in 1905 or 1906, and Komitas arrived there in 1910. Komitas's remarkable choral concerts of popular and religious music, which took place in the Ottoman capital at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, could not remain out of Chilinkirian's attention, as he was the choirmaster of some of the most important Armenian churches of Istanbul. This was around the time when the discussion around the introduction of polyphony to church music was near its culmination. Komitas wrote with regret that the three-part and four-part singing in Constantinople cannot be valuable "since there is no music conservatory in whole Turkey and 'the Constantinopolitan Armenian musicians have grown up in the [exclusively] Turkish circles'... The issue concerns not all the musicians but those people who sign as 'professional musicians' without having any elementary understanding of polyphony, and yet they shamelessly ostracize Chilinkirian's three-part Liturgy"<sup>18</sup>. Consequently, we can see that Komitas was familiar with Chilinkirian's arrangements, but was not among the opponents of their presence on the contemporary cultural scene.

*The Musical and Historical Value of Chilinkirian's Patarag*

What are the importance and the value of Levon Chilinkirian's *Patarag*? Can it at all be viewed side by side with works as exquisite as Yekmalian's and Komitas's, in the whole picture of Armenian worship music? Is there any practical or scientific need to draw such comparisons?

One thing is undoubted: his Liturgy arrangement has an exceptional historical value and merit. It is in the first place a practical arrangement written for instantaneous church performance and was not necessarily meant to represent a musical artwork, as the versions of Yekmalian and Komitas were. This work contains some melodic samples of Liturgy songs not found in other known versions. The study of this and other works by Chilinkirian might reveal valuable layers in the oral tradition of Western Armenian communities, and particularly, of Constantinople and Jerusalem, not to mention Smyrna, the musical tradition of which is barely known to music experts. In addition to other hymnological sources, these songs contribute to the study of the ways in which the musical traditions of different Armenian communities were connected. Along with other developments, this version also represents a significant stage in the advancement of polyphony in the Armenian compositional school; it marks one of the ways in which the traditionally monophonic chant

<sup>18</sup> Translated by N. Poghosyan from: Մ. Հ. Մուրադյան, *Ուրվագիծ արևմտահայ երաժշտության պատմության* (M. Muradian, *Outline of Western Armenian Music History*), p. 241.

was converted into three- or four-part choral and instrumental texture, shaping the Armenian branch of professional musical art, and thus bringing it into accordance with the esthetics and forms of Western music<sup>19</sup>.

### *Conclusion*

We have provided a brief review of the life and work of one of the important personalities on the scene of Armenian religious music. From what can be concluded out of scarce documentation, Levon Chilinkirian appeared to be a modest and agreeable person, a humble church musician, and for these reasons, may have escaped the spotlight of contemporary musicology. Nonetheless, he contributed a great deal to the history of Armenian musical culture in the beginning of the 20<sup>th</sup> century. His arrangement of the *Patarag* was one of the first attempts to not only record the musical component of the church service, but also to diversify and, through converting into polyphony, bring it to compliance with the demands of Western art music. It was the first polyphonic Liturgy in Armenian Constantinople and one of the links between the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries in Armenian religious music. As his contemporaries wrote about him, "Chilinkirian Levon was a master inspired by the sacred fire of Art, who put his talents and work in the service of the beautified chant of the Armenian Church"<sup>20</sup>.

### *Selected Bibliography*

Արևագալի երգերը երոսպական ձայնագրութեամբ, խմբ. և հրատ. Գ. Աճճեան, Անթիլիաս, 1937,

Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. պատարագի: Ջայնագրեց Լևոն Մ. Չիլինկիրեան, Ջմյունիա (Իզմիր), տպագր. Մատթևոս Մամուրյանի, 1898,

Եռաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի (արական խումբի համար). դաշնաւորեց Լ. Մ. Չիլինկիրեան, Երուսաղէմ 1931 (in Western notation),

Երգեցողութիւնք սրբոյ պատարագի Հայաստանեայց Առաքելական Եկե-

<sup>19</sup> Whether introduction of polyphony and other compositional devices typical for Western music was at all beneficial for Armenian church music is a problem that should be addressed by Armenian musicology separately. It is apparent that apart from the influences of Turkish or Persian music by which the contemporaries of Chilinkirian and Komitas were so worried, the tonal system of the European music and, later, insertion of Western vocal styles and manners affected Armenian music to such an extent that nowadays there are almost no church musicians found skilled in the system of the Armenian modes, and therefore the discussion about the current situation in Armenian church music is not over.

<sup>20</sup> Արևագալի երգերը երոսպական ձայնագրութեամբ, խմբ. և հրատ. Գ. Աճճեան, Անթիլիաս, 1937.

դեցույ, փոխադրեալ և ներդաշնակեալ յերիս և ի չորիս ձայնս ի ձեռն Մ.Նկմալեան, Լեյպցիգ-Վիեննա, 1896,

Թէոդիկ, *Տիպ ու տառ*, Կ. Պոլիս, տպագր. Վահրամ և Հրաչյա Տեր-Ներսեսյանի, 1912,

Կոմիտաս, *Երկերի ժողովածու*, հ. 7 (Պատարագ), խմբ. Ռ.Աթայանի, Երևան, «Անահիտ», 1997,

Կոմիտաս, *Նամակներ*, 2-րդ լր. տպ., Երևան, ԳԱԹ հրատ., 2007, էջ 132-136,

Հայ Սփյուռք հանրագիտարան, խմբ. Այվազյան Հ.Մ. և ուր., Երևան, Հայկ. հանրագիտարան հրատ., 2003,

Հարությունյան Մ., Բարսամյան Ա., *Հայ երաժշտության պատմություն*, Երևան, «Նոր դպրոց», 1996,

Հիսարլեան Ա., *Պատմութիւն հայ ձայնագրութեան և նկարագրութիւնք երաժիշտ ազգայնոց 1768-1909*, Կ.Պոլիս, 1914,

Մուրադյան Մ. Հ., *Ուրվագիծ արևմտահայ երաժշտության պատմության*, Երևան, ԳԱ հրատ., 1989 (էջ 241, 62-63),

«Սիոն» 1926-32,

Hovannisian R. and Payaslian S. (ed.), *Armenian Constantinople*, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2010,

Hovannisian R. (ed.), *Armenian Smyrna/Izmir*, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2012.

### Նունե Պողոսյան-Ջեյքբուրգ Լևոն Չիլինկիրյանը և իր «անհայտ» Պատարագը

19-րդ դարավերջի և 20-րդ դարասկզբի հայ համայնքներում ստեղծագործող երաժիշտներից թերևս կարևորագույն դեր են խաղացել դպրապետները: Այդ դպրապետներից մեկը՝ Լևոն Չիլինկիրյանը, Կոնստանդնուպոլսի և Երուսաղեմի հայ հոգևոր համայնքների ժամերգության զարգացման և հետագա գոյատևման փուլերից մեկն է ձևավորել: Իբրև դպրապետ և երաժշտապետ, նա թողել է բավականին ծավալուն ժառանգություն հայկական և արևմտյան ձայնագրությամբ: Այդ մասին տեղեկանում ենք, մասնավորապես, Ս. Հակոբյանց միաբանության մատենադարանում պահպանված ձեռագրերից: Դրա հետ մեկտեղ, նա ստեղծել է նաև «Նուաձայն երգեցողութիւն Ս. Պատարագի», որը մի շարք պատճառներով տասնամյակներ շարունակ համարվել է կորած և երաժշտագիտական հանրությանն անհայտ է մնացել:

Հոգևածն անդրադառնում է հայոց Պատարագի երաժշտության մի սակավածանոթ տարբերակի ստեղծման և կատարողական կյանքի պատմության մի քանի դրվագների, ինչպես նաև հայ երաժշտության կարևոր գործիչներից մեկի ստեղծագործական դիմանկարի վերստեղծմանը:

**ՄԱՅՔԼ Է ՍԹՈՈՒՆԻՒՆ՝ «ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ ԲՆԱԳՐԵՐ ԵՒ ԱԻԱՆԴՈՒԹԻՒՆՆԵՐ»  
ԳՐՔՈՒՄ (ԵՐԵՎԱՆ, 2014) ՀԱՆԴԻՊՈՂ ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ, ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ  
ԵՒ ԵՐԿԵՐԻ ՑԱՆԿ**

Աբդիու, Աբդիաս - էջ 64, 69, 72, 73, 134	Այիդ, երկիր - էջ 32
Աբել, Աբել, Աբել, Հաբել - էջ 11, 31, 33-35, 41, 48, 49, 52, 163, 173	Անաթովթ - էջ 70
Աբելմաուլայ - էջ 59	Անայել - էջ 111
Աբելմաուդ, տեղ - էջ 70	Անանիա, Անանիա Դամասկացի, Անանէ Դամասկացի - էջ 125, 127, 142, 143
Աբրըշահ - էջ 184	Անանիա - էջ 96
Աբէմէլէֆ, Աբիմէլէֆ - էջ 170, 178	Անանիանֆ - էջ 97
Աբուսաֆ ֆոյր Կայիմի - էջ 35	Անգեա, Անգէաս, Անգէէ, Ագիայ, Անկիայ - էջ 65, 69, 72, 73, 115, 134
Աբրահամ, Յաբրահամ - էջ 100, 115, 163-169, 175-178	Անդրէաս - էջ 187
Ագապա - էջ 66	Անտոն - էջ 97
Ադամ - էջ 10-15, 17, 19, 28, 29, 31, 34-37, 40-44, 48, 52, 53, 103, 115, 125, 148, 162, 164-170, 173-176	Անձեաց երկիր - էջ 183
Ադդայ - էջ 32	Աննա - էջ 71
Ադդով - էջ 70	Առակաց գիրք, Առակքն 81, 115, 116, 121, 131, 134, 137, 139, 140, 144, 146
Ադիմ, Եդեմ, Եդէմ (Եդեմի դրախտ) - էջ 14, 32, 43, 52, 181	Առան - էջ 177
Ադոնիա - էջ 179	Առան, տեղ - էջ 168
Ադոնիել - էջ 111	Առնա - էջ 168
Ադրագար - էջ 79	Ասափ - էջ 116
Ագարիա - էջ 95, 96	Ասենիթի աղօթքն - էջ 131
Ագարիել - էջ 109	Ասեւ - էջ 178, 187
Ագերա - էջ 162	Ասիացիք - էջ 168
Ագէկաստիս - էջ 175	Ասով - էջ 58
Ագովտոս - էջ 69	Ասորեստան - էջ 182-184
Ագովրայ - էջ 35, 174	Ասորեստանեայք - էջ 161
Ահարոն - էջ 58, 70, 71, 168, 179	Ասորիք - էջ 40, 65, 158, 160, 161, 168, 182
Ադեֆսանդր - էջ 49-51	Աստարտայ - էջ 79
Ադեֆսանդրի(ս) - էջ 182	Աստիճէ - էջ 63
Ադուանֆ - էջ 158, 160	Ատդիկոս, Ատտիկ - էջ 95, 96
Ամաթա - էջ 66	Արաբացիք - էջ 58, 158, 160
Ամբակում - էջ 65, 69, 72, 73, 96, 134	Արարածոց Գիրք, Արարածք, որ եւ Ծնունդք - էջ 10, 130, 133, 144, 145
Ամդան - էջ 46	Արգացիք - էջ 159
Ամոդսայ - էջ 70	Արդասէր Պարսից արքայ - էջ 65
Ամոզոնից աշխարհ - էջ 187	Արեգ գաւառ - էջ 49
Ամովս - էջ 62, 64, 65, 69, 72, 73, 134	Արեգ ֆաղաֆ - էջ 50
Ամուրհացիք, Ամովրհացի - էջ 159, 180	Արծաթի, գիղ - էջ 183
Ամրամ - էջ 168, 169	Արծն ֆաղաֆ - էջ 182
Այիայ - էջ 179	

- Արշակ - էջ 178  
 Արշակունիք - էջ 178  
 Արտաշեր, գիրք - էջ 115  
 Արտաշես - էջ 96  
 Արփաֆաղ, Արփաֆաթ - էջ 40, 163, 165, 175  
 Աւետարանն - էջ 141  
 Աւրհնութիւն արհնութեանց (տե՛ս Երգ երգոց) - էջ 121, 146  
 Ափրիկէ - էջ 186  
 Աֆաթ - էջ 69, 71  
 Աֆաեցիք - էջ 159  
 Աֆազ - էջ 68, 69  
 Աֆամ, արֆայ - էջ 62, 69  
 Աֆայք, Աֆայաք, Աֆաթ - էջ 64, 65, 69  
 Աֆար - էջ 46  
 Աֆիա Սիլոնացի - էջ 71  
 Աֆովրայ ձոր - էջ 46  
 Բաբելոնացիք - էջ 63, 69, 97, 98  
 Բաբելոն, Բաբիլոն - էջ 49, 63, 65, 69, 71, 96-98, 132, 149, 150, 182-184, 186, 187  
 Բատրոն - էջ 161  
 Բագրեւանդ - էջ 183  
 Բաղուէ - էջ 64  
 Բալլայ - էջ 178  
 Բալու - էջ 183  
 Բակարոն - էջ 161  
 Բաղսամ, Բաղամ - էջ 115, 148  
 Բաղտատ - էջ 183  
 Բանֆ Յուստոսի - էջ 127, 142, 143  
 Բառաֆա, Բառաֆիա - էջ 44, 162  
 Բառնաբա, Թոլթն Բառնաբայ - էջ 125, 126, 127, 142  
 Բասրա - էջ 183  
 Բարակ - էջ 71  
 Բարաֆիայ, Բառաֆիա - էջ 65, 174  
 Բարաֆիէ - էջ 112  
 Բարդողիմէոս - էջ 187  
 Բարեֆիա - էջ 61  
 Բարոտ - էջ 63, 121, 135, 150  
 Բապիֆէմօ - էջ 66  
 Բաֆր - էջ 182  
 Բերթագար - էջ 64  
 Բերթէ - էջ 59, 60, 71  
 Բերթիա - էջ 163  
 Բերթղահեմ, Բփթղեհեմ - էջ 29, 167  
 Բելիար - էջ 57  
 Բենիամին - էջ 69, 178, 187  
 Բետաբրովք - էջ 69  
 Բերսաբէ, Բերսաբէ - էջ 57, 163  
 Բլումիտացիք - էջ 182  
 Բոյոս - էջ 148, 163  
 Բոյթայէ, Բբուլայէ - էջ 108  
 Բոյղարֆ - էջ 158  
 Բուծ - էջ 63  
 Բուսանացիք - էջ 158  
 Բուրաստանացիք - էջ 159  
 Գաբայէ - էջ 46  
 Գաբաուն - էջ 57  
 Գաբաունեցիք, -ացիք - էջ 76, 77  
 Գաբրիէ, Գափրիէ - էջ 70, 91, 103, 106, 108, 110, 111  
 Գադդ - էջ 69  
 Գադիւրոն - էջ 161  
 Գազգանացիք - էջ 158  
 Գաթ - էջ 72, 178, 187  
 Գաղաադ - էջ 58  
 Գաղատացոց թոլթ, Առ Գաղատացիս - էջ 122, 129, 135  
 Գաղգաղայ - էջ 59  
 Գամիրֆ - էջ 159  
 Գայերիդատ - էջ 32  
 Գայիոս - էջ 128  
 Գանգէս - էջ 181, 182  
 Գանգիա - էջ 182  
 Գանիմ - էջ 63  
 Գաշատացիք - էջ 159  
 Գարգանացիք - էջ 158  
 Գեհոն - էջ 181-184  
 Գեմոնացիք - էջ 159  
 Գերադ - էջ 96  
 Գերգեսացի - էջ 180  
 Գիրֆն Գիոնէսիոսի, Գիրֆ Գիոնէսիոսեա Արիսպագացոյ, Գիրֆ Գիոնէսեա Յարիսպագացոյն - էջ 126, 142, 143  
 Գիրֆ Կրիսպոսի - էջ 127, 141  
 Գոգ, Գօգ - էջ 50, 51  
 Գողգոթայ - էջ 29  
 Գործֆ առաֆելոց, Գործֆն - էջ 122, 126, 128, 135, 140, 141  
 Գոյթֆ - էջ 159  
 Գրիգոր Լուսատրիչ - էջ 106, 176  
 Գրիգոր Նարեկացի - էջ 176  
 Գրիգորիոս եպիսկոպոս - էջ 108  
 Դաբիր - էջ 59

- Դակուկ - էջ 111  
 Դամատրան - էջ 159  
 Դան - էջ 178, 186  
 Դանիել - էջ 49, 63, 69, 70, 72, 73, 91, 95, 96  
 Դանիելի գիրք, Դանիել - էջ 116, 118, 121, 125, 132, 135, 137, 139, 141, 146, 150  
 Դատաւորաց գիրք, Դատաւոր Իսրայէլի - էջ 115, 118, 121, 130, 133, 136, 139, 140, 144, 148, 150  
 Դարեմ - էջ 50, 63, 65, 96  
 Դաւիթ - էջ 29, 40, 57, 58, 66, 70, 72, 76, 77, 79-81, 90, 115, 131, 133, 137, 148, 163, 167  
 Դաւիթ փրկիչուփայ - էջ 130  
 Դաւիթ ֆանանայ - էջ 167  
 Դեբովրա - էջ 71  
 Դեզեկալիփաթա - էջ 163  
 Դէմիաթ - էջ 183  
 Դէպէդօն ֆաղաֆ - էջ 64  
 Դէտուզացիք - էջ 159  
 Դինա - էջ 162, 174, 178  
 Դիոնէսիոս - էջ 126  
 Դկլաթ, Տկլաթ - էջ 182  
 Եատա - էջ 65  
 Եբեք, Եդիր ? - էջ 40, 163, 165, 175  
 Եբուսացիք - էջ 159, 180  
 Եբրայեցիք - էջ 40, 114, 137, 141, 145, 146, 158, 160, 161, 172, 181  
 Եբրայեցոց թուղթ, Առ Եբրայեցիսն - էջ 122, 129, 136  
 Եգիպտոս - էջ 55, 62, 130, 149, 164, 166-169, 175, 176, 178, 182-184  
 Եգիպտական ծով - էջ 182  
 Եգիպտոսացիք, Եգիպտացիք - էջ 40, 159, 161, 168, 178, 182  
 Եդեմ - էջ տես Ադիմ  
 Եդնա - էջ 16  
 Եդովմ - էջ 79  
 Եզեկիել, գիրք - էջ 115, 116, 118, 121, 132, 134, 135, 137, 139, 146  
 Եզեկիա - էջ 62, 69, 79, 116  
 Եզեկիել - էջ 50, 51, 63, 68, 70, 72, 73, Եզեկիելի գիրք - էջ 118, 141  
 Եզր - էջ 66, 83-85, 89, 90, 115, 116, Եզրի գիրք, Եզրաս, Եզրայֆ - էջ 118, 121, 122, 130, 131, 134, 137, 139, 140, 146, 150  
 Եթեովպիա, Եթուպայ - էջ 182, 184  
 Եթեուպացիք, Եթուպացիք, Եթովպացիք, <Ե>թեովպացիք - էջ 49, 76-78, 158  
 Եթովդիէ - էջ 161  
 Ելադացիք - էջ 159  
 Ելդադ - էջ 125  
 Ելիմացի - էջ 182  
 Ելից գիրք, Ելֆ, Ելֆ յեգիպտոսէ - էջ 118, 121, 130, 133, 138, 140, 144, 145, 148  
 Ելֆոս - էջ 110  
 Եկլեսիաստէս, Եկլեկիաստէս գիրք, Էկլեսիաստէս - էջ 121, 140, 144, 146  
 Եդգոնացիք - էջ 159  
 Եդիա, Եդիաս - էջ 58, 64, 66, 69, 70, 71-73, 91, 125  
 Եդիսաբեթ - էջ 70, 71, 172  
 Եդիսէ, Եդիսէէ, Եդիսէոս - էջ 59, 64, 66, 70-73  
 Եմա - էջ 12, 43  
 Եմատն լեռ - էջ 181, 182, 184  
 Եմրան - էջ 177  
 Ենովս - էջ 17, 35-37, 40-43, 162, 174  
 Ենովֆ, Ենոֆ - էջ 32, 33, 35, 39-44, 162-165, 174, 175  
 Ենովֆա, Ենովֆայ տեսիլն - էջ 125, 131  
 Եպիֆան - էջ 143, 187  
 Եսա - էջ 178  
 Եսայի, -իաս, Եսաի - էջ 62, 64, 70, 72, 73, 115, 116,  
 Եսայի (գիրք) - էջ 118, 121, 131, 134, 137, 139, 140, 149  
 Եսթերի փաթոյթ, Եսթերայ տունֆ, Եսթերն, Իսթեր - էջ 116, 122, 131, 134, 141, 146, 150  
 Եսու - էջ 46, տես Յեսու  
 Երգ Երգոց գիրք - էջ 81, 115, 116, 134, 137, 139, 140, 144  
 Երեմիա(ս) - էջ 62, 63, 65, 69, 70, 72, 73, 115, 116, 182  
 Երեմիայի գիրք, Երեմիայ - էջ 118, 121, 131, 132, 135, 137, 139, 141, 146, 149  
 Երեմ մանկունֆն - էջ 73, 95-98  
 Երզնրոս - էջ 178  
 Երզնկայ - էջ 183  
 Երկրորդ արեմֆ - էջ 118, 121, 133, 138, 144, 145, 148  
 Երոբովամ - էջ 64, 66, 71  
 Երոնիմոս - էջ 65

- Երուսաղեմ - էջ 57, 58, 59, 63, 69, 70, 71  
 Եւա, Եւայ - էջ 11-13, 28, 29, 34, 35, 36, 40, 48, 52, 162, 169, 173, 174  
 Եւթաղիոս - էջ 128  
 Եփեսացոց թուղթ, Առ Եփեսացիս - էջ 122, 129, 136  
 Եփրայիմ - էջ 65  
 Եփրատ, Եփրատթէս - էջ 182-184, 187  
 Եփրեմ - էջ 69  
 Զարուղոն, Զարողոն - էջ 69, 178, 187  
 Զարա - էջ 163  
 Զաւարիա - էջ 59, 172  
 Զաւարիա որդի Բարեփա/Բարափա - էջ 65, 69, 72, 73, 115, 134  
 Զաւարիա, Բանանայապետ - էջ 61, 65  
 Զաւարիաս / Զաւարիա, հայր Յովհաննոս - էջ 70, 73, 187  
 Զելփայ - էջ 178  
 Զիթայել - էջ 108  
 Զմաղան - էջ 177  
 Զուբնա - էջ 163  
 Զուրա - էջ 163  
 Զուրիել - էջ 108  
 Զօրաբաբել, Զաւրաբաբել - էջ 65, 150, 164, 176  
 Լամինացիք - էջ 159  
 Թագաւորաց / Թագաւորութեանց գիրք - էջ 115, 116, 118, 121, 130, 136, 139, 140, 144, 145, 146  
 Թաթէոս - էջ 187  
 Թաղիել - էջ 48  
 Թամար - էջ 163  
 Թատէոսի թուղթ - էջ 136  
 Թարա - էջ 163, 165, 167, 168, 177  
 Թեզքացի - էջ 58  
 Թեկոս - էջ 70  
 Թեսաղոնիկեցոց թուղթ, Առ Թեսաղ[ոն]իկ[եցիսն] - էջ 122, 128, 129, 136  
 Թզուկք - էջ 158  
 Թէզքի, Թեզքա, Թեսք - էջ 58, 70  
 Թէմիաթ, տեղ - էջ 183  
 Թիլեմա - էջ 66  
 Թիմ, Թուոցն գիրք, Թիմ իսրայելի - էջ 118, 121, 130, 133, 138, 144, 145  
 Թոբել, Թոբել - էջ 11, 32  
 Թովմաս - էջ 187  
 Թորոմոս գետ - էջ 187  
 Թուրայել - էջ 108  
 Թումա, Թովմայ - էջ 125  
 Թումայ աւետարանն - էջ 125, 126  
 Թուրք - էջ 178  
 Ժողովող գիրք - էջ 115, 116, 134, 137, 144  
 Իբերացիք - էջ 160  
 Իթայել - էջ 110  
 Իլատա - էջ 182  
 Իդիովն - էջ 161  
 Իմաստութիւն Սողոմոնի, Իմաստութիւն, Իմաստուն - էջ 121, 134, 137  
 Ինդոս - էջ 181  
 Իսահակ, Սահակ - էջ 163, 165, 168, 177, 178  
 Իսաֆար - էջ 68, 178, 187  
 Իսմայել - էջ 177  
 Իսմայելացիք, Իսմայելացի - էջ 158, 160  
 Իսրայել(-ի), Իսրայել - էջ 40, 50, 51, 58-60, 64, 65, 70, 71, 76-78, 163, 164, 168, 178  
 Իսրայելացիք, Իսրայելացիք - էջ 28, 63  
 Լաբան - էջ 178  
 Լամինացիք - էջ 159  
 Լեդորայ՝ Բոյր Աբելի - էջ 52  
 Լեդաբացիք - էջ 158  
 Լետն - էջ 96  
 Լիա - էջ 163, 169, 178  
 Լիբանան - էջ 79  
 Լուսաւորիչ - էջ տե՛ս Գրիգոր Լուսաւորիչ  
 Լուսնի / Լուսին լեռ - էջ 181, 183, 184  
 Խառան, տեղ - էջ 168, 177, 178  
 Խեւացիք - էջ 159, 180  
 Խողդի - էջ 71  
 Խրատ Աստուածածնին առաքելոցն - էջ 126, 142  
 Ծաղկաւետ լեռ - էջ 183  
 Ծննդոց գիրք, Ծնունդն, Ծնունդին - էջ 118, 120, 138, 140, 148  
 Կաղամ, արֆայ - էջ 62  
 Կարթուղիկէ թուղթն Բառնաբայ - էջ 125, 126, 127  
 Կալմանայ՝ Բոյր Կայինի - էջ 52  
 Կախաթամա - էջ 169  
 Կահաթ, Կախաթ - էջ 168, 169  
 Կամախ - էջ 183  
 Կաւն, Կայեն, Կայէն, Կային - էջ 11, 31-36, 41, 48, 52, 53, 164, 165, 173

- Կաինան՝ Բոյր Կայինի - էջ 11  
 Կայիափայ Բահանայապետ - էջ 131  
 Կայնան, Կայնայն, Կանան - էջ 43, 162, 174  
 Կանոնն առափելոցն - էջ 126, 141, 142, 143  
 Կասբից ծով - էջ 187  
 Կարիաթմուղ - էջ 69  
 Կարին - էջ 182-184  
 Կարմիր ծով - էջ 40, 181, 182, 184  
 Կեսդիացիք - էջ 159  
 Կիլիկեցիք - էջ 159  
 Կիրիա - էջ 128  
 Կիրոս - էջ 61, 95, 96  
 Կողթն - էջ 61, 95  
 Ս. Կղեմէս, Կղեմ, Կղեմ - էջ 126, 129, 141, 142, 143  
 Կողոսացոց թուրք - էջ 122, 129, 136  
 Կոստանդուպոլիս,  
 Կոստանդինուպոլիս - էջ 96, 176  
 Կորնթացոց թուրք, Առ Կորնթացիսն - էջ 122, 128, 129, 135, 136  
 Կորդոս, Կորտոս - էջ 182  
 Կտակն նահապետացն - էջ 130  
 Կրիսպոս - էջ 127  
 Կրիտեցիք - էջ 159  
 Կօշֆացիք - էջ 159  
 Հաբէլ - էջ տես Աբէլ  
 Հագար - էջ 170  
 Հարգել - էջ 109  
 Հայոց շորորդ - էջ 182  
 Հայք - էջ 159, 160, 161, 164, 182  
 Հաշտեան գաւառ - էջ 182, 183, 184  
 Հապաշֆ - էջ 183  
 Հարգել - էջ 109  
 Հեղի - էջ 59, 60, 70, 73, 167  
 Հեման, Եման - էջ 115  
 Հելենացիք, Հելենացիք - էջ 49, 159  
 Հնդիք, Հնդիկք - էջ 159, 160, 161, 181, 182, 184, 186, 187  
 Հնդստան - էջ 182  
 Հոռոմկլայ - էջ 183  
 Հոսֆէլ - էջ 178  
 Հոռոմայեցիք - էջ 49, 146, 160  
 Հոռոմ, Հոռոմք - էջ 96, 161  
 Հոռոմայեցոց թուրք, Առ Հոռոմայեցիսն - էջ 122, 128, 129  
 Հոուք - էջ 115, 116, 136, 138, 140, 145, 148, 163  
 Հոուքայ գիրք, Հոուք - էջ 121, 130, 133  
 Հրեայ, հրեայք - էջ 61, 63, 64, 96-98, 104, 161, 168  
 Հրէաստան - էջ 65, 69, 167  
 Ղագար - էջ 100  
 Ղաղմատք - էջ 159  
 Ղամէք, Ղամեկ - էջ 32, 33, 42, 44, 48, 53, 162, 163, 165, 174, 175  
 Ղատանացիք - էջ 161  
 Ղափիրացիք - էջ 159  
 Ղեւի - էջ 57, 69, 70, 168, 169, 178, 186  
 Ղեւկացիք - էջ 159  
 Ղեւոնացիք - էջ 159  
 Ղետական(ք), Ղետացոցն, Ղետացիքն - էջ 118, 121, 130, 133, 138, 144, 145, 148  
 Ղովա - էջ 170  
 Ղուկիէլ - էջ 110  
 Ղուկասու աւետարան, Ղուկաս - էջ 122, 128, 135  
 Ճապաղաջուր - էջ 183  
 Մագօք, Մագոք - էջ 50, 51  
 Մադիան - էջ 177  
 Մագիկացիք - էջ 159  
 Մագլուքա - էջ 61, 95  
 Մագուրոս - էջ 158  
 Մաթատիա - էջ 186  
 Մաթտէոս - էջ 186  
 Մաթէոսի աւետարան, Մաթէոս - էջ 122, 128, 135  
 Մաթուսաղայ, Մաթուսաղաի, Մաթուսաղայ - էջ 32, 42-44, 162, 165, 174  
 Մարթիա - էջ 183  
 Մալխութայ - էջ 97, 98  
 Մակարայեցոց գիրք, Մակարէ, Մակարայեցի - էջ 121, 131, 134, 137, 139, 141, 150  
 Մակեդոնացի - էջ 49, 160, 167  
 Ման մարգարէից - էջ 132  
 Մանմէտ, Մանմատ - էջ 176  
 Մաղաղեղա - էջ 162, 174  
 Մաղաղիէլ, Մաղաղիէլ, Մաղախիէլ - էջ 32, 35, 43, 162, 165, 174  
 Մաղափա - էջ 65, 69, 72, 73, 115, 135  
 Մայիմոնք - էջ 159  
 Մանազկերտ - էջ 183



- Մանասէ - էջ 62, 64  
 Մանիտոն, Մնատինոս - էջ 49, 52, 175  
 Մանկութիւնն Յիսուսի - էջ 125, 126  
 Մասիս - էջ 102  
 Մատուսիա - էջ 161  
 Մարագֆ - էջ 64  
 Մարացիֆ - էջ 63, 159  
 Մարիամ - էջ 71  
 Մարիանոսֆ - էջ 158  
 Մարկոսի անտարան, Մարկոս - էջ 122, 128, 135  
 Մարֆ - էջ 65, 160, 161  
 Մդասայէլ - էջ 108  
 Մեղեա, Մեղեա - էջ 163, 168  
 Մեղիսեղեկ - էջ 29, 63, 115  
 Մեղիսն - էջ 109  
 Մեսորֆ - էջ 130  
 Մերանդն - էջ 65  
 Միաչֆ - էջ 158  
 Միչագետֆ - էջ 182, 184  
 Միսայէլ - էջ 61, 95, 96  
 Միֆայ - էջ 72  
 Միֆայէլ - էջ 20, 108, 110, 111  
 Միֆիա(ս), Միֆայ - էջ 65, 69, 73, 134  
 Մնացորդաց գիրֆ, Մնացորդֆ - էջ 61, 115, 116, 118, 121, 130, 132, 134, 137, 140, 144, 146, 150  
 Մովդաղ - էջ 125  
 Մովսէս - էջ 10, 60, 66, 70-73, 76-79, 81, 91, 110, 114, 115, 120, 125, 130, 133, 138, 140, 145, 146, 164, 166, 168, 169, 176, 179, 180  
 Մոտամնացիֆ - էջ 159  
 Մունդֆ - էջ 158  
 Մուսաֆ - էջ 159  
 Յարեթ, Յապեթ - էջ 160  
 Յակոբոս թուրթ, Յակոբոս տեանն եղբայր, Ընթերցուածն Յակոբայ, զԱկոբոս ընթերց - էջ 122, 128, 142, 143  
 Յանդերա, Յադներա - էջ 44, 162  
 Յակոբ - էջ 55, 70, 148, 163, 165, 168, 169, 178, 187  
 Յայտնութիւն Յովհաննոս - էջ 122, 128  
 Յայտնութիւն Պետրոսի - էջ 125, 126  
 Յանդներ - էջ 174  
 Յարեղ, Յարեղ, Յարեթ - էջ 43-44, 162, 165, 174  
 Յեկղան - էջ 177  
 Յեղնա - էջ 162, 163, 175  
 Յեզբոկ - էջ 177  
 Յեսուս որդի Նաւեա - էջ 66, 115  
 Յեսուս Նաւեա գիրֆ, Յեսուս - էջ 118, 121, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 144, 145, 148  
 Յեսուս որդի Յովսեփեկ - էջ 65, 69, 115  
 Յեսսէ - էջ 148  
 Յեսֆա - էջ 163  
 Յեղոթուն, Իթիթոս - էջ 115-116  
 Յերերովամ, Երոթովամ - էջ 60, 65  
 Յիսուս - էջ 125, 126  
 Յոր - էջ 66, 114, 115, 131, 134, 137, 139, 141, 146, 148  
 Յորաղ - էջ 32, 48  
 Յոյնֆ - էջ 10, 146, 159, 161, 181, 182  
 Յուպէ - էջ 51  
 Յովաթամ - էջ 68, 69  
 Յովակիմ - էջ 63, 64  
 Յովաս - էջ 69, 70, 73  
 Յովատ - էջ 60, 61  
 Յովաֆագ - էջ 59  
 Յովբայ գիրֆ - էջ 118, 121  
 Յովբիթ, Յովբեթ - էջ 148  
 Յովէայն - էջ 49  
 Յովէլ - էջ 64, 65, 69, 72, 73, 109, 134  
 Յովիէլ - էջ 109  
 Յովհաննոս անտարան / Յովհաննէս - էջ 122, 127, 135  
 Յովհաննոս թուրթ, Յոհաննոս - էջ 122, 128, 135  
 Յովհաննոս տեսիլն (= Յայտնութիւնն) - էջ 126, 135, 140, 141, 151, 187  
 Յովհաննէս - էջ 70, 72, 186  
 Յովհաննէս Երզնկացի Ծործորեցի - էջ 40  
 Յովհաննէս Թլկուրանցի - էջ 183  
 Յովհաննէս մկրտիչ - էջ 72  
 Յովհաննէս վարդապետ - էջ 102  
 Յովսեփեկ - էջ 65, 69  
 Յովսէ - էջ 64, 68  
 Յովսեպոս՝ որ է Կայիափայ ֆահանայապետ - էջ 131  
 Յովսէփ - էջ 28, 125, 178, 187  
 Յովսիս - էջ 69  
 Յորդանան - էջ 69, 109, 110  
 Յուդայ - էջ 59, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 134 ?, 150, 163, 178, 187

- Յուդայ (առաքեալ) - էջ 125, 126, 128  
 Յուդայի թուղթ, Յուդային - էջ 122, 128, 135  
 Յուդիթայ տուն, Յուդիթն - էջ 122, 131, 134, 137, 139, 141, 150  
 Յունան, Յովնան - էջ 66, 69, 72, 73, 134  
 Յոֆոբեդնա - էջ 169  
 Յոֆսամիաիս - էջ 182  
 Յօբաղ - էջ 32  
 Նաբա - էջ 59  
 Նաբաւ, լեռ - էջ 60  
 Նաբոֆոնոսուր, Նաբուգոդոնոսուր - էջ 61, 63, 65, 95-96  
 Նաթան - էջ 57, 58, 66, 70-72  
 Նաուամ, Նաուամ - էջ 65, 69, 72, 73, 134  
 Նասասաֆ - էջ 159  
 Նաֆովր - էջ 163, 165, 167, 168, 177, 178  
 Նեբրովթ - էջ 49  
 Նեեմայ բան, Նեեմի, Նեյեմի - էջ 122, 134, 139, 150  
 Նեյեմիա - էջ 66  
 Նելոս - էջ 181  
 Ներդունէ - էջ 66  
 Ներիա - էջ 63  
 Ներսէս Կրայեցի - էջ 176  
 Նեփթաղիմ - էջ 178, 187  
 Նիմոս - էջ 168  
 Նիմուէ - էջ 65, 69  
 Նոյ - էջ 42, 44, 49, 52, 63, 162, 163-167, 174, 175  
 Նոյեմայ - էջ 32  
 Նոյեմզարայ - էջ 175  
 Նուենա - էջ 162  
 Նունիայ - էջ 174  
 Նուրիէլ - էջ 108  
 Շարայիա - էջ 179  
 Շմատն - էջ 69, 178, 186, 187  
 Շամիրամ - էջ 168  
 Շուշան - էջ 64  
 Շրչազան Պօղոսի - էջ 125  
 Ոգիա - էջ 68, 69  
 Ոլոմպիէ - էջ 50  
 Ոլորա, Ոլորեան - էջ 182-184  
 Ողբ, գիրք - էջ 115, 116, 121, 135  
 Ոսկեամբ - էջ 183, 184  
 Ովբէթ - էջ 163  
 Ովբէլ - էջ 32  
 Ովկիանոս - էջ 182  
 Ովսէ, Ովսէ, Ովսիա - էջ 62, 64, 65, 71-73, 134, տե՛ս Յովսէ  
 Ովրամ - էջ 64  
 Ուլիսէ - էջ 66  
 Ուշգիրացիք - էջ 159  
 Ուռուս - էջ 158  
 Ուրա - էջ 168  
 Ուրիայ - էջ 58  
 Ուրիէլ - էջ 111  
 Պալիմաս - էջ 22  
 Պալիատունիք - էջ 178  
 Պանի - էջ 178  
 Պաղեստին - էջ 177  
 Պաղտասար - էջ 63  
 Պամփիլացիք - էջ 161  
 Պանփլագոնացիք - էջ 159  
 Պարս, Պարսիկ - էջ 66, 97, 158, 160, 161, 181  
 Պարսկական ծով - էջ 182  
 Պատրոսի թուղթ - էջ 122, 151  
 Պեժենեկ - էջ 158  
 Պետրոս - էջ 122, 125, 187  
 Պետրոսի թուղթ - էջ 122, 128, 135  
 Պերենուկ - էջ 183  
 Պէրա - էջ 64  
 Պէնոնացիք - էջ 159  
 Պոնդիպոս - էջ 49  
 Պօղոս, թովսթէն / թովսան Պօղոսի - էջ 125, 135, 140, 141  
 Պօղոս - էջ 187  
 Ջիփլարէն - էջ 66  
 Ջրհոր Երդման - էջ 178  
 Ռաբովիա - էջ 163  
 Ռագաւ, Ռագօ - էջ 163, 165, 167, 168, 175  
 Ռահար - էջ 163  
 Ռամ նոն - էջ 49  
 Ռափայէլ - էջ 46, 108, 109, 110, 111  
 Ռաֆէլ - էջ 163  
 Ռեբեկա - էջ 163, 168  
 Ռիկոյք - էջ 158  
 Ռինիկորուայ, Ռինիկորուոն - էջ 161  
 Ռոբովամ, Րոբովամ - էջ 59, 149  
 Ռոմանոս - էջ 96  
 Ռոբէն, Ռոբեն - էջ 59, 70, 178, 186  
 Սաղոկ - էջ 66  
 Սահակ - էջ 130  
 Սահակ - էջ տե՛ս Իսահակ

- Սաղա - էջ 163, 165  
 Սաղաթիկ - էջ 65, 131, 150, 151  
 Սաղամանու - էջ 109  
 Սաղամոս - էջ 66  
 Սաղմուն - էջ 163  
 Սաղմոսաց գիրք, Սաղմոսարան, Սաղմոս Դավթի / Դավթայ, Դավթ - էջ 71, 115, 118, 121, 125, 131, 134, 139, 140, 144, 146, 148  
 Սաղմուն - էջ տես Սողմուն  
 Սամա՝ ֆոյր Աբելի - էջ 35  
 Սամարացիք - էջ 159  
 Սամարիա, Սամարիան - էջ 59, 60, 64, 69, 70  
 Սամարիան - էջ 60  
 Սամուել - էջ 66, 70, 72, 115, 167  
 Սամուել, գիրք - էջ 115  
 Սառա - էջ 163, 168, 170, 177  
 Սարագիկ - էջ 109, 110  
 Սարաթայ - էջ 69  
 Սարեփթա - էջ 66  
 Սարիբայ - էջ 70  
 Սարմատ - էջ 159  
 Սարսիկ - էջ 109  
 Սատու - էջ 71, 133  
 Սելայ - էջ 32  
 Սելոն - էջ 59, 60  
 Սելով - էջ 59, 70  
 Սեղում - էջ 59, 73  
 Սեմ, Սեմ - էջ 63, 161–163, 165, 175  
 Սենայար, երկիր - էջ 49  
 Սերովբեք, Սերոբեք - էջ 26, 89, 112  
 Սերոմ - էջ 163, 165, 167, 168  
 Սէթ - էջ 11-15, 17, 20, 35, 41, 43, 48, 52, 53, 162, 164, 174  
 Սիբիլա - էջ 125  
 Սիդոն - էջ 79  
 Սիդոնացիք - էջ 66  
 Սիկեմ - էջ 64  
 Սիմեոն - էջ 71  
 Սիրաֆայ իմաստորինն, Սիրաֆ, Կաակֆն Սիրաֆայ - էջ 118, 121, 132, 134, 137, 139, 148  
 Սկիպացիք - էջ 159  
 Սոբոֆաս - էջ 58  
 Սողոմ - էջ 170  
 Սողոմոն, Սողովմոն, Սաղոմոն - էջ 59, 60, 66, 76-81, 118, 121, 125, 131, 133, 134, 148, 149, 163, 164, 175, 176  
 Սովլ - էջ 177  
 Սովիերա - էջ 69  
 Սորիա - էջ 163  
 Սոֆա - էջ 163  
 Սոֆեմ - էջ 69  
 Սոփիմ, տեղանուն - էջ 65  
 Սոփոնիա(ս) - էջ 65, 69, 72, 73, 134  
 Սոֆայել, Սոֆայել - էջ 109, 110  
 Սպանիացիք, Սպանիացիք - էջ 159, 160, 161  
 Վեհոտ - էջ 181  
 Վիրք - էջ 159, 160  
 Վոամ - էջ 97, 98  
 Տագերացիք - էջ 159  
 Տարան, -ոն - էջ 182, 183  
 Տարսացիք - էջ 159  
 Տիկիացիք - էջ 159  
 Տիգրիս, Տիկրիս - էջ 182-184  
 Տիմոթիայ / Տիմոթեայ թուղթ, Առ Տիմոթեոս, Թիմոթեոս - էջ 122, 126, 129, 130, 136, 142  
 Տիտոսի թուղթ, Առ Տիտոս - էջ 123, 129, 130, 136  
 Տիւրենացիք - էջ 159  
 Տոպազ ֆաղաֆ - էջ 186  
 Տուբայիա - էջ 139  
 Տուբիթայ տունք, Տուբիթն, Դուբիթն - էջ 122, 131, 137, 139, 141, 150  
 Տուրացիք - էջ 159  
 Տրդատ - էջ 110  
 Տօբիայ, Տուբիայ - էջ 46, 134, 141  
 Բահաթ - էջ 76, 77  
 Բերդնայ - էջ 175  
 Բոբովամ - էջ տես Ռոբովամ  
 Փաղ - էջ 49  
 Փաղեկ, Փաղեկ - էջ 163, 165, 168  
 Փաղեգ, Փաղեկ - էջ 167, 175  
 Փանուել - էջ 112  
 Փարատոն - էջ 79, 110  
 Փարեգ - էջ 163  
 Փերեզացիք - էջ 158, 180  
 Փիլիմոնի թուղթ, Առ Փիլիմոն - էջ 123, 129, 130  
 Փիլիպեցոց թուղթ, Առ Փիլիպեցիան, Փիլիպացոց - էջ 122, 129, 136  
 Փիլիպպոս Մակեդոնացի - էջ 49  
 Փիլիփոս - էջ 186  
 Փիսոն - էջ 181, 182, 183, 184, 186

- Փինեկացիք, -եցիք - էջ 159, 160, 161  
Փղշտացիք - էջ 178  
Փոքայել - էջ 108  
Փոխուցացիք - էջ 161  
Քաբեր - էջ 71  
Քաղբան՝ Բոյր Կայինի - էջ 48  
Քաղղեացիք - էջ 40, 63, 69, 158, 160, 161, 187  
Քամ - էջ 49, 50, 161, 162  
Քանան - էջ 49, 162  
Քանանացիք - էջ 77, 159, 167, 168, 180  
Քարոզ ուղղափառացն - էջ 142  
Քարոզութիւն Պետրոսի առաքելոյն - էջ 142, 143  
Քեղկեա - էջ 62  
Քետացիք - էջ 158, 180  
Քետուր - էջ 177  
Քերովբէք, Քերոբէք - էջ 22, 89, 112, 113  
Քիրամ - էջ 76-78  
Քոբար, գետ - էջ 63  
Քորայ (Կորխ) - էջ 116  
Քուս - էջ 65  
Քուսիդ - էջ 49  
Քրիստոս, Քրիստոս Յիսուս - էջ 20, 37, 62, 64, 65, 70, 71, 90-92, 96, 100-106, 109, 152, 164, 166, 167, 170, 176  
Օկտովիանոս Օգոստոս - էջ 167  
Օրէնբէրացիք - էջ 159



## ՎԱՐԳԻ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

### ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՄԵԿՏԵՂՈՒՄԸ ՄԱՇՏՈՅՅԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆՈՒՄ

Այժմ երբ հետևում են մնացել գիտաժողովին նախորդող հեքոտ օրերը, երբ հուզումի և սպասումի դաշտը լցվել է գոհության ու բերկրության զգացումներով, արժե հետադարձ հայացք նետել իր պաշտոնն ու շրջանը հաջողությամբ ավարտած գիտաժողովի արդյունքների, նրա հունձք ու բերքի վրա: Բայց կուզեմ, որ այն սոսկ տեղեկագրություն-հաղորդումից ավելի, լինի իր բնույթով բացառիկ ու պատմական այս գիտաժողովի իրական արժևորում-զնահատում:

Հարմար է սկսել սույն գիտաժողովին տուն տվող նախապատմությունից, 1981 թ.-ից, երբ երկու նշանավոր հայագետներ, ավելի ճիշտ երկու մեծ «խենթեր»՝ Մայքլ Սթոունը (Երուսաղեմի Իսրայելական համալսարան) և Յոս ֎այթենբերգը (Լեյդենի համալսարան) քով քովի եկան ու հիմնեցին «Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցություն»-ը (ՀՈԻՄԸ/ AIEA): Գիտեի՞ն արդյոք նրանք, կամ կարո՞ղ էին ենթադրել, որ եվրոպական մի շարք առաջատար համալսարաններ ներկայացնող հայագետ-գիտնականներին միավորող այս կառույցին սահմանված էր դառնալ ամենախոշոր և տևական հայագիտական կազմակերպությունն աշխարհում, որի անդամների թիվն արդեն հասել է 400-ի սահմանագծին: Ամեն դեպքում, ընկերակցության կանոնադրության մեջ հիմնադիր անդամները անչափ կարևորում էին կենտրոնաձիգ մարմին ստեղծելու ծրագիր-գաղափարը, նրա մեջ տեսնելով հայագիտության համակարգված զարգացման ընթացքը: Սրա հետ են ուղղակիորեն առնչվում ընկերակցության հիմնական նպատակները՝ խթանել հայագիտության զարգացումը իր բոլոր բնագավառներով, ի մի բերել և գիտական շրջանառության մեջ դնել նորագույն ուսումնասիրությունների արդյունքները, ինչպես նաև կազմակերպել այս ոլորտի մասնագետների փորձի փոխանակումը: Տեղին է նշել, որ ընկերակցությունը սկզբից ևեթ հայագիտությունն ընկալել և ընդունել է իբրև մի ամբողջություն, իր բոլոր ճյուղերով և գիտակարգերով հանդերձ:

ՀՈԻՄԸ-ն այսպիսով, արտասահմանում գործող այն եզակի կառույցներից է, որն իր շուրջն է համախմբել եվրոպայում և այլուր հայագիտական կենտրոններում և ամբիոններում գործող հայագետների, և արդեն երեք տասնամյակից ավելի կամուրջ է հանդիսանում ցիր ու ցան, տարանջատ գործող հայագետ-գիտնականների միջև, որոնց այլ կերպ քան «խենթեր», կարելի չէ կոչել, քանզի գիտենք, թե հայագիտությամբ զբաղվելը աշխարհի որևէ անկյունում, որքան բարդ ու դժվարին գործ է, և եթե օտարն է այդ ասպարեզն ընտրում,

դա արդեն հավասարագոր է հերոսություն: Նրանք ազգությունը հայ չեն, չեն ապրում Հայաստանում, սակայն սիրում են հայկականը, հայոց լեզուն ու մշակույթը, այդպիսով դառնում են այդ մշակույթի կրողներն ու մոնետիկները աշխարհում, և գուցե հայի մի տեսակից էլ ավելի հայ են դառնում, ապրում և գործում են հանուն հայկական արժեքների: Մատենադարանի տնօրենը համաժողովը բացող իր ելույթում հստակ բանաձևումը տվեց այս լինելիության. «Լինել հայագետ նշանակում է շփվել մեծ կենսադաշտի, հազարամյակների պատմության ու մշակույթի հետ ու նաև հոգևոր գերզգայուն աշխարհի, ուր մտնողը չի կարող նվիրյալ շրջանալ, ինչ որ չափով չլինել «խենթ»»: Ուրեմն այդ սուրբ խենթությունը թող մեզ հետ լինի մեր ողջ կյանքի ընթացքում, միացած լինելության այս օղակով, որ կոչվում է հայագիտություն»:

Նույն այս համակարգում պէտք է տեսնել ընկերակցության հարատևության գրավականը, տարեց տարի անդամների թվական աճն ու հատկապես երիտասարդ նոր ուժերով համալրումը: Համենայն դեպս, երևանյան համաժողովի երեք օրերի ընթացքում զգալի էին ընկերակցության և՛ հստակ ուղեգիծը, և՛ մասնակիցների՝ իբրև մեկ միասնական ընտանիքի ներկայությունը, և, իհարկե, ճշմարիտ գիտականության սկզբունքների վրա հիմնված ազատ ու անկաշկանդ միջնորդությունը, որտեղ իրար էին շաղկապվում տարալեզու, տարասեռ ու տարաբնույթ զեկուցումները:

Վերադառնանք սակայն պատմության ընթացքին, նշելու, որ Հայաստանի անկախացումից հետո ընկերակցությունը սերտորեն համագործակցում է հայաստանյան գիտական շրջանակների, այդ թվում՝ ՀՀ ԳԱԱ-ի, Մաշտոցյան Մատենադարանի հետ, ներառելով նաև անդամներ Հայաստանից: Այս համագործակցության արդյունքում է ահա, որ Մատենադարանի տնօրենությունը երեք տարի առաջ Բուդապեշտում կայացած համաժողովի ընթացքում հանդես եկավ հատուկ առաջարկով՝ հաջորդ հավաքը անցկացնել Երևանում, որն ի դեպ մեծ խանդավառությամբ ընդունվեց AIEA-ի անդամների կողմից: Երջանիկ գուզադիպությունը, այս որոշումը համընկավ Մատենադարանի նոր մասնաշենքի կառուցապատման և հին ավանդական շենքի վերակերտման հետ: Մատենադարանի համալիրն իր ընդարձակ տարածքով, տեխնիկական հագեցվածությամբ, բազմապատկված աշխատակազմով ու գիտական ներուժով ունի բոլոր հնարավորություններն ու պայմանները միջազգային նման բարձր մակարդակի գիտաժողովներ կազմակերպելու: Այսպես ահա, Մատենադարանի տնօրենությունը ավելի հաստատուն կովաններով ձեռնամուխ եղավ սույն համաժողովի կազմակերպչական աշխատանքներին: Անմիջապես հավելենք, որ հայագիտական միջազգային համաժողովի անցկացումը Մատենադարանում ինքնանպատակ չէր. իբրև գիտահետազոտական ինստիտուտ և հայագիտության կարևորագույն կենտրոն Մատենադարանը եղել և մնում է հարազատ օջախ ու տուն աշխարհատարած հայագետների համար:

Համաժողովը մեկնարկեց Մատենադարանի տնօրեն Հրաչյա Թամրազյանի բացման խոսքով, որ մասնավորեց համաժողովի և՛ կենտրոնաձիգ և՛ տարածական ուժը, հատկապես հայագիտության դեպի միջազգայնացում ուղղվածությունը: Տնօրենն իր ելույթում նաև շնորհակալության ջերմ խոսքեր փոխանցեց համաժողովի աջակիցներին՝ ՀՀ Գիտության և կրթության նախարարության, Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միության, Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնարկության Հայկական բաժանմունքին և ՅՏԻ ընկերության Հայաստանի ներկայացուցչությանը: Համաժողովի նշանակությունն ու կարևորությունը նշանավորվեց ՀՀ նախագահ Սերժ Սարգսյանի ուղերձով, ինչպես նաև Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն հայոց կաթողիկոսի օրհնության խոսքով:

Կուզենք հետևել համաժողովի երեք օրերի ընթացքին, սկսելով հիմնականում արդի հայագիտության զարգացման կարևորագույն ուղղությունների, գիտական նորությունների և մեթոդոլոգիայի վրա, հայտանշաններ, որոնցով առանձնացավ այս գումարումը: Մինչ այդ, սակայն, հարկ է շեշտել հայագիտության համապարփակ, ամբողջական և միատեղ երևումը համաժողովում, գերծ և վեր ամեն տեսակ հակադրություններից ու կեղծ բաժանումներից:

Այս համաժողովը հատկանշվեց մի շարք կողմերով, որոնց վրա արժե կանգ առնել: Աշխարհագրական առումով այն հանդիպման վայր էր աշխարհի ավելի քան քսան երկրներից ժամանած հայագետների, Հայաստանի և օտարերկրյա մասնագետների համար: Պատկանելության առումով մեկտեղեց հայ և օտար գիտնականների: Ժամանակագրական առումով տարածվեց հնագույնից մինչև նորագույն շրջանի ուսումնասիրությունների վրա: Լեզվական առումով այն բաց դուռ էր բազմալեզվյան զեկուցումների, շփումների համար, հայերենի կողքին՝ անգլերեն, ֆրանսերեն, իտալերեն և գերմաներեն: Մասնագիտական առումով պատմության ու գրականության զուգահեռականներից և հորիզոնականներից՝ մինչև հնագիտություն, աղբյուրագիտություն, բանահյուսություն, լեզվաբանություն, ու մինչև արվեստաբանություն, իր բազմազան ճյուղավորումներով: Պատահական չէր արվեստի պատմության և տեսության նյութերի առատությունը համաժողովի ընթացքում, որ ցուցանում է ոչ միայն արվեստի զանազան ճյուղերի հանդեպ հետաքրքրությունների լայնածիրը, այլև չափորոշում է հայ արվեստի դերն ու դիրքը համաշխարհային մշակույթի համակարգում:

Շատ կարևոր էին նիստերի ավարտին տեղի ունեցած հարց-պատասխանի պահերը, որ գնահատանքի արժանացավ թե՛ մասնակիցների թե՛ հյուրերի կողմից, այն պարզ պատճառով, որ եթե գիտաժողովը չի ընթանում բուռն քննարկումների, կարծիքների և տեսակետների արտահայտման ազատ մթնոլորտի մեջ, ապա նշանակում է այն իր նպատակին չի ծառայել:



Հետաքրքրական ու արժեքավոր էին ներկայացված բոլոր նյութերն էլ, բոլոր զեկուցումներն էլ յուրովի նորություններ էին բերում իրենց շրջագծից ներս, սակայն գիտա-քննական տեսակետից և մեթոդաբանությամբ առանձնակի հնչեղություն ստացան Հրաչյա Թամրազյանի (Հայաստան) «Դիոնիսիոս Արեոպագոսին և Գրիգոր Նարեկացին», Քլոդ-Արմեն Մուլթաֆյանի (Ֆրանսիա) «Կիլիկյան Հայաստանի ամուսնական դիվանագիտությունը», Ռիչարդ Հովհաննիսյանի (ԱՄՆ) «Հայոց ցեղասպանության ուրացումը 100 տարի անց. Նոր դերակատարները և նրանց ռազմավարությունը», Գաբրիել Վինքլերի (Գերմանիա) «Որոշ ճշգրտումներ հայոց «Պատարագ»-ի տարբերակների և դրանց նշանակության վերաբերյալ», Տիգրան Գույումճյանի (ԱՄՆ) «Ինչպես մատուցել հայ արվեստը Արևելագիտության ձեռնարկի մեջ» ելույթները:

Նոր նյութերի արծարծմամբ, վերլուծական մեթոդաբանությամբ առավել աչքի ընկան Վալենտինա Կալցոլարիի (Իտալիա) «Գործք Ս. Թեկղի»-ի, Թեո Վան Լինտի (Օքսֆորդ) «Գրիգոր Մագիստրոսի երկու նամակների շուրջ», Էռնա Շիրինյանի (Հայաստան) «Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև լեռան հայկական վանքերում», Արմեն Պետրոսյանի (Հայաստան) «Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը», Գոհար Մուրադյանի (Հայաստան) «Հունական առասպելները միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ» զեկուցումները: Մատուցման յուրահատուկ ոճով, զեկուցողի կողմից երգեցիկ կտորների կատարմամբ հատուկ ուշադրության արժանացավ Հայկ Ութունճյանի (Չեխիա) Գրիգոր Նարեկացու «Սալիկի տաղ»-ը ներկայացնող ելույթը:

Բնագրագիտական-աղբյուրագիտական խորագնին պրպտումների արդյունք էին Արսեն Շահինյանի (Մանկտ Պետերբուրգ) «Իսլամը արաբական Արմինիայում», Իրենե Բուենոյի (Ֆրանսիա) «Խաչակրաց արշավանք, պատմություն և էկզոտիկ գրավչություն», Փիլիպ Գաուլի (ԱՄՆ) «Թարգմանությունը որպես Կիլիկիայի նորաստեղծ հայկական պետությունը ընդհանուր Միջերկրածովյան նորմերի մեջ ներառելու միջոց» զեկուցումները:

Համաժողովը նաև նորություններ էր պարունակում ինչպես տեսական, այնպես էլ գործնական բնույթի: Արմենուհի Դրոստ-Աբգարյանի (Գերմանիա) զեկուցումը ներկայացնում էր հայ ձեռագրական հավաքածուները Գերմանիայում և նրանց թվայնացման ծրագիրը, Պատրիկ Տոնապետյանի (Ֆրանսիա) հաղորդումը բացահայտեց երեքուկը հնավայրի 2013-2014 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքները: Տարա Էնդրյուսը (Շվեյցարիա) ներկայացրեց Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության թվայնացված քննական հրատարակությունը: Հատուկ ուշադրության արժանացավ նաև Ռուբեն Աթայանի և Արմեն Խեչոյանի համատեղ ներկայացրած՝ հայկական քարտեզներին նվիրված ուսումնասիրությունը:

Արվեստի բաժնում ուշագրավ զեկուցումներով հանդես եկան Սառա Լապորտը (Ֆրանսիա) «Նոր Զուղայի կերպարվեստի զարգացման ընթացքը 17-

18-րդ դարերում», Քրիստինա Մարանցին (ԱՄՆ) «Նոր վկայություն Մրենի որմնանկարների և հաղթականարի արձանագրությունների վերաբերյալ», Հեննինգ Յենսեն Լեհմանը (Դանիա), Համլետ Պետրոսյանը (Հայաստան) «Հայաստանի ուշմիջնադարյան (15-18-րդ դդ.) տապանաքարային պատկերաքանդակի պատճառաբանական, պատկերագրական և իմաստաբանական քննության փորձ», Էդգա Վարդանյանը (Հայաստան) «Հոռոմոսի վանքի ժամատան քանդակազարդ գմբեթը» և այլն:

Երևանյան գումարումը առանձնացավ շատ կարևոր ուրիշ հատկանիշով ևս, որն է երիտասարդ մասնագետների զգալի ներկայությունն ու մասնակցությունը համաժողովին: Ուշագրավ է, որ հայագիտությունն իբրև ասպարեզ ընտրած խոստումնալից այս երիտասարդներին (հայ թե օտար) միավորում էր մեկ ընդհանուր գիծ, նրանք բոլորն էլ իրենց գեկուցումներով անդրադարձան հայկական սփյուռքի ինչպես պատմա-քաղաքական, այնպես էլ հայկական համայնքների պատմության խնդիրների լուսաբանմանը: Այս երևույթի գեղեցիկ օրինակը տվեցին Հակոբ Մաթևոսյանի (Հայաստան-Գերմանիա) «Տրանսիլվանիայում «տեղաբակ» հայերը և «օտար» հայերը. Հունգարիայում սփյուռքյան ինքնության չափումներ», Կոնրադ Շիկիերսկիի (Լեհաստան) «Մահմաններ ստեղծելիս և համայնքներ վերահաստատելիս. Հայ կաթոլիկները հետխորհրդային Հայաստանում», Պետեր Պալ Կրանիցի (Հունգարիա) «Կովկասյան հունգարներ» հասկացությունը և հայերի հետ դրա առնչությունը 19-րդ դարի Հունգարիայում», Մուրադ Ջանքարայի (Թուրքիա) «19-րդ դարի թուրքահայ հեղինակները և լեզվի/գրի ընտրության խնդիրը» գեկուցումները:

Այս համաժողովը կարևոր էր նաև ճանաչողական առումով, հայագետները եղան Արցախում, այցելեցին պատմամշակութային հուշարձաններ, թանգարաններ: Հատկապես խորհրդանշական էր Փանձասարի վանքին կից կառուցվող գիտա-մշակութային համալիր այցելությունը, ուր նախատեսվում է հիմնել Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան-Փանձասար գիտամշակութային կենտրոն: Այս բոլորի ֆոնին հատուկ իմաստ և բովանդակություն ստացավ Արցախի նախագահ Բակո Սահակյանի հանդիպումը համաժողովի մի խումբ մասնակիցների հետ, գլխավորությամբ Մատենադարանի տնօրեն Հրաչյա Թամրազյանի: Նախագահ Սահակյանը իր խոսքում նշեց, որ Արցախում հատուկ ուշադրություն է ընծայվում տարբեր երկրների հետ գիտամշակութային հարաբերությունների հաստատմանն ու ամրապնդմանը, նաև շեշտեց Արցախի պատմությանն ու մշակույթին նվիրված նյութերի ուսումնասիրման ու դրանց արդյունքները գիտական լայն շրջանակներին հասու դարձնելու կարևորությունը:

Ամփոփենք, համաժողովի երեք օրերի ընթացքում մասնագիտական երեք զուգահեռ բաժանմունքներում տեղի ունեցան 16 նիստեր, ընթերցվեցին 77 գեկուցումներ, որոնցից 59-ը արտասահմանից ժամանած հայագետների

(որոնցից երեք տասնյակը՝ օտարազգի) կողմից: Թվական այս զուգահեռները երևան են հանում ոչ միայն համաժողովի ընդգրկման լայն շրջագիծը, այլև հայագիտությունը դեպի միջազգայնացում ուղղորդվածությունը, որը թույլ է տալիս սույն հավաքը կոչել հայագիտական գագաթաժողով: Անշուշտ, կարելի է որևէ գիտական նստաշրջանից, սեմինարից ու համաժողովից անմիջական արդյունքներ ակնկալել, այն պարզ պատճառով, որ դրանց արդյունքները ի հայտ են գալու տարիների ընթացքում, գիտական նոր հետազոտությունների պարունակում, սակայն անվերապահորեն կարելի է ասել, որ այս համաժողովը առաջընթաց քայլ էր հայագիտության զարգացման ուղղությամբ:

Վերջում չեմ կարող դիմադրել գայթակղությանն ու չհիշել անվանի հայագետ Բեռնար Ութիէի գիտաժողովի փակման արարողության ընթացքին մտերմորեն արտահայտած այն միտքը, թե «հարսանիքը»՝ AIEA-ի և Մատենադարանի միջև կայացավ: Իսկ այդ միասնության հիմքերը դրվել էին շատ ավելի վաղ, երբ դեռ նոր-նոր էին սկսվել Մատենադարանի նոր մասնաշենքի շինարարական աշխատանքները, և հորատող մեքենաների հոնդյունի և փոշու միգամածի մեջ հանկարծ Մատենադարանի տնօրենի կողքին հայտնվեց Վալենտինա Կալցոլարին, ընկերակցության այժմյան նախագահուհին, ու լուսանկարչի ոսպնյակը հավերժացրեց այդ պահը:

Այսպես, լուսանկարչի ոսպնյակը հավերժացրեց նաև հոկտեմբերի 11-ի ուշ երեկոյան կայացած համաժողովի փակման արարողության խմբանկարը: Մատենադարանի տնօրեն Հրաչյա Թամրազյանն ու ՀՈՒՄԸ-ի նախագահ Վալենտինա Կալցոլարին համաժողովի փակման առթիվ արտասանած խոսքում նշեցին, որ օրը փակում չէ՛ այլ մի նոր սկիզբ դեպի նոր հանգրվաններ ու նոր նվաճումներ, որոնց արդյունքում պիտի արգասավորվեն հայագիտության անդաստանները:

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<b>ՀՀ Նախագան Սերժ Սարգսյանի ողջոյնի խօսքը .....</b>	<b>5</b>
<b>Հրաչյա Թամրազյան</b> AIEA-ի 13-րդ համաժողովի բացման խոսք .....	6
<b>Վալենտինա Կալցոլարի</b> ՀՈՒՄԸ նախագահի ողջոյնի խօսքը .....	10
<b>Հրաչյա Թամրազյան</b> Դիոնիսիոս Արեոպագացին և Գրիգոր Նարեկացին .....	15
<b>Gabriele Winkler</b> Some of the New Findings Concerning the Armenian Anaphoras and Their Significance .....	35
<b>Dickran Kouymjian</b> What is Armenian Art? A Reflexion on Armenian Art for a Handbook of Oriental Studies .....	49
<b>Վալենտինա Կալցոլարի</b> Պատմութիւն Սրբոյն Թեկղի եւ վկայաբանութիւն Ս. Թադէոսի եւ Սանդիստոյ կոստին. Համեմատութիւն եւ բնագրական նկատողութիւններ .....	63
<b>Claude Mutafian</b> La diplomatie matrimoniale de l'Arménie cilicienne .....	79
<b>Վլադիմիր Բարխոտարյան</b> Միջնադարյան վարդապետարանները և ազգային ինֆնությունը .....	89
<b>Թեա Մասարտըն վան Կինտ</b> Վաղ շրջանի պատմագրությունը Գրիգոր Մագիստրոսի ստեղծագործություններում ..	97
<b>Յակոբ Կիլլինեան</b> Անկարելի զոհ մը վերընծայելու պայքարը՝ Գրիգոր Նարեկացիի կոթողական փորձը լեզուի ընդմէջէն .....	105
<b>Ազատ Եղիազարյան</b> Մովսես Խորենացու երկի մի ֆանի գրական առանձնահատկությունների մասին .....	117
<b>Արմեն Պետրոսյան</b> Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը .....	131
<b>Լիլիթ Փարեմուզյան</b> Համընդհանուր ցանցային լեզու .....	143
<b>Վահան Տեր-Ղևոնդյան</b> Երզնկայի 1230 թ. նակատամարտը և կիլիկեցիների դիրքորոշումը .....	147
<b>Արսեն Շահինյան</b> Իսլամը արաբական Արմինիայում .....	159
<b>Ռուբեն Աթոյան</b> Հայկական պատմալրակութային ժառանգության ֆարտեզների ստեղծման հարցի շուրջ .....	173
<b>Արմեն Խեչոյան</b>	

<b>Գայանե Շախկյան</b>	Արևմտյան Հայաստանի երգնկա և էրգրում ֆաղափների նկարագրությունը գերմանացի ուղեգիրների աշխատություններում .....	179
<b>Irina Hayuk</b>	Historical Ties of Ukraine’s Armenian Diaspora with Jerusalem .....	189
<b>Péter Pál Kránitz</b>	The Idea of the Caucasian Hungarians and its Armenian Aspects in 19 <sup>th</sup> Century Hungary .....	205
<b>Jakub Osiecki</b>	Journal “Anastvats”. Interpretations and Contexts Regarding Antireligious Propa- ganda in Soviet Armenia .....	225
<b>Rubina Peroomian</b>	The Memory of Genocide in Soviet Ar- menian Literature .....	233
<b>Վարդան Մաթթևոսեան</b>	«ՀԱՅԿԾ»՝ Թալեաթի ահաբեկումին վերջին անձանօթ մասնակիցը .....	249
<b>Aldo Ferrari</b>	Pavel Florenskij and the Armenian Destiny .....	261
<b>Պատրիկ Տոնապետյան</b>	Երեւոյք հնավայրի 2013-2014 թթ. հնագի- տական հետազոտությունների արդյունք- ները .....	279
<b>Christina Maranci</b>	New Evidence for the Wall Paintings and Triumphal Arch Inscription at Mren .....	293
<b>Համլետ Լ. Պետրոսյան</b>	Հայաստանի ուլմիջնադարյան (15-18-րդ դարեր) տապանաբարային պատկերաբան- դակի պատճառաբանական, պատկերա- գրական և իմաստաբանական բննության փորձ .....	301
<b>Sona Haroutyunian</b>	Giacomo Leopardi in Armenian .....	309
<b>Sarah Laporte</b>	L’évolution des arts visuels arméniens au XVII <sup>e</sup> siècle. L’apport de minas et des artistes de la Nouvelle-Djoulfa .....	321
<b>Anne Elizabeth Redgate</b>	Faces from the Past: Aghtamar, the Anglo-Saxon Alfred Jewel, and the Sa- sanian Chosroes Dish – Ideas and Influences in Portraiture .....	331
<b>Զարունի Հակոբյան</b>	Հայկական վաղմիջնադարյան ֆառանիստ կոթողների ուսումնասիրության արդի խնդիրները .....	341

<b>Էռնա Մանեա Շիրինյան</b>	Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև լե- ռան հայկական վանքերում .....	351
<b>Moreno Morani</b>	L'importanza dell'armeno nella scuola linguistica italiana del XX secolo .....	363
<b>Maria Lucia Aliffi</b>	Armenian and Typology .....	375
<b>Robin Meyer</b>	Remodelling the Historical Morphology of the Classical Armenian <i>-Eal</i> Participle .	385
<b>Albert Ten Kate</b>	The Textual Affiliation of the Gospel of Mark in the Chester-Beatty Manuscript ....	399
<b>Նազենի Ղարիբյան</b>	Երուսաղեմաձին աղբյուրները հայոց դար- ձի պատմության մեջ .....	405
<b>Վարդի Քեշիշյան</b>	Ուշ միջնադարի մի նորահայտ գրույց .....	419
<b>Armenuhi Drost-Abgarjan</b>	Das armenische kulturelle Erbe in Deutschland und seine sicherung .....	439
<b>Peter Halfter</b>	Ist der mythos vom <i>ewigen juden</i> armenischen ursprungs? .....	443
<b>Irene Bueno</b>	Crusade, History, and Exotic Fascination: the Reception of <i>La flor des estoires de la</i> <i>terre d'Orient</i> by Het'um's of Kořykos in the later Middle Ages .....	457
<b>Ira Rabin</b>	NIR Reflectography Reveals Ink Type: Pilot Study of 12 Armenian MSS of the Staatsbibliothek zu Berlin .....	465
<b>Marcello Binetti</b>	Conciliatio aut Distinctio: Preliminary Observations on History and Theological Method in Clemens Galanus' <i>Conciliatio</i> <i>Ecclesiae Armenae cum Romana</i> (Rome, 1650-1661) .....	471
<b>Robert Dulgarian</b>	Textual Observations on St. Gregory of Narek's "Ode of the Little Cart" .....	487
<b>Haig Utidjian</b>	Le colophon d'un traducteur poete et théologien .....	503
<b>Bati Chétanian</b>	Levon Chilinkirean and his "Unknown" <i>Patarag</i> .....	511
<b>Noune Poghosyan-Zeltsburg</b>	Մայիլ է. Սթոունի «Պարականոն բնագրեր և աանդուսիրմներ» գրքում (Երևան, 2014) հանդիպող անձնանունների, տեղանուն- ների և երկերի ցանկ .....	523
<b>Գոհար Մուսաղյան</b>	Հայագիտական մտփի մեկտեղումը Մաշ- տոցյան Մատենադարանում .....	533

# ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

*Հատոր 21*

**BANBER MATENADARAN**

*Volume 21*

**ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**

*Том 21*

*Էջադրուժը, համակարգչային ձևավորումը և ներդիրը  
Շողիկ Զաղոյանի*

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

*«Նաիրի» հրատարակչություն*

.....  
*ք. Երևան – 375009, Տերյան փ. 91*







Le Levant à la mort de Léon I<sup>er</sup> (1219)

3

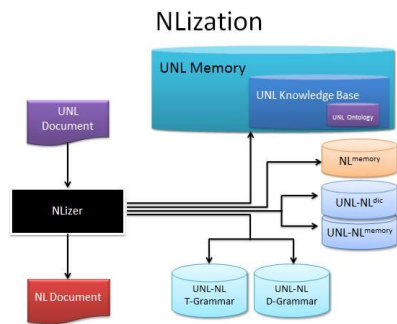


4

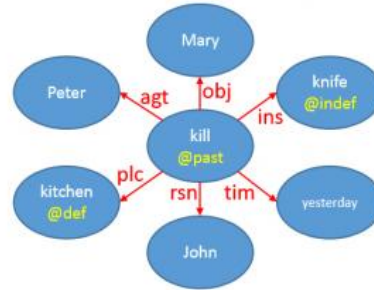


5

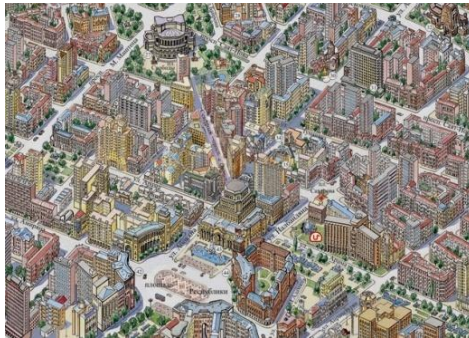
3. Le Levant à la mort de Léon I<sup>er</sup> (1219). 4. Guy de Lusignan, roi d'Arménie. *Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 12575, f° 39v*. 5. Les quinze empereurs byzantins de 1118 à 1328. *Biblioteca Estense, Modène, Cod. gr. 122, f°s 293v-294*.



6



7



8



9

6. UNL համակարգ: 7. "Peter", "kill", "Mary", "yesterday", "knife", "kitchen" և "John" – համընդհանուր բառերը (Universal Words)<sup>1</sup>, "agt" (agent), "obj" (patient), "tim" (time), "ins" (instrument), "plc" (place) և "rsn" (reason) – համընդհանուր հարաբերություններ (Universal Relations)<sup>2</sup>, "@past", "@def" and "@indef" – համընդհանուր բնութագրեր (Universal Attributes)<sup>3</sup>. 8. Հատված Երևանի կենտրոնական մասի պանորամային ֆարսեզից, 2013 թ.: 9. Հատված Արցախի պանորամային պատկերագար ֆարսեզից, 2011-2012 թթ.:

<sup>1</sup> [http://www.unlweb.net/wiki/Universal\\_Words](http://www.unlweb.net/wiki/Universal_Words).

<sup>2</sup> [http://www.unlweb.net/wiki/Universal\\_Relations](http://www.unlweb.net/wiki/Universal_Relations).

<sup>3</sup> [http://www.unlweb.net/wiki/Universal\\_Attributes](http://www.unlweb.net/wiki/Universal_Attributes).



10

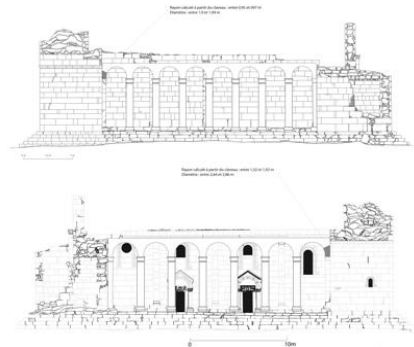


11

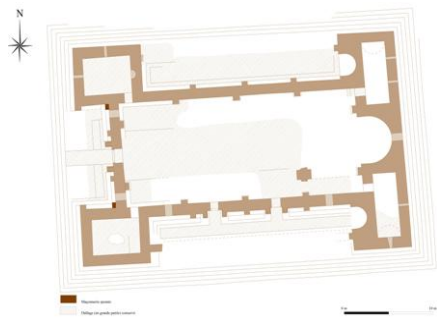


12

10. Հատված Ռեչ Պոսպոլիտայի հողերում գտնվող հայկական գաղութների քարտեզից, 2014 թ. (ավարտված չէ): 11. Armenian woman with her child on her horse in Shushi, 1895. 12. Armenian woman from Nukha (Sheki).



13



14



15

16

13. Երեւոյի բազիլիկի հատակի պեղում խորանի հվ.-ալ. մասում: Լսնկ. Դամյեն Մարտինեզ (LAՅՄ, 2014 թ.): 14. Սյունասահանների (սյունաշարերի) վերակազմութայան փորձ: Չափագր. Ժորժ Մարշան և Պ. Տոնապետյան, կատարում Դավիդ Օլիվյե (LAՅՄ, 2013թ.): 15. Բազիլիկի հատակագծի նոր տարբերակ: Չափագր. Ժորժ Մարշան և Պ. Տոնապետյան, կատարում Լորան Մաշյորի (LAՅՄ, 2013-2014 թ.): 16. Բազիլիկից արևելք «պարսպապատում» բացված խորշերից մեկի պեղում: Լսնկ. Պատրիկ Տոնապետյան (LAՅՄ, 2014 թ.):



17



18



19



20

17. Line drawing by Steven Sim of General view of Eastern Apse at Mren. 18. Mren, Eastern Apse, Detail of Christ showing sandaled foot and pedestal. 19. Mren, Eastern apse, apostle Phillip (on north side of apse, leftmost in row of apostles). 20. Southeast dome pier, eastern face, detail of fragmentary holy figure.



21



22



23



24

21. Հերկի տեսարան, Նորատուա, 16-17-րդ դարեր: 22 Ուսի տեսարան, Գնդեվանք, 16-17-րդ դարեր: 23 «Ուտամնասեր պատանին», Հացառատ, 16-17-րդ դարեր: 24. Խնչույքը, գրչության պարագաներ, հոգեհանգստյան պատարագ, Արատեսի վանք, 1562 թ.:



25ab



26abc

**25a:** *Adoration des Mages* Église de Bethléem, N<sup>elle</sup>-Djoulfa (© Laporte). **25b :** *Adoration des Mages* J. I. Sadeler et M. De Vos (© BNF. **26a :** *Adoration des Mages Ménologue de l'an 1630, f. 270v* (© A. Mekhitarian). **26b :** *Adoration des Mages Evangelicae Historiae Imagines* (© Laporte). **26c :** *Adoration des Mages* Cathédrale St.-Sauveur, N<sup>elle</sup>-Djoulfa (© Laporte).



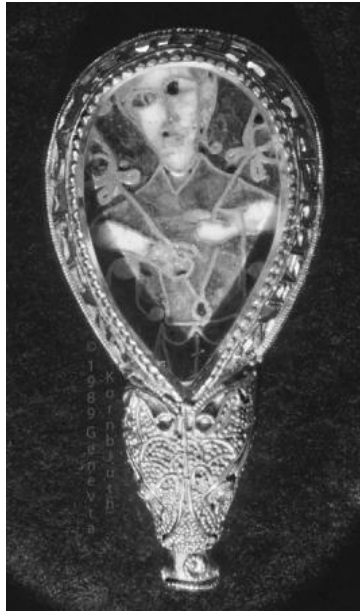
27abcd



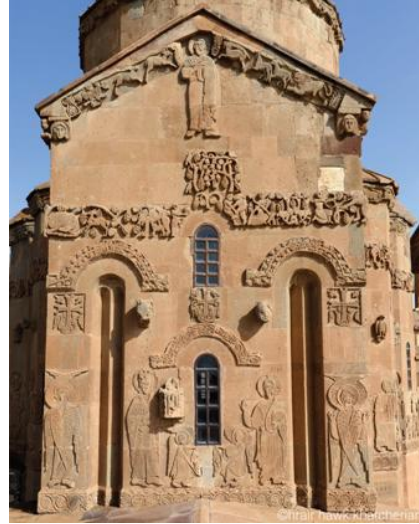
28ab

**27a** : *Jonas reçoit l'ordre d'aller à Ninive* ms M. 204, f. 390, c. 1660 (© Matenadaran). **27b** : *Jonas reçoit l'ordre d'aller à Ninive* *Thesaurus*, 1585 (© BNF). **27c** : *Jonas reçoit l'ordre d'aller à Ninive* Cathédrale St-Sauveur, N<sup>elle</sup>-Djoulfa (© Laporte). **27d** : *Jonas reçoit l'ordre d'aller à Ninive* *Theatrum Biblicum*, 1643 (© BNF). **28a** : *Le Baptême du Christ* Église de Bethléem, N<sup>elle</sup>-Djoulfa (© Laporte). **28b** : *Evangelicae Historiae Imagines*, détail (© Laporte).





29



30



31



32

29. The Alfred Jewel. Photo: Geneva Kornbluth. 30. The west façade of the Church of the Holy Cross, Aghtamar, showing King Gagik Artsruni. Photo: Hrair Hawk Khatcherian. 31. King Gagik Artsruni's face, west façade of the Church of the Holy Cross, Aghtamar. Photo: Hrair Hawk Khatcherian. 32. The ruler in the Cup of Chosroes (centre rock crystal cameo from interior – upper part). Photo: Geneva Kornbluth.



33



34



35



36

33. ԿԵՂՐՐ, կոթող: 34. ԽԱՆՂԻՍԻ, կոթող: 35. ՈՂՅԱՆ, կոթող: 36. ՔՐԴԱՆՈՐ, կոթող:

