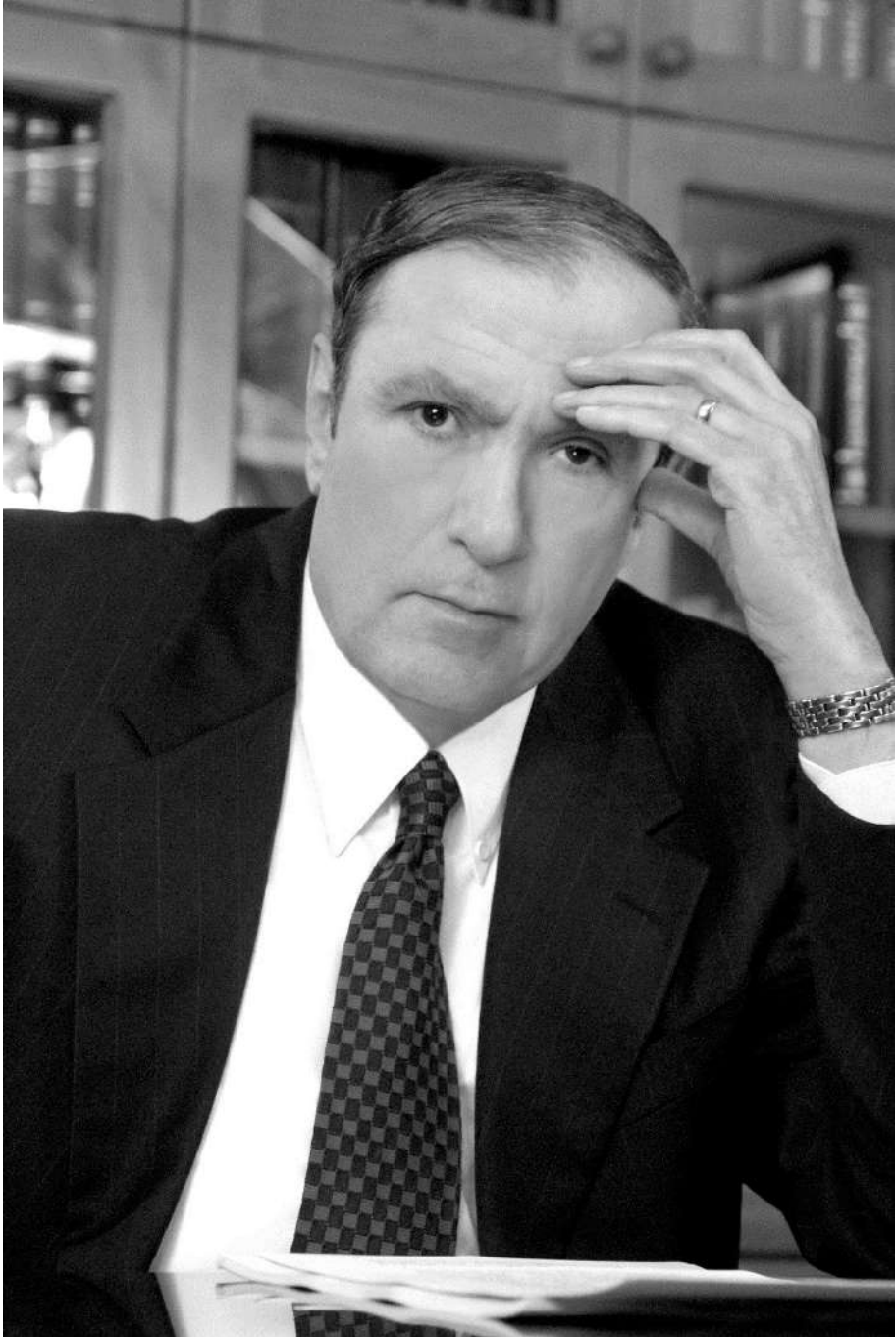


ՏՈՆԱԳԻՐ

ԳԻՏԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ

ԼԵՒՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ
75-ԱՄՅԱԿԻ ԱՌԹԻՎ





Matenadaran
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
and “Friends of the Matenadaran” Benevolent Fund express their
gratitude to “JTI ARMENIA” CJSC
for sponsoring the publication of this volume

Մատենադարան
Մերոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտը և
«Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը
երախտագիտություն են հայտնում «ՋԵՅ ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն հատորի հրատարակությանն աջակցելու համար



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

FESTSCHRIFT
IN HONOR OF
LEVON TER-PETROSSIAN'S
75th ANNIVERSARY

Yerevan 2021

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК
В ЧЕСТЬ 75-ЛЕТИЯ
ЛЕВОНА ТЕР-ПЕТРОСЯНА

Ереван 2021

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՏՈՆԱԳԻՐ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
ԼԵԻՈՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ
75-ԱՄՅԱԿԻ ԱՌԹԻՎ

Երևան 2021

ՀՏԴ 082.2
ԳՄԴ 94
Տ 506

Տպագրվում է Մետրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Վահան Տեր-Ղևոնդյան,
Էռնա Մանես Ծիրիկյան, Կարեն Մաթեոսյան,
Գեորգ Տեր-Վարդանեան, Վահե Թորոսյան, Աշոտ Սարգսյան,
Անահիտ Ավագյան, Էսթեր Պետրոսյան, Սոնա Բալոյան

Տ 506 ՏՈՆԱԳԻՐ: Գիտական ժողովածու Լեոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի
առթիվ.- Եր.: «Մատենադարան» հրատ., 2021.- 480 էջ:

Գրքում ամփոփված են Լեոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առիթով եւ նրա
պատվին գրված հայերեն, անգլերեն, գերմաներեն, ռուսերեն, ֆրանսերեն
հոդվածներ, որոնց հեղինակներն ամենատարբեր երկրներից են՝ Հայաստան,
ԱՄՆ, Անգլիա, Ավստրիա, Իսրայել, Իտալիա, Ծվեյցարիա, Ռուսաստան, Ֆրան-
սիա. բոլոր հեղինակները Լեոն Տեր-Պետրոսյանի հետ կապված են տասնամ-
յակների գիտական-ստեղծագործական եւ անձնական-ընկերական առնչություն-
ներով:

Հոդվածները վերաբերում են գերազանցապես միջնադարի Հայոց պատ-
մությանը, պատմագրությանը, մատենագրությանը եւ բանասիրական տարբեր
խնդիրների, նաեւ՝ հայ-ասորական գրական-ձեռագրական աղերսներին: Սկզբում
գետեղված է նաեւ հոբելյարի մանրամասն կենսամատենագիտությունը:

Գիրքը հասցեագրվում է հայկական միջնադարի մասնագետներին, ասորա-
գետներին, արեւելագետներին եւ ընդհանրապես գիտական հանրությանը:

ՀՏԴ 082.2
ԳՄԴ 94

ISBN 978-9939-9257-0-7

© Մաշտոցյան Մատենադարան, 2021

ԲՈՎԱՆՂԱԿՈՒԹՅՈՒՆ
TABLE OF CONTENTS

Վահան Տեր-Ղևոնդյան

Երկու խոսք7

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի կենսամատենագիտությունը 15

Fr. Charles Renoux

Mémoire ... Maténadaran ... 6885 38

Ժիրայր Լիպարիտեան

Ընթերցողի նշումներ՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսեանի «Խաչակիրները եւ հայերը» գործի Բ. հատորի կապակցութեամբ 41

Ազատ Բոզոյան

Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգն ու Չաքարյանների հովանու ներքո ԺԳ դարի սկզբին տեղի ունեցած ժողովները..... 55

Չոհրաբ Գեւորգյան

Համակեցությունը, բարոյականությունը եւ առեւտուրը Կիլիկյան Հայաստանի առօրեականության դրվագներում 84

Gérard Dédéyan

Louis IX, «Saint Roi», «Le Royaume d’Arménie et le Royaume de France..... 100

Հ. Լեւոն Չէքիեան

Ընդհանրականի եւ տեղական/մասնաւորի տրամատւթիւնը հայ եկեղեցւոյ Աստուածաբանական զգայնութեան եւ ընկալման մէջ 111

Կարեն Մաթեւոսյան

ԺԳ դարի վիմագրական որոշ տվյալներն անեցիների մասին..... 129

Ժան-Պիեռ Մահե

Նշան եւ սրբապատկեր. խոհեր անձեռագործ պատկերի մասին..... 144

P. Dr. Abel H. Manoukian

Die Einflüsse der katholischen Lehre auf das Glaubensgut der Armenischen Apostolischen Kirche im Spätmittelalter (vom 14. bis zum 15. Jh.) 150

Елена Н. Мещерская

Некоторые особенности апокрифического «Апокалипсиса» в сирийском сочинении «Исход Марии» 177

Claude Mutafian

La Cilicie arménienne après l’Arménie cilicienne (1375-1909)..... 201

Ալեքսան Յակոբեան

Ե դարի հայոց քրիստոնեական առաքելությունները
Հիւսիսային Կովկաս (Մաշտոց եւ աշակերտներ) 220

Էռնա Մանեա Շիրինյան

«Չվարթնոց» անվանման շուրջ 228

Չարուհի Պողոսյան

Վարդան Արեւելցու «Հիշատակարանը» մոնոլոգների մասին եւ դրա աղբյուրները 261

Erich Renhart

Die syrische Handschrift Nr. 9 des Mesrop Maschtots Instituts: Matenadaran, Yerevan 297

Աշոտ Սարգսյան

Թագավորության եւ թագավորական իշխանության օրինակարգության Մովսես
Խորենացու ընկալումը 314

Michael E. Stone

Hidden in Crannies in Noah’s Ark 344

Theo Maarten van Lint

On Poetry, Poetics, and the Gift of a Crosier: an 11th Century Letter by Grigor
Pahlawuni Magistros to Catholicos Petros Getadarj 358

Ярослав Васильков

Мгер и Колесо судьбы в пещере Ванской скалы: параллели в мировом
фольклоре и литературах Нового времени..... 383

Abraham Terian

For the Love of the Church: Contextualizing the Scholarship of Catholicos
Garegin Hovsēp’ian 403

Գեորգ Տէր-Վարդանեան

Յակոբ Սսեցու ժամանակագրությունը եւ նրա պատմագիտական արժէքը..... 414

Bernard Outtier

Un manuscrit arménien d’œuvres attribuées à saint Ephrem le Syrien et son modèle 432

Peter Cowe

The Four Premodern Armenian Paradigms of Engagement with Natural Philosophy 446

Alessandro Orengo

Visions and Dreams among 5th-century Armenians..... 467

ՎԱՀԱՆ ՏԵՐ-ՂԵՒՈՆԴՅԱՆ

*Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի տնօրեն*

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Ներկա հատորի գաղափարը ծնվեց Մաշտոցյան Մատենադարանում, որտեղ երկար տարիներ աշխատել է հայագետ-արեւելագետ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր եւ Հայաստանի Հանրապետության հիմնադիր նախագահ Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը: Վերջին երեսնամյակի ընթացքում նա չի դադարեցրել գիտական ուսումնասիրությունները, պահպանել է սերտ կապը հարազատ հաստատության հետ: Նրա գիտական-հետազոտական հայտնաբերումներն ու բանաձեւումները այսօր էլ անկյունաքարային նշանակություն ունեն հայագետների, ասորագետների համար: Մատենադարանում, ինչպես իր նախկին գործընկերները, այնպես էլ երիտասարդ գիտաշխատողները, նրան ընդունում են յուրահատուկ շքերթությամբ, նաեւ՝ հիացմունքով ու ակնածանքով:

Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյա հոբելյանը լավագույն առիթն է արժեւորելու նրա գործը թե՛ պետական-քաղաքական եւ թե՛, մանավանդ, գիտական ասպարեզում: Այսպես ծագեց Տոնագրի գաղափարը: Նման պարագաների համար Եվրոպայում գործածվում է Festschrift եզրը, որի փոխարեն կազմվեց նրա հայկական համարժեքը՝ Տոնագիր: Հատորն ընդգրկում է Հայաստանի եւ արտասահմանի առաջատար հետազոտողների, հայագետ-արեւելագետների ավելի քան երկու տասնյակ հոդվածներ, որոնք գիտական-հետազոտական կարեւոր արժեք ներկայացնելուց զատ, միտված են հարգանքի տուրք մատուցելու Լեւոն Տեր-Պետրոսյան գիտնականին եւ մտավորականին, ընդգծելու նրա բացառիկ անհատականությունը:

Լույս ընծայվող ժողովածուի մեջ զետեղված է նաեւ հեղինակի մատենագիտությունը՝ գիտական եւ քաղաքական-հրապարակախոսական գործեր, շուրջ 30 մենագրություն եւ մեծաթիվ հոդվածներ, գրախոսություններ, խմբագրած գրքեր, ինչպես նաեւ անտիպներ՝ բազմաճյուղ ու բազմաժանր մի ժառանգություն:

Նշանակալից է Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի ներդրումը ասորագիտության, հայ-ասորական գրական-մշակութային կապերի ուսումնասիրման ասպարեզում: Բավական է նշել, որ նրա թե՛ թեկնածուական եւ թե՛ դոկտորական ատենախոսությունները վերաբերում են այդ բնագավառին եւ դրանց հրապարակա-

յին պաշտպանությունները մեծ հաջողությամբ կայացել են Սանկտ Պետերբուրգում, քաղաք, որն արդեն շուրջ երկու հարյուրամյակ համարվում է դասական արևելագիտության համաշխարհային խոշորագույն կենտրոններից մեկը:

Հեղինակի «Հայ-ասորական գրական կապերը IV–V դարերում. ասորական գրականության դերը հայ հին մատենագրության ձևավորման մեջ» դոկտորական թեզը, որը, ցավոք, առայսօր չի տպագրվել հեղինակի զբաղվածության պատճառով (2015-ին լույս է տեսել աշխատանքի ոռուերեն սեղմագիրը), առանձնակի կարեւորություն ունի վաղքրիստոնեական ժամանակաշրջանում Մերձավոր Արեւելքի ժողովուրդների քաղաքական եւ մշակութային կապերի լուսաբանման, Քրիստոնյա Արեւելքի պատմության ուսումնասիրման համար: Հետազոտության մեջ քննության է առնվում ասորերենից հայերեն թարգմանությամբ մեզ հասած մեծաքանակ եւ հարուստ գրականությունը: Հատկապես հետաքրքրական է թեզի երրորդ գլուխը, որում վեր է հանվում հայերեն թարգմանություններում ասորաբանությունների եւ ասորերենին հատուկ լեզվական կառույցների առկայությունը, ինչպես նաեւ, քննության է առնվում ասորերենի ազդեցությունը գրաբարի վրա: Վերջին խնդրին՝ Ասորաբան հայերենին է նվիրված հեղինակի մեկ այլ, անտիպ մենագրություն: Թեզում առաջ է քաշվում մի յուրօրինակ համակարգ, որի միջոցով հնարավոր է դասակարգել հայ գրականության Ոսկեդարի գրավոր հուշարձանները: Միջնադարագետները մեկ անգամ չէ, որ հետաքրքրություն են ցուցաբերել հատկապես այս աշխատության նկատմամբ՝ ընդգծելով հեղինակի վերհանած հայեցակարգերի եւ մեթոդաբանության կիրառման կարեւորությունը:

Սկսած դեռ քրիստոնեության տարածումից, հայոց գրերի գյուտից ու Սուրբ Գրքի թարգմանությունից մինչեւ փառահեղ Ոսկեդար եւ գրականության հետագա զարգացման ընթացք, հայ մշակույթը հենվել ու սնվել է երկու մեծ քաղաքակրթություններից՝ ասորական ու հունական (բյուզանդական), ընդ որում, վաղագույն շերտը հենց ասորականն է: Գրերի գյուտից անմիջապես հետո թարգմանական աննախադեպ հզոր շարժումը, հենվելով արդեն իսկ հարյուրամյա բանավոր թարգմանական ավանդույթի վրա, կարճ ժամանակում՝ մի քանի տասնամյակի ընթացքում, ոչ միայն քրիստոնեական, այլեւ ողջ համաշխարհային գիտելիքի լավագույն նմուշները փոխանցեց ու ներմուծեց հայ իրականություն՝ մեր ազգային մշակույթը բարձրացնելով այդ պահին հնարավոր ամենաբարձր մակարդակի: Անշուշտ, շատ արագ զարգացավ նաեւ ինքնուրույն գրականությունը, որը գիրկընդխառն ընթանալով թարգմանականի հետ, կերտեց նախ անկրկնելի Ոսկեդարը, ապա եւ վայրիվերումներով իր զարգացումն ապրեց մինչեւ մեր օրերը: Այս մասին ինքը հեղինակը շատ դիպուկ բնորոշում է տալիս. «պատմամշակութային տեսակետից թարգմանական եւ ինք-

նորույն երկերի զանազանումը սուկ պայմանական նշանակություն ունի, քանի որ թե՛ բովանդակությամբ, թե՛ ձեռի առումով դրանք ներկայացնում են միասնական գրական իրողության հավասարաթեք կողմերը»:

Կասկածից վեր է, որ հայ մատենագրության ու հատկապես գրական-աստվածաբանական բնույթի երկերի ուսումնասիրողն առաջին հերթին պետք է դիմի ասորերեն եւ հունարեն երկերին, առանց որոնց հնարավոր չէ պատկերացնել հայերեն թարգմանական գործերի բնագրերի հետազոտությունը, համեմատական-քննական տեքստերի պատրաստումը, տարբերությունների համեմատական քննությունը, տարրնթերցումները եւ բազմաթիվ այլ բանասիրական-բնագրագիտական հարցեր: Այս բնագավառում հանգուցային դեր ունի բանասեր հայագետ-ասորագետը, մանավանդ, երբ խոսքը վերաբերում է վաղքրիստոնեական շրջանին, երբ մեծաքանակ թարգմանություններ են արվել ոչ միայն բուն ասորական երկերից, այլեւ նախապես հունարեն ստեղծված երկերի ասորական տարբերակներից:

Եթե Երվանդ Տեր-Մինասյանը (1879-1974)՝ հայ ասորագիտության նահապետը, հայտնի է որպես հայ-ասորական եկեղեցական հարաբերությունների փայլուն գիտակ, իսկ Հայկ Մելքոնյանը (1923-1983) որպես հայ-ասորական քաղաքական-տնտեսական բազմաշերտ հարաբերությունները լուսաբանող նշանավոր պատմաբան-աղբյուրագետ, ապա Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը հանդես եկավ որպես հմուտ բանասեր, հայ-ասորական գրական-մշակութային կապերի մասնագետ՝ այդ ասպարեզում դառնալով անգերազանցելի:

Նրա «Հայ հին թարգմանական գրականություն» գիրքը նվիրված է V-XVIII դարերում ասորերենից, հունարենից, լատիներենից, վրացերենից, արաբերենից եւ այլ լեզուներից հայերեն թարգմանությունների՝ սկսած անմիջապես գրերի գյուտից: Տեր-Պետրոսյանի այս աշխատությունը փայլուն կերպով երեւան է հանում թարգմանական գրականության կարեւորագույն ասպեկտները, անդրադարձ է կատարվում թարգմանական գործի զարգացման օրինաչափություններին եւ ժամանակաշրջաններին, թարգմանիչներին եւ նրանց երկերին, ընդգծվում է հայերենով պահպանված թարգմանական հուշարձանների կարեւորությունը համաշխարհային գիտական մտքի համար:

Բացի աղբյուրագիտական փայլուն աշխատանք լինելուց, գիրքը այսօր նաեւ ուղեցույց է դարձել թարգմանական գործով զբաղվողների, թարգմանության պատմությունը եւ տեսությունները ուսումնասիրողների համար եւ որպես ձեռնարկ ընդգրկված է համալսարանական ծրագրերում:

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը մեծ հեղինակություն է նաեւ կիլիկիագիտության ասպարեզում: Հետազոտությունների այս ոլորտը անշուշտ սերտորեն առնչվում է ասորագիտության հետ, բայց երկու ասպարեզների միջեւ մի քանի դարի տարբերություն կա: Խոսքը IV-V դարերից XII-XIV դարերին անցումի մասին

է, որը եւս պատահական չէ ընտրված: Հայ-ասորական սերտ կապերի նոր փուլի համար մեծ դեր են խաղացել միաժամանակ ընթացող երկու երեւույթ՝ հայերի զանգվածային գաղթը Կիլիկիա, Կապադովկիա, Եփրատացիք, Արեւելյան Միջերկրականի ավազան (հիմնականում՝ Մեծ Ասորիք) եւ այստեղ նոր հայաշխարհի ձեւավորումը եւ, սրան զուգահեռ, ասորական մշակույթի նոր վերելքը XII-XIV դարերում:

Կիլիկյան Հայաստանին ուսումնասիրողը մոտեցել է ամենատարբեր տեսանկյուններից՝ աղբյուրագիտություն, քաղաքական պատմություն, պատմաքաղաքագիտական քննություն, հայ-ասորական, հայ-լատին կապեր, մատենագրական-թարգմանական-լեզվական առնչություններ: Ընդ 20 տարվա մեջ Տեր-Պետրոսյանի հրատարակած կիլիկիագիտական ժառանգությունը չի կարող շրջանցել Հայոց պատմության ու մշակույթի այդ փուլը ուսումնասիրող որեւէ մասնագետ: Հատկապես հիշատակության են արժանի «Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին» մատենաշարով լույս տեսած «Անանուն Եղեսացու Ժամանակագրությունը», երկհատոր հիմնարար «Խաչակիրները եւ հայերը», ինչպես նաեւ նույն թեմայով մի շարք արժեքավոր հոդվածներ: Ասորական մշակութային նոր վերածննդի մաս կազմող երեք անգերազանցելի պատմիչներից (Անանուն Եղեսացի, Միքայել Ասորի, Բար Հեբրեոս) մեկի երկի հատվածական թարգմանությունը՝ իր գիտական ապարատով, առատ նյութ է հաղորդում Կիլիկյան Հայաստանի մասին, ընդ որում, երբեմն այդ տեղեկությունները եզակի են ու բացառիկ:

Հայագիտության մեջ նորարարական խոսք ու թարմ շունչ բերեց «Խաչակիրները եւ հայերը» աշխատությունը: Նախ, հայերի եւ խաչակիրների հարաբերությունների մասին ուսումնասիրողներն անդրադարձել էին կամ Կիլիկյան Հայաստանի պատմության ընդհանրական շարադրանքի մեջ, կամ առանձին հոդվածներով: Մինչդեռ Միջերկրականի ափերին ձեւավորված հայկական պետության համար բլուզանդական, լատին, սելջուկյան, արաբական, մոնղոլական ամենատարբեր միավորների խճանկարում արտաքին հարաբերությունները ունեին կենսական նշանակություն: Պատահական չէ, որ մեր միջնադարյան պատմության ողջ ընթացքում դիվանագիտությունը երբեք այդքան մեծ նշանակություն չի ունեցել, որքան կիլիկյան շրջանում: Ուստի, Տեր-Պետրոսյանի ուսումնասիրությունը լրացնում է հայոց թագավորության պատմության մի մեծ բաց, եւ այլ (Կիլիկիա-Բյուզանդիա, Կիլիկիա-արաբական երկրներ, Կիլիկիա-մոնղոլներ եւ այլն) հետազոտությունների հետ միասին ամբողջացնում 300-ամյա պետության բարդ հարաբերությունների ներքին ծալքերը:

Նորույթներից մեկն այն էր, որ առաջին հատորում, բացի խաչակրաց արշավանքների եւ Արեւելքում հիմնված լատին պետությունների մասին քննա-

կան ակնարկից, մեծ տեղ էր հատկացված XX դարի չորս ականավոր բյուզանդագետ-արեւելագետների ուսումնասիրություններին, որոնց մենագրություններից Կիլիկիա-խաչակիրներ հարաբերություններին վերաբերող մասերը բարձրարժեք թարգմանությամբ մատուցված էին հայ ընթերցողին:

Հարկ է նշել, որ մեր ժողովրդի հազարամյա պատմության մեջ կան փուլեր, երբ հայտնվել ենք տվյալ պահին համաշխարհային պատմության կարեւորագույն իրադարձությունների կիզակետում: Ահա այդպիսի մի շրջան է Կիլիկյան Հայաստանի պատմությունը, եւ դրանով է բացատրվում XIX -XX դարերի խոշորագույն պատմաբանների ցուցաբերած առանձնահատուկ հետաքրքրությունն այս նյութի հանդեպ:

Տեր-Պետրոսյանի կատարած բուն հետազոտական աշխատանքն ամփոփված է երկրորդ հատորում, որը նա անվանել է պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն: Հետազոտության առանցքը կամ ելակետը իշխանության օրինակարգության հետ կապված հարցերի ուսումնասիրումն է, ուստի եւ՝ այն վերնագրված է «Գահաժառանգության իրավունքը եւ իշխանության «լեգիտիմությունը» Կիլիկյան Հայաստանում»: Իրադարձությունների ընկալման այս «բանալիով» նորովի է բացվում ու ներկայանում Կիլիկյան հայկական պետության՝ շատ դրվագներով քաղաքական առումով այսօր էլ ուսանելի պատմությունը: Արձանագրվում է երկրի քաղաքական ընտրանու պետական մտածողությունը, իրատես քաղաքական միտքը, երբ իշխանները, թագավորները խուսանավելով, պալքարելով, տարբեր դաշինքների մեջ մտնելով, դիվանագիտական զանազան հնարքներ բանեցնելով, կարողացան բարդ աշխարհաքաղաքական շրջապատում ապահովել Մեծ Հայքից դուրս գոյացած հայկական այս պետության հարատևումը շուրջ 300 տարի: Սա մեր իրականության մեջ պատմության մասն մեթոդով հետազոտման իր տեսակի մեջ առաջին փորձն է՝ ակնկալելի, որ կիրառվի նաեւ Հայոց պատմության այլ դարաշրջանների ու փուլերի նկատմամբ:

Եթե IV-V դարերին վերաբերող գործերում Լեոն Տեր-Պետրոսյանը հմուտ աղբյուրագետ-բանասեր է, ապա XII-XIV դարերին անդրադառնալիս, դրան գումարվում են պետական գործչի իր փորձով ու զգացողությամբ հարստացած՝ պատմական քաղաքագետի ոչ պակաս խոր մասնագիտական որակները:

Մի պահ փորձում ես երեւակայել, թե որքան հարուստ կլինէր այդ ժառանգությունը՝ հատկապես միջնադարագիտական հետազոտություններով ու թարգմանություններով, եթե հոբելյարը երբեւէ «չշեղվեր» իր գիտական ուղուց: Բայց դա կնշանակեր զրկել Հայաստանը վերջին երեսնամյակին իր հավասարը չունեցող խիզախ առաջնորդից, խոհուն պետական այրից, իրապաշտ քաղաքական գործչից: Ավելին, հենց շնորհիվ Լեոն Տեր-Պետրոսյանի քաղաքական գործունեության, այսօր հիշյալ մատենագիտության մեջ հայագիտական-

ասորագիտական բանասիրական բնույթի հետազոտությունների, աղբյուրագիտական ու բնագրագիտական արժեքավոր աշխատությունների, պատմագիտական գործերի ու բարձրարժեք թարգմանությունների կողքին, ունենք նաև հարուստ քաղաքագիտական ժառանգություն՝ ամփոփված գրքերի, ժողովածուների, հարցազրույցների ու էլույթների մեջ: Այս վերջինի նշանակությունը դուրս է գալիս մեկ գործչի քաղաքական տեսակետների շարադրանքի սահմաններից, այն ունի համազգային-պատմական նշանակություն:

Բանն այն է, որ 1980-ականների վերջին, հայ իրականության մեջ, առանձին դրսևորումները չհաշված, կար երկու հիմնական քաղաքական ուղղություն՝ կոմունիստականը եւ «ազգային-ավանդականը»: Այս երկուսն արդեն այնքան երկար էին իշխում Հայաստանում եւ սփյուռքում, որ կարծես բացառում էին մի երրորդ կամ չորրորդ ուղղության ծնունդը: Բնական էր համարվում, որ մեկի թուլանալը հանգեցնելու է մյուսի ուժեղացմանը, մեկի իշխանությունից հեռանալը նշանավորելու է մյուսի անցնելը իշխանության գլուխ: Եվ ահա, 1980-ականների վերջին, երբ կոմունիստական ուղղությունը հիմնավորապես վարկաբեկված ու հեղինակագրկված էր, եւ թվում էր թե միակ ու անմրցակից ուժը «ազգային-ավանդականն» է, անսպասելիորեն ծնվեց մի նոր ուղղություն, նոր մոտեցում, նոր գաղափարախոսություն, որը պայմանականորեն կարող ենք կոչել «ազգային-իրատեսական»: Մի ուղղություն, որ 1988-1990 թվականների ընթացքում ծրագրային փաստաթղթերի, հոդվածների, հարցազրույցների ու էլույթների տեսքով ձեւավորվեց մի շարք գործիչների մասնակցությամբ: Բայց նրանց մեջ գաղափարների թարմությամբ ու հստակությամբ, կուռ շարադրանքով, գեղեցիկ ու հատու լեզվով աչքի էր ընկնում Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը: Եթե սկզբնական շրջանում նա մի խումբ գաղափարախոսներից մեկն էր, ապա հետագայում եւ մինչեւ օրս, նա այդ ուղղության գլխավոր ներկայացուցիչն է, որ միշտ պահել է սկզբունքայնությունը, տուրք չի տվել իրավիճակային թելադրանքներին կամ պատեհապաշտ քամիներին: Ծատերի համար 1980-ականների վերջին այս նոր քաղաքական հոսանքի հաղթարշավը անսպասելի էր, ոմանց համար՝ բացարձակ անընդունելի:

Քաղաքական այս ուղեգիծը շուրջ մեկ տասնամյակ (1988-1998թթ.) տիրապետող էր հայ իրականության մեջ: Այն դրված էր Ղարաբաղյան շարժման, իսկ 1990-1998 թթ. Հայաստանի Հանրապետության գործնական քաղաքականության հիմքում: Դրա շնորհիվ է, որ հնարավոր դարձավ առանց մեծ ցնցումների հաղթահարել անցումային բարդ շրջանը, Ղարաբաղյան պատերազմում արձանագրել ուսումնական հաղթանակներ, դիվանագիտական հաջողություններ, կառուցել հայկական պետականությունը: Ըիշտ է՝ 1998-ից որպես գործնական քաղաքականության հիմք՝ «ազգային-իրատեսականը» տեղի տվեց «ազգային-ավանդականին», բայց դրանից նրա պատմական նշանակությունը

չնվազեց: Նախ, ի տարբերություն մյուս երկուսի, «ազգային-իրատեսական»ը Արեւմտյան Եվրոպայից կամ Ռուսաստանից չէր ներմուծված, այն զուտ տեղական, հայաստանյան ծնունդ էր եւ, որ ամենակարեւորն էր, ժամանակը՝ ամենաարդար դատավորը, անցած 30 տարվա ընթացքում տարբեր առիթներով ապացուցել է քաղաքական սկզբունքների այդ համակարգի արդյունավետությունը եւ գոյության իրավունքը: Բավական է հիշատակել Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի կանխատեսումները Հայաստանի արտաքին հարաբերությունների ոլորտում՝ հայ-թուրքական եւ հատկապես Արցախյան հարցի վերաբերյալ, որոնք, ցավոք, հաշվի չառնվեցին հետագա իշխող ուժերի կողմից:

Առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե մեթոդների կամ սկզբունքների որեւէ ընդհանրություն չի կարող լինել վաղ միջնադարի պատմամշակութային իրողությունները հետազոտող, մեզանից մեկուկես հազարամյակով հեռու երեւոյթների խորքերն ուսումնասիրող գիտնականի եւ այսօրվա քաղաքական գործչի, ժամանակակից Հայաստանի Հանրապետության նախագահի միջեւ: Իրականում այդ ընդհանրությունները ոչ միայն կան, այլեւ բախտորոշ նշանակություն ունեն:

Գաղտնիք չէ, որ փոքրաթիվ ու հին ժողովուրդներն ունեն իրենց բարդույթները, որոնց մեջ ամենատարածվածը բացառիկության ձգտումն է, որը կարծես ինքնահաստատման մի ձեւ է: Այն, ի վերջո հանգեցնում է ազգային սնապարծության՝ դուրս մղելով ճշմարիտ հայրենասիրությունը:

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի գործունեությունը թե՛ որպես գիտնական եւ թե՛ որպես քաղաքական-պետական գործիչ, մերժումն ու հերքումն է այդ բարդույթի: Նրա ողջ գիտական ժառանգությունը հիմնված է այն գիտակցության վրա, որ հետազոտողի հայրենասիրությունը գիտական բարեխղճությունն ու մասնագիտական արհեստավարժությունն է՝ ազնվությունն ու շիտակությունը: Հենց այս պատճառով էլ նրա ուսումնասիրությունները շատ բարձր են գնահատված աշխարհի առաջատար գիտնականների կողմից:

Նույն այդ սկզբունքներին Տեր-Պետրոսյանը հավատարիմ մնաց, երբ մտավ քաղաքական ասպարեզ, ամեն ինչից վեր դասեց իրատեսական քաղաքականությունը, երբեք տուրք չտվեց ամբոխահանությանը: Նրա ելույթներում ու քաղաքագիտական գրվածքներում դուք չեք գտնի թեկուզ մեկ նախադասություն, որ գրված լինի ականջահանո լինելու մարմաջով: Եվ այնպես, ինչպես միջազգային խստապահանջ գիտական հանրությունն ընդունեց նրան որպես հետազոտող գիտնական, նույն ձեւով ճանաչվեց եւ հարգվեց որպես քաղաքական գործիչ, հանրապետության ղեկավար ու պետական այր՝ աշխարհի խոշորագույն քաղաքական դեմքերի կողմից:

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը, առաջին հերթին որպես անհատականություն, վաղուց արդեն ընդունված եւ լիարժեք անդամն է մեր դարաշրջանի «մեծերի

ակումբի» եւ առանձնապէս նշանակություն չունի տվյալ պահին նա վարում է Հայաստանի Հանրապետության նախագահի պաշտոնը, թե իր հերթական գիտական հետազոտության վրա է աշխատում:

Մաշտոցյան Մատենադարանի ողջ աշխատակազմի անունից մեկ անգամ եւս շնորհավորում եմ բազմավաստակ գիտնականին ու իմաստուն քաղաքական գործչին՝ մաղթելով Մուսա լեռան նման անասան առողջություն, Այրարատյան աշխարհի արեւշատություն եւ անշուշտ՝ բոլոր գեղեցիկ ծրագրերի իրականացում:

Տոնագրի մեջ ընդգրկված են հայագիտական հոդվածներ տարբեր լեզուներով՝ հայերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն, ռուսերեն, գերմաներեն, հեղինակների նախըտրած հղումների համակարգով (հայերենի դեպքում՝ նաեւ ուղղագրությամբ) և տառադարձումներով: Միաժամանակ, բոլոր հոդվածները, բացի բնագրի լեզվով ներկայացված ամփոփումից, ունեն նաև դրա հայերեն տարբերակը:

Կենսամատենագիտությանը եւ հուշագրական նյութերին հաջորդող հոդվածները ներկայացված են ըստ հեղինակների ազգանունների հայերենի այբբենական հերթականության:

ԼԵՒՈՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ ԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արեւելագետ, բանասեր, պատմաբան, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Հայաստանի Հանրապետության առաջին նախագահ Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը ծնվել է 1945 թ. հունվարի 9-ին Սիրիայի Հալեպ քաղաքում: 1946-ին՝ մանուկ հասակում, ընտանիքի հետ ներգաղթել է Հայաստան՝ հաստատվելով նախ Կիրովական, իսկ 1947-ից՝ Երեւան քաղաքում:

ՆԱԽՆԻՆԵՐԸ – Տեր-Պետրոսյան ընտանիքը սերում է Կիլիկիո կաթողիկոս Հովհաննես Հաճընցու (1705–1721 թթ.) կոնդակով 1720 թվականին Սսից Մուսա լեռ ուղարկված Պետրոս քահանայից: Վերջինիս հետնորդները, ժամանակի ընթացքում բազմանալով, ճյուղավորվել են Մուսա լեռում հայտնի երեք մեծ գերդաստանի՝ բուն Տեր-Պետրոսյաններ, Աբաջյաններ եւ Բոյաջյաններ: Հորից որդի փոխանցվող քահանաների շարքը Տեր-Պետրոսյան գերդաստանում ընդհատվել է 1850-ական թվականներին: Նրանցից մեկը Կիլիկիո տարածաշրջանում հոչակվել է Անթաքալը (Անտիոքացի) Տեր-Պետրոս մականվամբ:

Հորական պապը՝ Պետրոս Տեր-Պետրոսյանը (1870–1937), որին հաղթանդամ կազմվածքի պատճառով «Բարաքաթ (օրհնյալ)» էին անվանում, 1895 թվականին, հայտնի հեղափոխական Աղասի Թուրսարգիսյանի ազդեցությամբ, անդամագրվել է Հնչակյան կուսակցությանը, մասնակցել Զեյթունի 1896 թ. ապստամբության շրջանում Կիլիկիայի տարբեր վայրերում (Հաճըն, Մարաշ, Մուսա լեռ եւ այլն) ծագած ազատագրական շարժումներին, ինչից հետո վեց ամիս պահվել է թուրքական բանտերում: 1915 թվականին մասնակցել է Մուսա լեռան հերոսամարտին:

Մորական պապը՝ Պետրոս Ղարիբյան (մահ. 1951 թ. Իջեւանի շրջանի Խաշթառակ գյուղում), Դաշնակցական կուսակցության համակիր, Առաջին համաշխարհային պատերազմի նախօրյակին, վերադառնալով Արգենտինայից, նույնպես մասնակցել է այդ հերոսամարտին:

Հորեղբայրը՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, ուսուցիչ, 1912 թվականին սպանվել է օսմանյան բանակում:

ԸՆՏԱՆԻՔԸ – Հայրը՝ Հակոբ Տեր-Պետրոսյան (1908–1994), Մուսա լեռան հերոսամարտի ժամանակ, 7-ամյա հասակում, 11-ամյա եղբոր՝ Կարապետի հետ, ուտելիք եւ ջուր է կրել դիրքեր: Պատանեկության տարիներին եղել է Հնչակյան կուսակցության անդամ, իսկ հետագայում դարձել Սիրիա-լիբանանյան կոմունիստական կուսակցության հիմնադիրներից եւ քաղբյուրոյի մշտական անդամներից մեկը: Ծառայած լինելով ֆրանսիական բանակի՝ Սիրիայում տեղակայված ստորաբաժանումներում՝ կուսակցական շրջանակներում հայտ-

նի է եղել Սուրբա (ֆրանսերեն՝ զինվոր) մականվամբ: Բազմիցս դատվել, բանտարկվել է և քստրվել է ֆրանսիական գաղութային իշխանությունների կողմից: 1936 թվականին կամավորագրվել է Իսպանիայում մարտնչող ինտերնացիոնալ բանակին, բայց Բելջիումում ձերբակալվել է ֆրանսիական ժանդարների կողմից և քստրվել իր ծննդավայր՝ Իսկենդերունի սանջակ: Նույն թվականին, իր կուսակցական ընկերոջ՝ Ջորջ Կարապետյանի հետ, Իսկենդերունի բանտից փախցրել է Պաղեստին է անցկացրել Մերձավոր Արևելքում Կոմինտերնի հայտնի ներկայացուցիչ Նախման Լիտվինսկուն է և նրա կնոջը: 1939-ին գլխավորել է Ալեքսանդրեթի գավառը Թուրքիային հանձնելու ծրագրի դեմ ուղղված հայկական շարժումը: 1940–1941 թթ., Սիրիա-լիբանանում հաստատված Վիշիտական ռեժիմի օրոք, ղեկավարել է Հալեպ քաղաքի ընդհատակյա դիմադրական շարժումը: Հայաստան փոխադրվելուց հետո երկար տարիներ աշխատել է Երեւանի Մյասնիկյանի անվան կահույքի գործարանում՝ սկզբում որպես վարպետ-կահույքագործ, այնուհետեւ՝ Արհկոմի նախագահ և Կուսկոմիտեի քարտուղար: 1965 թվականից անցել է հանգստյան՝ ստանալով հանրապետական կարգի անհատական թոշակ:

Մայրը՝ Ազատուհի Տեր-Պետրոսյան, օրիորդական ազգանունը՝ Ղարիբյան (1915–2003), տնային տնտեսուհի, ծնվել է Մուսա լեռան հերոսամարտի օրերին, թուրքական բանակի գնդակոծությունների տակ, լեռան քարանձավներից մեկում:

Եղբայրները՝ Թելման Տեր-Պետրոսյան (1937–1997), Անդրկովկասի ամենամեծ արդյունաբերական ձեռնարկություններից մեկի՝ «Հրազդանմեքենա» արտադրական միավորման գլխավոր տնօրեն (1985–1997 թթ.), ՀՀ Ազգային ժողովի պատգամավոր (1995–1997 թթ.):

Պետրոս Տեր-Պետրոսյան (1941–2014), տեխնիկական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, Երեւանի ճարտարապետաշինարարական համալսարանի ամբիոնի վարիչ:

Կամո Տեր-Պետրոսյան (ծնվ. 1946 թ.), բժիշկ, սրտաբան, «Կարագյուզյան բարեգործական հիմնադրամի» ծրագրով Հայաստանում և Լեռնային Ղարաբաղում ստեղծված մանկական առողջապահական ցանցի կազմակերպիչ:

Քույրը՝ Իսկուհի Տեր-Պետրոսյան–Սեմիրջյան (1950–2015), թուրքագետ, մանկավարժ, տարրական դասարանների երկարամյա ուսուցիչ:

Կինը՝ Լյուդմիլա Տեր-Պետրոսյան, օրիորդական ազգանունը՝ Պլեսկովսկայա (ծնվ. 1947 թ.), գերմանագետ, հեռուստալրագրող, Լեւոնգրադի Գերցենի անվան մանկավարժական ինստիտուտի շրջանավարտ: Կնոջ հայրը՝ Ֆրանս Աբրամովիչ Պլեսկովսկի (1913–1978), Սովետական բանակի կադրային սպա, Ֆիննական և Հայրենական մեծ պատերազմների մասնակից: Կնոջ մայրը՝

Բրախա Լեյբովնա Կուրտաչ (1912–1994), բժիշկ, վերապրել է Լենինգրադի բլոկադան: Կոնչ եղբայրը՝ Ալեքսանդրը (ծնվ. 1941 թ.), մահացել է բլոկադայի ժամանակ:

Որդին՝ Դավիթ Տեր-Պետրոսյան (ծնվ. 1975 թ.), տնտեսագետ, գործարար: **Նրա կինը՝ Աննա Ավանեսյան** (ծնվ. 1984 թ.):

Թոռները՝ Լեոն (ծնվ. 1997 թ.), Հակոբ (ծնվ. 2003 թ.), Լուսիա (ծնվ. 2004 թ.), Արեգ (ծնվ. 2018 թ.) Տեր-Պետրոսյաններ:

ԿԻԹՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՇՐՋԱՆ – 1953–1960 թթ. սովորել է Երեւանի № 43 յոթնամյա դպրոցում:

1960–1963 թթ.՝ Երեւանի № 17 միջնակարգ դպրոցում:

1963–1968 թթ.՝ Երեւանի պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետի արեւելագիտության բաժնի ուսանող:

1969–1972 թթ.՝ ԽՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի Արեւելագիտության ինստիտուտի Լենինգրադի բաժնամունքի ասպիրանտ՝ աշխարհագրական արեւելագետ-պատմաբաններ Ն. Վ. Պիգուլենկայայի եւ Ա. Գ. Լունդինի ղեկավարությամբ: Ասպիրանտական շրջանում նրա դասընկերներն են եղել Ի. Մ. Ստեբլին-Կամենսկին (1995–2005 թթ.՝ Սանկտ-Պետերբուրգի համալսարանի Արեւելագիտության ֆակուլտետի դեկան, հետագայում՝ Ռուսաստանի Գիտությունների ակադեմիայի ակադեմիկոս), Մ. Բ. Պիտորովսկին (ներկայումս՝ Սանկտ-Պետերբուրգի «Էրմիտաժի» տնօրեն, Ռուսաստանի Գիտությունների ակադեմիայի թղթակից-անդամ) եւ Ե. Ն. Մեշչերսկայան (ներկայումս՝ Սանկտ-Պետերբուրգի համալսարանի պրոֆեսոր, պատմական գիտությունների դոկտոր):

1972 թ. Լենինգրադի համալսարանում պաշտպանել է «Մարութա Նփրկերտցու ժողովածուն որպես պատմա-մատենագրական հուշարձան» թեկնածուական թեզը. Գիտխորհրդի նախագահ՝ լեզվաբան-իրանագետ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, համալսարանի Արեւելագիտության ֆակուլտետի դեկան, ԽՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի թղթակից-անդամ (հետագայում ակադեմիկոս) Մ. Ն. Բոգոլյուբով. ընդդիմախոսներ՝ աստրագետ-հայագետ, պատմական գիտությունների դոկտոր, հետագայում Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիայի ակադեմիկոս Գ. Խ. Սարգսյան եւ երբայագետ-արամեագետ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու Գ. Մ. Գլուսկինա:

1972–1978 թթ. աշխատել է Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիայի Մանուկ Աբեղյանի անվան Գրականության ինստիտուտում՝ որպես կրտսեր գիտաշխատող:

1978–1985 թթ. վարել է Մաշտոցի անվան մատենադարանի գիտնական-քարտուղարի պաշտոնը, միաժամանակ լինելով «Բանբեր Մատենադարանի»

հանդեսի խմբագրական մարմնի անդամ եւ պատասխանատու քարտուղար: 1985-ից՝ նույն հաստատության ավագ գիտաշխատող (2001-ից՝ հասարակական կարգով):

1982–1988 թթ. համատեղության կարգով «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկան է դասավանդել Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հոգեւոր ճեմարանում: Նրա աշակերտների թվում են Հայոց եկեղեցու բազմաթիվ բարձրատիճան հոգեւորականներ՝ Պարգեւ, Եզրաս, Միքայել, Աբրահամ, Նաթան, Վազգեն, Սեպուհ, Ասողիկ, Նավասարդ սրբազանները եւ այլք:

1987 թ. Լեւոնգրադի համալսարանում պաշտպանել է «Հայ-ասորական գրական կապերը IV–V դարերում» դոկտորական թեզը. Գիտխորհրդի նախագահ՝ ԽՍՀՄ Գիտությունների ակադեմիայի թղթակից-անդամ (հետագայում ակադեմիկոս) Մ. Ն. Բոգոլյուբով. ընդդիմախոսներ՝ իրանագետ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Ա. Ն. Բուդիրեւ, եբրայագետ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր Կ. Բ. Ստարկովա, բյուզանդագետ-հայագետ, պատմական գիտությունների դոկտոր Կ. Ն. Յուզբաշյան:

Լ. Տեր-Պետրոսյանը անդամ է ԽՍՀՄ Արեւելագետների ընկերակցության (1985 թ.), Հայաստանի գրողների միության (1988 թ.), ֆրանսիական Ասիական ընկերության (1989 թ.), Վենետիկի Մխիթարյան ակադեմիայի (1991 թ.), պատվավոր դոկտոր (doctor honoris causa) Լա Վեռնի (1990 թ.), Ստրասբուրգի (1992 թ.), Սոֆիայի (1994 թ.) եւ Սորբոնի (1996 թ.) համալսարանների:

Տիրապետում է հայերենին եւ ռուսերենին, ինչպէս նաեւ գիտահետազոտական աշխատանքի համար միանգամայն բավարար մակարդակով օգտվում է ֆրանսերեն, անգլերեն, գերմաներեն, արաբերեն, ասորերեն, արամեերեն, հին հունարեն, լատիներեն եւ հին եբրայերեն լեզուներից:

Հեղինակ է 30-ից ավելի գրքերի, շուրջ 80 գիտական հոդվածների եւ բազմալեզու մամուլում սփռված քաղաքական բնույթի հազարավոր հրապարակումների (ճառեր, էլույթներ, հոդվածներ, հարցազրույցներ, մամլո ասուլիսներ եւ այլն):

Գիտության բնագավառում իր ուսուցիչներն է համարում Ն. Վ. Պիգուլեւկայային, Ի. Մ. Դյակոնովին, Ա. Գ. Լունդինին, Ա. Վ. Պալկովային, Լեոն Խաչիկյանին, Գագիկ Սարգսյանին, Էդվարդ Աթայանին, Հակոբ Անայանին, Ռաֆայել Իշխանյանին, Կարեն Յուզբաշյանին եւ Պողոս Խաչատրյանին:

ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՆԻԹՅՈՒՆԸ – Քաղաքական ակտիվությունն սկսել է 1960-ական թվականներին ծագած ուսանողական խմորումների ժամանակ:

1965–1968 թթ. յուրաքանչյուր ապրիլի 24-ի նախորդ գիշեր, համակուրսեցիներ Երջանիկ Աբգարյանի, Անդրանիկ Ալաջաշյանի եւ Գեղամ Քյուրումյանի հետ, հայդաստական բնույթի թողուցիկներ է փակցրել Երեւանի կենտրոնի

շենքերի պատերին: Նույն տարիներին Տեր-Պետրոսյանն իր դպրոցական դասընկերոջ՝ Վրեժ Համբարձումյանի (1945-1975) միջոցով, կապեր է հաստատել Մոսկվայի հայ ուսանողների հայրենասիրական մի խմբակի հետ: Համբարձումյանն, իր այլախոհական գործունեության պատճառով, մեկ-երկու տարի անց հեռացվել է նախ Մոսկվայի, ապա՝ Երեւանի պետական համալսարանից: Հետագայում, ի հիշատակ Վրեժ Համբարձումյանի, Երեւանի No. 17 դպրոցը կոչվել է նրա անվամբ:

1966 թ. ապրիլի 24-ին Կոմիտասի պանթեոնում կայացած ցույցին մասնակցության համար, իր ընկերներ Լեւոն Անանիկյանի, Ռուբեն Սաքապետոյանի, Տիգրան Գամաղելյանի, Գեղամ Քյուրումյանի, Էդվարդ Բաղդասարյանի, Սամվել Մուրադյանի, Մարգարիտ Թախթաջյանի եւ Արմինե Փափազյանի հետ, ձերբակալվել եւ դատապարտվել է 10-օրյա կալանքի, 6 օր անցկացնելով Երեւանի բանտում, որտեղ 30-ից ավելի նրա խցակիցների թվում են եղել հետագայում հայտնի այլախոհներ դարձած Հակվազ Խաչատրյանը, Ծահեն Հարությունյանը եւ Ստեփան Զատիկյանը:

1967 թ. ապրիլի 24-ին, Երեւանի պետական համալսարանի «Հայ մշակույթի ակումբի» անդամների կազմում, առաջին չարտոնված պսակն է դրել Եղեռնի հուշարձանին:

1978–1987 թթ. անդամակցել է ազգային խնդիրներով մտահոգված մտավորականների մի ոչ ֆորմալ ընկերական ակումբի, որի մյուս անդամներն էին՝ ֆիզիկոսներ Արա Կոզմանյանը, Հայկ Մինասյանը, Արա Կեչյանցը, Սիմոն Ծահագիզյանը, Կենսաբան Կարեն Ծահինյանը, բանաստեղծ-արվեստաբան Ռուբեն Անդալադյանը, արտելագետներ Նիկոլայ Գետրոզյանը, Երջանիկ Արզարյանը եւ Ժոզեֆ Ավետիսյանը: Ակումբի քննարկումների առարկան են եղել հայոց լեզվի պահպանման, դպրոցական կրթության, Ցեղասպանության միջազգային ճանաչման, Լեռնային Ղարաբաղի ճակատագրի եւ Հայաստանի ապագայի խնդիրները: Հատկանշական է, որ այդ ժամանակ Հայաստանում, իրարից անկախ, գործում էին համախոհ մտավորականների տասնյակ այդպիսի ոչ ֆորմալ ակումբներ:

1987 թ. աշնանը կազմակերպել է Հայաստանի եւ Ղարաբաղի վերամիավորման հարցով ԽՍՀՄ կենտրոնական իշխանություններին հասցեագրված պահանջագրի ստորագրահավաքը Մատենադարանի աշխատակիցների շրջանում:

1988 թ. փետրվարի 22-ին, Ազատության հրապարակի հարթակից ընթերցել է Ղարաբաղի հարցի արդարացի լուծման վերաբերյալ Մատենադարանի՝ ԽՍՀՄ կենտրոնական իշխանություններին ուղղված պահանջագիր-ճամակը:

1988 թ. փետրվարի վերջին ընտրվել է Մատենադարանի «Ղարաբաղ» կոմիտեի նախագահ եւ այդ հանգամանքով մասնակցել հանրապետական «Ղարաբաղ» կոմիտեի՝ մարտի 5-ին՝ Գորողների միության դահլիճում, եւ մարտի 19-ին՝ Կինոյի տանը կայացած համագումարներին:

1988 թ. մարտին, մի խումբ ընկերներով, ստորագրահավաք է կազմակերպել ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի պատգամավորների շրջանում՝ արտահերթ ճիստ գումարելու եւ Լեւոնային Ղարաբաղի մարզխորհրդի փետրվարի 20-ի որոշմանը դրական պատասխան տալու պահանջով: Ստորագրահավաքին, որի արդյունքում հավաքվեց 110 պատգամավորի ստորագրություն, ակտիվորեն մասնակցել են՝ Սիմոն Ծահաղիզյանը, Էդվարդ Բաղդասարյանը, Հրաչ Թամրազյանը, Գալուստ Գամազյանը, Գրիգոր Պողպատյանը, Արա Կոզմանյանը, Կարեն Ծահինյանը, Մանուշակ Պետրոսյանը, Երջանիկ Աբգարյանը, Ռուբեն Անդալադյանը, Ժոզեֆ Ավետիսյանը, Աշոտ Սարգսյանը, Նիկոլայ Գետրոզյանը, Արշակ Բանուչյանը, Արշակ Ղազարյանը, Խաչիկ Ստամբուլցյանը, Սելյան Մաթեոսյանը, Արտաշես Առաքելյանը, Ադասար Հովհաննիսյանը, Սամվել Լաճիկյանը, Արտուշ Պապոյանը, Աշոտ Ղարիբյանը, Հայկ Մինասյանը, Ալեքսանդր Թամանյանը եւ այլք:

1988 թ. մարտ–մայիս ամիսներին սերտորեն համագործակցել է Հայաստանի մտավորականության ավագանու՝ Վիկտոր Համբարձումյանի, Սիլվա Կապուտիկյանի, Սոս Սարգսյանի, Սարգիս Մուրադյանի, Զորի Բալայանի, Սերո Խանգադյանի, Հրաչիկ Սիմոնյանի, Մարո Մարգարյանի, Սեդա Վերմիշեւայի հետ՝ նրանց օգնելով Ղարաբաղյան խնդրին եւ սոււմգայիթյան ջարդերին վերաբերող փաստաթղթերի պատրաստման եւ տարածման գործում:

1988 թ. մայիսին ընդգրկվել է Ղարաբաղյան շարժման Հայաստանի կոմիտեի կազմում, որի մյուս անդամներն էին՝ Վազգեն Մանուկյանը, Բաբկեն Արարքցյանը, Ռաֆայել Ղազարյանը, Վանո Սիրադեղյանը, Աշոտ Մանուչարյանը, Համբարձում Գալստյանը, Ալեքսան Հակոբյանը, Դավիթ Վարդանյանը, Սամվել Գետրոզյանը եւ Սամսոն Ղազարյանը: Ելույթներով եւ ծրագրային քաղաքական վերլուծություններով հանդես է եկել տարվա ընթացքում կոմիտեի կազմակերպած բոլոր զանգվածային հանրահավաքներում, հեղինակն է կոմիտեի եւ Հայոց համագոյային շարժման անունով տարածված 100-ից ավելի թոռուցիկների, պատգամավորական պատվիրանների եւ հասարակական պահանջագրերի:

1988 թ. սեպտեմբերին «Ղարաբաղ կոմիտեն», նկատի ունենալով ձերբակալվելու հավանականությունը, պայքարն ընդհատակում շարունակելու համար, ստեղծեց մի զուգահեռ գաղտնի կոմիտե հետեւյալ կազմով՝ Երջանիկ Աբ-

գարյան, Դավիթ Ծահնագարյան, Ավետիք Իշխանյան, Արշակ Սադոյան, Ալբերտ Բաղդասարյան, որոնց հաջորդ տարվա մարտին միացան նաև Վիտյա Ալվազյանը, Սմբատ Հակոբյանը եւ Ստեփան Ղարազեբակյանը (Մարգարյան):

1988 թ. դեկտեմբերի 10-ին, չորս ընկերների՝ Վազգեն Մանուկյանի, Բաբկեն Արարքցյանի, Սասնվել Գետրոզյանի եւ Ալեքսան Հակոբյանի հետ ձերբակալվել է տխրահռչակ գեներալ Մակաշովի կողմից, Հայաստանում գտնվող Միխայիլ Գորբաչովի հրամանով: Դրան նախորդել էր Ղարաբաղի «Կոունկ» կազմակերպության անդամ Արկադի Մանուչարովի ձերբակալությունը: 1988 թ. դեկտեմբերի 10-ից մինչև 1989-ի հունվարի 9-ը ընկած ժամանակամիջոցում ձերբակալվել են Ղարաբաղ կոմիտեի մյուս անդամներ Վանո Սիրադեղյանը, Սամսոն Ղազարյանը, Ռաֆայել Ղազարյանը, Աշոտ Մանուչարյանը, Համբարձում Գալստյանը, Դավիթ Վարդանյանը, ինչպես նաև Ղարաբաղյան շարժման հիմնադիր Իգոր Մուրադյանը եւ «Գթություն» բարեգործական հիմնադրամի նախագահ Խաչիկ Ստամբուլցյանը: 1989 թ. հունվարի 9-10-ին բոլոր ձերբակալվածները տեղափոխվել են Մոսկվա եւ նախնական կալանքի տակ պահվել «Մատրոսակայա տիշինա» եւ «Բուտիրյան» բանտերում: Երեսնամյա հայտարարված Արտակարգ դրության ընթացքում պարետային ժամի խախտման մեղադրանքով մեկամսյա կալանքի են ենթարկվել նաև Ղարաբաղյան շարժման շուրջ 600 ակտիվիստներ, այդ թվում հայտնի դեմքերից՝ Երջանիկ Աբգարյանը, Վազգեն Սարգսյանը, Դավիթ Ծահնագարյանը, Արշակ Սադոյանը, Ալբերտ Բաղդասարյանը, Ծահեն Պետրոսյանը, Ավետիք Իշխանյանը, Վիտյա Ալվազյանը եւ Սմբատ Հակոբյանը:

1989 թ. մայիսի 30-ին, վեցամսյա բանտարկությունից հետո, միջազգային հանրության, ԽՍՀՄ ժողովրդավարական ուժերի եւ Հայաստանի բնակչության բողոքի հզոր ալիքի ճնշման տակ, բոլոր քաղբանտարկյալներն ազատ են արձակվել:

1989 թ. հուլիսին Լ. Տեր-Պետրոսյանը, ֆրանսիական կառավարության օժանդակությամբ, լուրջ վիրահատության է ենթարկվել եւ չորս ամիս ապաքինվել Փարիզում:

1989 թ. օգոստոսին, իր բացակայությամբ, ընտրվել է ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի պատգամավոր:

1989 թ. դեկտեմբերին, հաջորդելով Վազգեն Մանուկյանին, ընտրվել է Հայոց համազգային շարժման նախագահ՝ այդ պաշտոնը վարելով մինչև 1990 թ. օգոստոսի կեսը:

1990 թ. հունվարին դարձել է ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի նախագահության անդամ:

1990 թ. մայիսին կրկին ընտրվել է Գերագույն խորհրդի պատգամավոր:

1990 թ. օգոստոսի 4-ին ընտրվել է Գերագույն խորհրդի նախագահ՝

քվեարկությունների չորս փուլից հետո, քվեների 140–76 հարաբերակցությամբ հաղթելով կոմկուսի թեկնածու Վլադիմիր Մովսիսյանին:

1991 թ. հոկտեմբերի 16-ին ձայների գերակշիռ մեծամասնությամբ (83,4%) ընտրվել է Հայաստանի Հանրապետության նախագահ:

1991–1995 թթ., Բաբկեն Արարքցյանի հետ, գլխավորել է Գերագույն խորհրդի Սահմանադրական հանձնաժողովը, որի մշակած Սահմանադրության նախագիծը, Գերագույն խորհրդի հավանությանն արժանանալուց հետո, 1995 թ. հուլիսի 5-ին ընդունվել է համաժողովրդական հանրաքվեի միջոցով:

1996 թ. սեպտեմբերի 22-ի նախագահական վիճահարույց, բայց միջազգային դիտորդական առաքելությունների կողմից օրինական ճանաչված ընտրությունների արդյունքում, քվեների 51. 75%-ով վերընտրվել է Հայաստանի Հանրապետության նախագահի պաշտոնում:

1996 թ. դեկտեմբերի 3-ին, Լիսաբոնում գումարված ԵԱՀԿ գազաթնաժողովի ընթացքում, վետո է դրել Լեոնային Ղարաբաղի կարգավիճակը կանխորոշող բանաձեռի վրա:

1998 թ. փետրվարի 3-ին, ՀՀ վարչապետ Ռոբերտ Քոչարյանի, Պաշտպանության նախարար Վազգեն Սարգսյանի եւ Անվտանգության ու ներքին գործերի նախարար Սերժ Սարգսյանի հետ ունեցած սկզբունքային տարաձայնությունների պատճառով եւ երկիրը ներքաղաքական ցնցումներից զերծ պահելու նկատառումով, հրաժարվել է ՀՀ նախագահի պաշտոնից: Նրա հետ մեկտեղ, նույն պատճառներով, իրենց պաշտոններից կամավոր կերպով հրաժարվեցին նաեւ հանրապետության բազմաթիվ այլ ղեկավարներ եւ պատասխանատու աշխատողներ. Ազգային ժողովի նախագահ Բաբկեն Արարքցյանը, փոխնախագահներ Արա Սահակյանը եւ Կարապետ Ռուբինյանը, խորհրդարանական մշտական հանձնաժողովների նախագահներ Սամվել Գետրոջյանը, Վիգեն Խաչատրյանը եւ Տեր-Հուսիկ Լազարյանը, Արտաքին գործերի նախարար Ալեքսանդր Արզումանյանը, Տարածքային կառավարման նախարար Գալուստ Գամազյանը, Երեւանի քաղաքապետ Վանո Սիրադեղյանը, Կենտրոնական բանկի նախագահ Բագրատ Ասատրյանը, Արմավիրի մարզպետ Սեդրակ Հովհաննիսյանը, «Հայաստան» հիմնադրամի տնօրեն Մանուշակ Պետրոսյանը, Ֆրանսիայում Հայաստանի Հանրապետության դեսպան Վահան Փափազյանը, Հանրապետության նախագահի խորհրդականներ Վահագն Խաչատրյանը, Նիկոլ Ծաֆալդյանը, Կարեն Ծաֆինյանը, Նախագահի աշխատակազմի ղեկավար Ավետիս Ավագյանը, մամլո քարտուղար Լեւոն Զուրաբյանը, կադրերի բաժնի վարիչ Ժողեֆ Ավետիսյանը, Ազգային ժողովի աշխատակազմի ղեկավար Աշոտ Անտինյանը, «Ռեսպուբլիկա Արմենիա» պաշտոնաթերթի խմբագիր Արմեն Խանբաբյանը, Երեւանի քաղաքապետարանի բարձրաստիճան աշխատակիցներ Սամսոն Ղազարյանը եւ Վարդան Հարությունյանը:

1998–2007 թվականներին զբաղվել է գիտական աշխատանքով եւ հրատարակել մի քանի ծավալուն գրքեր, այդ թվում՝ «Խաչակիրները եւ հայերը» երկհատորյակը:

2007 թ. աշնանը մի շարք քաղաքական ուժերի եւ հասարակական կազմակերպությունների կողմից առաջադրվել է ՀՀ նախագահի թեկնածու:

2008 թ. փետրվարի 19-ին կայացած ընտրություններում պաշտոնական տվյալներով ստացել է 21. 51%, իսկ նրա հիմնական մրցակից Սերժ Սարգսյանը՝ 52. 82% ձայն: Հայաստանում ԱՄՆ դեսպանատան տվյալներով, սակայն, Տեր-Պետրոսյանն իրականում ստացել է 30–35% ձայն, ինչը նշանակում է, որ պետք է նշանակվեր ընտրությունների երկրորդ փուլ, որում, նույն աղբյուրի համաձայն, Տեր-Պետրոսյանը հաստատաբար հաղթանակ կտաներ (Wikileaks 08YEREVAN204. 10. 03. 2008):

2008 թ. մարտի 1-ի լուսաբացին, համաժողովրդական բողոքի տասնօրյա խաղաղ, շարունակական հանրահավաքներն ու նստացույցը իշխանությունների կողմից բռնի ուժով ցրելուց հետո, Տեր-Պետրոսյանը ապօրինի կերպով ենթարկվել է մոտ մեկամյա փաստացի տնային կալանքի, ինչն արձանագրված է միջազգային կազմակերպությունների ընդունած բանաձեւերում:

2008 թ. մարտի 1-ի երեկոյան ոստիկանությունը, վերին իշխանությունների հրահանգով, հրազեն է կիրառել Սյանգիկյանի հրապարակի հարակից տարածքում առաջացած տարերային ցույցի մասնակիցների դեմ, ինչի հետեւանքով զոհվել է տասը եւ վիրավորվել մի քանի տասնյակ մարդ: Դրանից հետո, Ռոբերտ Քոչարյանի հրամանագրով, ապօրինաբար, Արտակարգ դրություն է հայտարարվել Երեւան քաղաքում, կալանավորվել են Տեր-Պետրոսյանի հարյուրավոր աջակիցներ, որոնցից 90-ը դատապարտվել են տարբեր ժամկետների բանտարկության:

2008 թ. մայիս–հունիսին, հակառակ այդ սանձարձակ քաղաքական հաշվեհարդարին, նրա գլխավորած շարժումը, նախկին շարքերի եւ ասպարեզ իջած նոր ուժերի շնորհիվ, լիովին վերականգնվել է եւ աստիճանաբար լայն թափ հավաքել:

2008 թ. օգոստոսի 1-ին նրա նախաձեռնությամբ հիմնադրվել է 18 քաղաքական կուսակցություններ եւ հասարակական կազմակերպություններ ընդգրկող «Հայ Ազգային Կոնգրես» դաշինքը, որի հռչակագիրը հրապարակավ ստորագրվել է նույն օրը, Մատենադարանի հրապարակում կայացած բազմամարդ հանրահավաքում:

2008–2011 թթ. «Հայ Ազգային Կոնգրես» դաշինքի կազմակերպած բողոքի զանգվածային ցույցերի, պիկետների, հանրահավաքների, ինչպես նաեւ միջազգային կազմակերպությունների ճնշման արդյունքում, բոլոր քաղաքական բանտարկյալներն ազատ են արձակվել:

2012 թ. մայիսի 6-ի Ազգային ժողովի ընտրություններում, գլխավորելով «Հայ Ազգային Կոնգրես» դաշինքի ցուցակը, Տեր-Պետրոսյանն ընտրվել է պատգամավոր, բայց հրաժարվել է իր մանդատից:

2013 թ. ապրիլի 13-ին ընտրվել է «Հայոց համազգային շարժման» իրավահաջորդը հանդիսացող «Հայ Ազգային Կոնգրես» կուսակցության նախագահ:

ԶԻՆՎՈՐԱԿԱՆ ՊԱՏՐԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆԸ – Բանակում չի ծառայել: Ավարտելով Երեւանի պետական համալսարանի ռազմագիտության ամբիոնի քառամյա դասընթացները՝ ստացել է ռազմական թարգմանչի մասնագիտացում: Հետագայում՝ Լեւոնյանը, Երեւանում, Կիրովականում եւ Կրասնոդարում մասնակցելով պահեստազորի չորս հավաքների, արժանացել է դեսանտային զորքերի ավագ-լեյտենանտի կոչման:

ԱՅԼ ԶԲԱՂՄՈՒՆՔՆԵՐ – Պատանեկության տարիներին խաղացել է Հայաստանի ժողովրդական դերասաններ Պերմ Գետրոգյանի, Արշավիր Ղազարյանի եւ վաստակավոր դերասան Պարզանուշ Պարոնյանի ղեկավարած սիրողական թատրոններում: Ուսանողական շրջանում զբաղվել է սուսերամարտով (մարզիչ՝ Լեւոն Ստեփանյան) եւ շախմատով: Երկու սպորտաձեռից էլ լրացրել է առաջին կարգային նորման: Ընդգրկվել է Երեւանի պետական համալսարանի սուսերամարտի հավաքականի կազմում: Վերջին 15 տարիներին նրա սիրելի զբաղմունքն այգեգործությունն է:

ՊԵՏԱԿԱՆ ՊԱՐԳԵԻՆԵՐ – Ոչ մի պետական պարգևի չի արժանացել, որեւէ շքանշան կամ մեդալ չի ստացել:

ԻՐ ՄՍՍԻՆ. - Jean Gueyras, «Le Monde», 22. 10. 1988. — Սարգսյան Աշոտ, «Երեկոյան Երեւան» օրաթերթ, 24. 08. 1989 թ.: — Sophie Shihab, «Le Monde», 05. 08. 1990. — Bernard Cohen, «Le Monde», 06. 08. 1990. — Валерий Айдинян, Виген Саркисян, еженедельник «Союз», Москва, № 37, сентябрь 1990. — Ulrich Schulze, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 14. 09. 1990. — Гевоорк Мартиросян, «Огонек», № 49, декабрь 1990. — Francis X. Clines, «The New York Times», 13. 01. 1991. — Francis X. Clines, «The New York Times», 15. 04. 1991. — Meg Bortin, «International Herald Tribune», 25–26. 05. 1991. — Rouben Shugarian, «Armenian International Magazine», Aug. /Sept., 1991. — John Thor-Dahlburg, «Los Angeles Times», 03. 09. 1991. — Гагик Карапетян, «Столица», № 21(27), Москва, 1991. — Виген Саркисян, еженедельник «Союз», Москва, № 44, октябрь 1991. — Daniel Sneider, «The Christian Science Monitor», 24. 10. 1991. — Лиана Минасян, «Собрание Независимой газеты», № 1 (13), 1992. — Кто есть кто в России и в Ближнем Зарубежье: Справочник, Москва, 1993, с. 639–640. — Виталий Портников, «Независимая газета», 28. 01. 1994. — Annika Savill, «The Independent», 11. 02. 1994. — A Tribute to Honor Levon Ter-

Petrossian, Washington, 1995, 35 p. — Դավթյան Վարդգես, Առասպելի եւ իրականի սահմանագծին. Լեւոն Տեր-Պետրոսյան՝ քաղաքացին եւ քաղաքագետը, Երեւան, «Նաիրի», 1996, 166 էջ: - Բաղդասարյան Արթուր, Լեւոն Տեր-Պետրոսյան՝ դիմանկարի փորձ, Երեւան, 1996, 232 էջ: - «Պայքար» ամսագիր. Տեր-Պետրոսյանին նվիրված բացառիկ համար, Երեւան, 1996, № 7–8, 80 էջ: — Виктор Топоров, «Независимая газета», 28. 02. 1998. — Gerard J. Libaridian, *The Challenge of Statehood: Armenian Political Thinking Since Independence*, Watertown, Massachusetts, 1999, 162p. (հայերեն հրատարակությունը՝ Հայ քաղաքական միտքը անկախությունից ի վեր, Երեւան, Նաիրի, 1999, 204 էջ) — В. П. Ступишин, *Моя миссия в Армению (1992–1994)*. Воспоминания первого посла России, Москва, 2001, с. 26–30. — Клавдия Столбова, «Евразия сегодня», Москва, № 9, октябрь 2002. — «Հայկական համառոտ հանրագիտարան», հ. 4, Երեւան, 2003, էջ 734–735: — Васильков Я. В., Сорокина М. Ю., *Люди и судьбы: Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991)*, Санкт-Петербург, 2003. — «Ղարաբաղյան ազատագրական պատերազմ (1988–1994)» հանրագիտարան, Երեւան, 2004, էջ 630–631: — Fredo Arias King, *Transiciones: La Experiencia de Europa del Este*, Buenos Aires, 2005, p. 170–172, 362–363. — Սարգսյան Աշոտ, «Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, Ընտրանի», Երեւան, 2006, էջ 665–709: — Сергей Маркедонов, *Politicon. ru*, 05. 12. 2007. — Armine Ishkanian, *pendemocracy. net*, 04. 03. 2008. — Սարգսյան Աշոտ, «Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, Վերադարձ», Երեւան, 2009, էջ 5–15: - Սարգսյան Աշոտ, «Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, Հայ-թուրքական հարաբերություններ», Երեւան, 2009, էջ 5–11: — Давид Петросян, «Ноев Ковчег», Москва, № 2–3, февраль 2015. — Սարգսյան Աշոտ, Ավագյան Ավետիս, Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի 70-ամյա հոբելյանը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2015, № 1, էջ 246–283: — Taline Papazian, *L’Arménie à l’épreuve du feu. Forger l’État à travers la guerre*, Éditions Karthala, Paris, 2016, p. 282–284. — Արցախյան հիմնահարց. Արձագանքներ Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի 2016 թ. դեկտեմբերի 17-ի ելույթի վերաբերյալ, Երեւան, Անտարես, 2017, 344 էջ: — Левон Тер-Петросян в российской прессе, составитель Давид Петросян, Москва, Фонд Либеральная Миссия, 2018, 408 с. — Arman Grigoryan, «Nationalities Papers», Vol. 46, No 5 (October, 2018), pp. 844–860. — Arsen Gasparyan (2019): *Understanding the Nagorno-Karabakh conflict: domestic politics and Twenty-Five years of Fruitless negotiations 1994–2018*, *Caucasus Survey*, doi. org/10. 1080/23761199. 2019. 1674114. — Գիտնականը եւ նախագահը. Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ, Երեւան, Անտարես, 2019, 632 էջ: Տե՛ս նաեւ levonpresident.am, anc.am, wikipedia.org կայքերը եւ այլն:

ԼԵԻՈՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԳՐՔԵՐ

1. Արրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արեւելիցը» (բնագրագիտական հետազոտություն), Երևան, 1976, 204 էջ:

[Գրախոսություններ], Հ. Մելքոնյան, ՀԽՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1977, № 5, էջ 109–110, Michel van Esbroeck. Abraham le Confesseur (Ve s.) traducteur des passions des martyrs perses, à propos d'un livre récent. – «Analecta Bollandiana», t. 95, Bruxelles, 1977, pp. 169–179.

2. Անանուն Եդեսացի, Ժամանակագրություն. թարգմանություն բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթագրություններ, «Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին 12. Ասորական աղբյուրներ Բ», Երևան, 1982, 266 էջ:

[Գրախոսություններ], Հ. Մելքոնյան, ՀԽՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1983, № 6, էջ 96–98, G. Dédéyan. «Revue des Études Arméniennes», N. S., t. XVII, Paris, 1983, pp. 658–662.

3. Հայ հին թարգմանական գրականություն, Երևան, 1984, 60 էջ:

[Գրախոսություն, Կարեն Յուզբաշյան, «Հայրենիքի ձայն», 23. 10. 1985 թ.:

4. Древнеармянская переводная литература. Ереван, 1984, 52 с.

5. La littérature arménienne ancienne de traduction, trad. franç. par Aïda Tcharkhtchyan, Erevan, 1984, 48 p.

6. Textes Arméniens relatifs à S. Éphrem, édités par Lévon Ter-Pétrossian, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 473: Scriptores Armeniaci, tomus 15, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1985, XX+ 123 p.

7. Textes Arméniens relatifs à S. Éphrem, trad. franç. par Bernard Outtier, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 474: Scriptores Armeniaci, tomus 16, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1985.

8. Ասորիների դերը Հայկական Կիլիկիո մշակութային կյանքում ԺԲ–ԺԳ դարերում, Հայագիտական մատենաշար «Բազմավեպ», թիվ 28, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1989, 89 էջ (ֆրանսերեն ամփոփում էջ 81–86):

[Գրախոսություն, Yildiz Devenci Bozkus, «Akademik bakiş dergisi», Sayı: 39 Kasım – Aralık 2013, s. 1–14.

9. Ancient Armenian Translations («Հայ հին թարգմանական գրականություն» գրքի անգլերեն եւ արեւմտահայերեն թարգմանությունները. անգլերենի

թարգմանիչ՝ Գրիգոր վրդ. Մագուստյան, արեւմտահայերենի թարգմանիչ՝ Նուպար Կուպեյան), St. Vartan Press, New York City, 1992, 112 p.

[Գրախոսություն]. Haig Der-Houssikian. «International Journal of Middle East Studies», vol. 26, No 3, 1994, pp. 546–547.

10. Դասեր հայ եկեղեցական մատենագրությունից. Ե. դար (Վարդապետություն սրբոյն Գրիգորի, Յանախապատում ճառք, Հովհան Մանդակունուն վերագրվող ճառերը, Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառություն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի»), հրատարակիչ Եզնիկ Արքեպիսկոպոս Պետրոսյան, Սոֆի, 1993, 80 էջ:

11. Դավթի Սաղմոսների գիրքը. թարգմանություն գրաբարից, «Աստվածաշունչ մատյան Հին եւ Նոր Կտակարանների. արեւելահայերեն նոր թարգմանություն», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1994, էջ 735–832:

12. The Armenian-Syriac cultural relations (Արրահամ Խոստովանողի «Վկայք Արեւելիցը» հետազոտության արաբերեն թարգմանությունը), translated by Boghos Sarajian, Sidawi Printing House, Damascus – Syria, 1997, 253 p.

13. Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Ա. Ուսումնասիրություն եւ թարգմանություններ, «Հայկական մատենաշար Գալուստ Կյուպենկյան հիմնարկության», Երեւան, 2005, 552 էջ:

[Գրախոսություններ]. Թորոս Թորանյան. «Արարատ» շաբաթաթերթ, Բեյրութ, № 23–29, 12. 2005 թ., Արման Կարապետյան, «Հայկական ժամանակ», 22. 04. 2006 թ., Ազատ Բոզոյան, «Յառաջ» օրաթերթ, Փարիզ, 04. 06. 2006 թ., Ազատ Բոզոյան, ՀՀ ԳԱԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2006, № 1, էջ 309–313, Գ. Հարությունյան, ՀՀ ԳԱԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2006, № 3, էջ 245–248:

14. Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Բ. Պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն – Գահաժառանգության իրավունքը եւ իշխանության «վեգիտիմությունը» Կիլիկյան Հայաստանում, «Հայկական մատենաշար Գալուստ Կյուպենկյան հիմնարկության», Երեւան, 2007, 672 էջ:

[Գրախոսություններ], Ազատ Բոզոյան. ՀՀ ԳԱԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2007, № 3, էջ 220–230, Միքայել Հայրապետյան, «Հայկական ժամանակ», 30. 08. 2007 թ.:

15. Ancient Armenian Translations, translated from Armenian by professor of Hokkaido University Toda Satoshi, Tokyo, 2013, 25 p. («Հայ հին թարգմանական գրականություն» գրքի հայերենից կատարված ճապոներեն թարգմանությունը):

16. Сиро-армянские литературные связи в IV–V вв. – Материалы защиты докторской диссертации, составитель Аветис Авакян, Санкт-Петербург — Ереван, 2015.

17. Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Ա., 2-րդ հրատարակություն, Երևան, Անտարես, 2015, 551 էջ:

18. XII–XIII. Yüzyilda Kilikia Ermenilerin Rolü, çeviri: Yildiz Devenci Bozkus – Vartanuş Çerme, Istanbul, 2018 («Ասորիների դերը Հայկական Կիլիկիո մշակութային կյանքում ԺԲ–ԺԳ դարերում» գրքի թուրքերեն թարգմանությունը): [Գրախոսություն], Sevan Degirmenciyan, «Agos», Istanbul, Ocak, 2019, s. 14–15.

19. Ազաթանգեղազիտական պրպտումներ, Երևան, Անտարես, 2019, 230 էջ:

ՀՈԳՎԱԾՆԵՐ

20. Արրահամ Խոստովանողը եւ իր գրական ժառանգությունը, «Էջմիածին», 1971, № 3, էջ 56–63:

21. Место жития Милеса в сборнике Маруты Майферкатского. – «VII годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения Академии наук СССР (краткие сообщения)». М. –Л., 1971, с. 38–40.

22. Житие Милеса и его переводы. – «Вестник общественных наук» АН АрмССР, 1971, № 10, с. 45–53.

23. Сборник Маруты Майферкатского как историко-литературный памятник (проблемы источниковедения), Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1972.

24. Два сирийских агиографических памятника, известных по армянскому переводу (мартирий Йаздандухт и мартирий Бардишо), «Палестинский сборник», вып. 25 (88). Л., 1974, с. 144–151.

25. Միջին հայերենի հնչյունաբանությունը ըստ ասորական աղբյուրների, ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1974, № 3, էջ 139–154:

26. Սաղմոսների հայերեն թարգմանությունը եւ նրա նախօրինակը, «Էջմիածին», 1975, № 1, էջ 41–51, № 4, էջ 37–45, № 6, էջ 58–64, № 9, էջ 49–57, 1976, № 8/9, էջ 22–24:

27. О значении предисловия к сборнику Маруты Майферкатского, «Древний Восток», № 2. Ереван, 1976, с. 238–250, резюме на английском, с. 310.

28. Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եղեւիոյ»-ն եւ ժամանակի ասորական գրականությունը, «Ներսես Շնորհալի. Հոդվածների ժողովածու», Երևան, 1977, էջ 201–211:

29. О значении древнеармянских переводов сочинений Ефрема Сирина, «Конференция по истории средневековой письменности и книги. Тезисы докладов». Ереван, 1977, с. 93–94.

30. К вопросу о датировке «Истории Тарона» (по поводу книги К. В. Айвазяна), «Вестник Ереванского университета», 1977, № 3, с. 143–159. Резюме на французском — Patrick Donabédian. «Revue des Études Arméniennes», N. S. 14, Paris, 1980, pp. 481–482.

31. Характерные черты начального периода армяно-сирийских литературных отношений. «Тезисы докладов III всесоюзной конференции семитологов, посвященной памяти акад. Г. В. Церетели». Тбилиси, 1977, с. 98–99.

32. Կցուրդք Ս. Եփրեմի Խորին Ասորւոյ (քննադրական ճշգրտումներ), «Հանդես Ամսօրյա», № 92, Վիեննա, 1978, էջ 15–48:

33. «История Тарона» в свете «критики» К. В. Айвазяна, «Литературная Армения», 1978, № 2, с. 102–108. Резюме на французском — Patrick Donabédian. «Revue des Études Arméniennes», N. S. 14, Paris, 1980, pp. 481–482.

34. Յակոբայ Սրճեցւոյ «Լարք սրբոյն Դանիելի Գալաշացւոյ», «Էջմիածին», 1979, № 3, էջ 22–40:

35. L'attribution du recueil des passions des martyrs perses à Maroutha de Maupherqat, «Analecta Bollandiana», t. 97, Bruxelles, 1979, pp. 129–130.

36. Հայերը միջնադարյան Մծբինում եւ Մեծ Հայքի հարավային նահանգներում, ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, № 3, էջ 80–92:

37. Հայ-ասորական հարաբերությունների մեծագույն հետազոտողը [Երվանդ Տեր-Մինասյանի (1879–1974) ծննդյան 100-ամյակի առթիվ], «Էջմիածին», 1980, № 2–3, էջ 64–69:

38. Մաշտոցյան ավանդները եւ հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում, ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1981, № 1, էջ 107–119:

39. Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» երկի հայերեն թարգմանության նախօրինակի հարցի շուրջը, «Էջմիածին», 1981, № 11–12, էջ 42–48:

40. Փորձ հայ հին եւ միջնադարյան թարգմանական գրականության պարբերացման, «Էջմիածին», 1982, № 4, էջ 45–52:

41. Եւսեբիոս Եմեսացու «Ութամատյանի մեկնությունը» եւ թարգմանության տեսության հարցերը V դարի հայ մատենագրության մեջ, ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1982, № 4, էջ 56–68:

42. Լրջմիտ պատմաբանը եւ հմայիչ մարդը՝ Հայկ Մելքոնյան, «Էջմիածին», 1983, № 1, էջ 57–60:

43. Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայքի» հայերեն թարգմանության նախօրինակը, ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1983, № 2–3, էջ 264–278:

44. Սուրբ Գրիգորի վարդապետության արձագանքը (°) խաչքարային արվեստի խորհրդապաշտության մեջ, «Էջմիածին», 1984, № 4, էջ 47–51:

45. Դանիելի մարգարեության Թ գլխի ասորերենից կատարված դասական հայերեն թարգմանությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», № 14, Երևան, 1984, էջ 187–194:

46. La plus ancienne traduction arménienne des Chroniques: Étude préliminaire, «Revue des Études Arméniennes», N. S. 18, Paris, 1984, pp. 215–225.

47. «Հայ հնագույն թարգմանական հուշարձաններ» մատենաշարի ներածություն. «Գիրք Ծննդոց», քննական բնագիր, աշխատասիրությամբ Ա. Ս. Չեյթունյանի, Երևան, 1985, էջ 5–78:

[Գրախոսություն], Jean-Pierre Mahé, «Revue des Études Arméniennes», N. S. 20, Paris, 1986–1987, pp. 593–594.

48. «Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետության» ասորական աղբյուրները, «Բանբեր Մատենադարանի», № 15, Երևան, 1986, էջ 95–109:

49. Сиро-армянские литературные связи в IV–V вв. (Роль сирийской культуры в формировании древнеармянской словесности), Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Л., 1986, 34 с. [Գրախոսություն], Աշոտ Սարգսյան, iLur. am, 08. 09. 2015 թ.:

50. Греческие и сирийские литературные памятники, сохранившиеся в древних армянских переводах. В кн.: Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986, с. 57–75.

51. К методологии изучения классических армянских переводов с сирийского, «Тезисы докладов Международной конференции по средневековой армянской литературе». Ереван, 1986, с. 202–203.

52. Ասորիների դերը Հայկական Կիլիկիո մշակութային կյանքում ԺԲ–ԺԳ դարերում, «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1987, էջ 122–161:

53. Սուրբ Հերակլիդիոս Կիպրացու վարքի հայերեն թարգմանությունը, «Էջմիածին», 1987, № 9–10, էջ 102–104:

54. Ագաթանգեղոսի ասորական խմբագրությունը, «Էջմիածին», 1987, № 11–12, էջ 83–89, 1988, № 5–6, էջ 44–54, 1989, № 4–6, էջ 90–99:

55. Ասորական աղբյուրները ԺԲ–ԺԴ դարերի հայ-ասորական հարաբերությունների մասին, «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1988, էջ 112–154 (էջ 149–154, ֆրանսերեն ամփոփում):

56. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» 1500-ամյա հորեյանի առթիվ, «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 5 հոկտեմբերի 1991 թ., վերահրատարակված՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսյան. Ընտրանի, Երևան, 2006, էջ 235–239:

57. Լեւոն Խաչիկյանի «Եղիշեի Արարածոց մեկնությունը» գրքի առաջաբանը, Երևան, 1992, էջ 7–18:

58. Préface du livre «Claude Mutafian, Le royaume arménien de Cilicie. XIIe–XIVe siècle», Paris, 1993, p. 8–11.

59. Եփրեմ Ասորու «Հորի մեկնությունը» Եզնիկ Կողբացու աղբյուրներից, «Բանբեր Մատենադարանի», № 16, Երեւան, 1994, էջ 7–15:

60. «Հայ հնագույն թարգմանությունների մատենաշարը», «Պայքար» ամսագիր, Երեւան, 1996, № 7–8, էջ 6–21. Արտատպված «Հայ հնագույն թարգմանական հուշարձաններ» մատենաշարի՝ Լ. Տեր-Պետրոսյանի հեղինակած ներածությունից. «Գիրք Ծննդոց», քննական բնագիր, աշխատասիրությամբ Ա. Ս. Չեյթունյանի, Երեւան, 1985, էջ 29–78:

61. Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության պատմամշակութային արժեքը եւ գիտական նշանակությունը, «Աստվածաշնչական Հայաստան. միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու», Երեւան, 2005, էջ 454–460: Արտատպված «Հայ հնագույն թարգմանական հուշարձաններ» մատենաշարի՝ Լ. Տեր-Պետրոսյանի հեղինակած ներածությունից. «Գիրք Ծննդոց», քննական բնագիր, աշխատասիրությամբ Ա. Ս. Չեյթունյանի, Երեւան, 1985, էջ 29–40:

62. ՀՀ գիտությունների ազգային ակադեմիայի 50-ամյա հոբելյանի առթիվ, «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 26 մայիսի 1994, վերահրատարակված՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսյան. Ընտրանի, 2006, էջ 411–416:

63. Երեւանի պետական համալսարանի 75-ամյա հոբելյանի առթիվ, «Հայաստանի Հանրապետություն», 12 հոկտեմբերի 1994, վերահրատարակված՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսյան. Ընտրանի, 2006, էջ 439–443:

64. Առաջաբան Պողոս Խաչատրյանի «Հայ հին գրականութեան մատենագիտութիւն» գրքի, Երեւան, 2016, էջ VII–IX:

65. Autour de la question de l'archétype arménien du Résumé syriaque de l'Agathange (տպագրության ընթացքի մեջ):

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

66. Памятники армянской агиографии, вып. I, перевод с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973, 328 с., «Палестинский сборник», вып. 25 (88). Л., 1974, с. 183–185.

67. Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, № 8. Ասորական աղբյուրներ – Ա, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երեւան 1976, 478 էջ (Иноязычные источники об Армении и армянах, т. 8. Сирийские источники, вып. 1, перевод с оригинала, предисловие и примечания Г. Г. Мелконяна). Ереван, 1976, 478 с., «Византийский временник», т. 39. М., 1978, с. 259–260.

68. GUY LAFONTAINE. La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 382, Arm. 7 (texte), 383, Arm. 8 (traduction), Louvain, 1977 (ԳԻ ԼԱՖՈՆՏԵՆ. Ափրահատ Ասորու երկն-

րի հայերեն թարգմանությունը, 2 հատորով, Լուվեն, 1977), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1978, № 2, էջ 242–244:

69. LOUIS LELOIR. Paterica armeniaca a P. P. Mechitaristis edita (1855) nunc latine reddita, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», t. I (vol. 353 Subs. 42), 1974; t. II (vol. 361 Subs. 43), 1975; t. III (vol. 371 Subs. 47), 1976, t. IV (vol. 379 Subs. 51), Louvain, 1976 (ԼՈՒԻ ԼԸԼՈՒՐ. Հայոց «Վարք Հարանցի» լատիներեն թարգմանությունն ըստ Մխիթարյան Հայրերի 1855 թ. հրատարակության, հ. 1–4, Լուվեն, 1974–1976), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, № 1, էջ 255–257:

70. Moses Khorenatsci, History of the Armenians. Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. Thomson. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1978 (Մովսես Խորենացի. Պատմություն Հայոց, անգլերեն թարգմանություն և ծանոթագրություններ Ռոբերտ Ռոմսոնի, Հարվարդի համալսարանի հրատարակչություն, 1978), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1980, № 1, էջ 268–270:

71. Prof. Thomson's Edition of Khorenatsi Reviewed in Armenia. – «Armenian Mirror-Spectator», Boston, 21 Febr. 1981 (նախորդ գրախոսության անգլերեն թարգմանությունն է):

72. IRÉNÉE DE LYON. Nouveaux fragments arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis. Introduction, traduction latine et notes par Charles Renoux. «F. Graffin, Patrologia Orientalis», t. XXXIX, fasc. 1, No 178, Brepols, Turnhout/Belgique, 1978 (ԻՐԵՆԵՈՍ ԼՈՒԳՆՈՆԱՅԻ. Հայերեն նոր հատվածներ «Ընդդեմ հերձուածոց» և «Տոյցք» երկերից, ներածություն, լատիներեն թարգմանություն և ծանոթագրություններ Շարլ Ռենուի, Տյուրինհաուս-Բելգիա, 1978), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1981, № 4, էջ 300–301:

73. PHILON D'ALEXANDRIE, Quaestiones et Solutiones in Genesim, I et II, e versione armeniaca. Introduction, traduction et notes par Charles Mercier, «Les œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon. 34A», Paris, 1979 (ՓԻԼՈՆ ԱՂԵՔՍԱՆԴՐԱՅԻ. Մեկնություն Ծննդոց, ներածություն, թարգմանություն և ծանոթագրություններ Շարլ Մերսիերի, Փարիզ, 1979), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1981, № 4, էջ 302–303:

74. FOLKER SIEGERT. Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps-Philon: «Über Jona», «Über Simson» und «Über die Gottesbezeichnung, wohlthätig verzehrendes Feuer», I, Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 20), Tübingen, 1980 (ՖՈԼԿԵՐ ՉԻԳԵՐՏ. Կեղծ-Փիլոնի երեք հունաեբրայական քարոզները, թարգմ. հայերենից և լեզվական բացատրություններ, Տյուբինգեն, 1980), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1981, № 4, էջ 303–304:

75. GERARD GARITTE, Scripta disiecta (1941–1977), t. I–II (Publications de

l'Institut Orientaliste de Louvain, 21–22), Louvain, 1980, XXIX + 817 p. (ԺԵՐԱԲ ԳԱՐԻՏ. Սփռյալ երկեր (1941–1977), հ. I–II, Լուվեն, 1980, XXIX + 817 էջ), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, № 1, էջ 196–199:

76. CLAUDE E. COX. The Armenian Translation of Deuteronomy (University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies, 2), Scholars Press, Chico, California, 1981, XXIV + 415 p. (ԿԼՈՒԵ Ե. ԿՈՔՍ. Երկրորդ Օրինաց գրքի հայերեն թարգմանությունը (Պենսիլվանիայի համալսարան. Հայկական բնագրեր եւ ուսումնասիրություններ, 2), Չիկո, Կալիֆոռնիա, 1981, XXIV + 415 էջ), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, № 1, էջ 199–202:

77. GABRIELE WINKLER. Das Armenische Initiationsrituale: Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts (Orientalia Christiana Analecta, 217), Roma, 1982, 476 S. (ԳԱԲ-ՐԻԵԼԵ ՎԻՆԿԼԵՐ. Մկրտության հայկական արարողությունը, III–X դարերի աղբյուրների քննությունը պատմական զարգացման եւ համեմատական ծիսագիտության տեսանկյունով, Հռոմ, 1982, 476 էջ), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, № 1, էջ 203–205:

78. Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր (Жанры армянской средневековой литературы): Երևան, 1984, «Литературная Армения», 1985, № 8, с. 99–104.

79. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM. Homélie sur Job. Version arménienne. Edition, introduction et notes par Charles Renoux, traduction par Charles Mercier et Charles Renoux. – In: F. Graffin, Patrologia Orientalis, t. 42, fasc. 1–2, № 190–191, Brepols, Turnhout/Belgique, 1983, 612 p. (ԻՍԻԺԻՈՍ ԵՐՈՒՄԱԳԵՄԱՑԻ. Մեկնություն Հորի. հայերեն թարգմանություն), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, № 4, էջ 210–214:

80. CHARLES RENOUX. La Chaîne arménienne sur les Epîtres Catholiques. I. La Chaîne sur l'Épître de Jacques. In: F. Graffin, Patrologia Orientalis, t. 43, fasc. 1, № 193, Brepols, Turnhout/Belgique, 1985, 160 p. (ՇԱՌԼ ՌԸՆՈՒԷ. Կաթողիկյա թղթերի մեկնության հայերեն քաղվածուն), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, № 4, էջ 214–217:

81. CLAUDE E. COX, Hexaplaric Materials Preserved in the Armenian Version. – Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series, 21. – Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1986, XV + 236 p. (ԿԼՈՒԵ Ե. ԿՈՔՍ. Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ պահպանված Վեցիցյան նյութերը), ՀԽՍՀ ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1987, № 4, էջ 217–220:

82. Е. Н. Мещерская. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды). М., 1984, 250 с., «Палестинский сборник», вып. 29 (92). Л., 1987, с. 179–182.

83. BAYARSAIKHAN DASHDONDOG, The Mongols and the Armenians,

Brill, Leiden–Boston, 2011, XVIII + 267p. «Բանբեր Երեւանի Համալսարանի Հայագիտություն», № 3 (21), Երեւան, 2016, էջ 69–80:

ԽՄԲԱԳՐԱԾ ԳՐՔԵՐ

84. Ներսես Շնորհալի, Հողվածների ժողովածու, Երեւան, 1977:

85. Զ. Ս. Տեր-Դավթյան, XI–XV դարերի հայ վարքագրությունը, Երեւան, 1980:

86. Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս Վեցարեայ Արարչութեան, աշխատասիրությամբ Կիմ Սուրադյանի, Երեւան, 1984:

87. Գիրք Ծննդոց, քննական բնագիր, աշխատասիրությամբ Ա. Ս. Չեյթունյանի, Երեւան, 1985:

88. Փ. Փ. Անթապյան, Վարդան Արեւելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Ա, Երեւան, 1987:

89. Փ. Փ. Անթապյան, Վարդան Արեւելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Բ, Երեւան, 1989:

90. Е. Н. Мешерская, Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды), Москва, «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1990, 243 с.

91. Լեոն Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնությունը», Երեւան, 1992:

92. Երեմիայի մարգարեությունը, թարգմանություն գրաբարից Պօղոս Խաչատրեանի, «Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանների. արեւելահայերէն նոր թարգմանություն», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1994, էջ 1154–1257:

ԱՆՏԻՊՆԵՐ

(Ամբողջական կամ կիսավարտ մենագրություններ, հողվածներ, զեկուցումներ, որոնք մեքենագիր եւ ձեռագիր վիճակում պահպանվում են ՀՀ Առաջին նախագահի արխիվում)

93. Հայ-ասորական գրական կապերը IV–V դարերում. Ասորական գրականության դերը հայ հին մատենագրության ձեւավորման մեջ, դոկտորական թեզ, 467 էջ:

94. Ասորաբան հայերեն. Ասորերենի ազդեցությունը դասական հայերենի վրա, մենագրություն, 300 էջ:

95. Հայ-ասորական մատենագիտություն, 200 էջ:

96. Եւսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմության» հնագույն հայերեն թարգմանությունը:

97. Անդրեաս Բյուզանդացու ինքնության եւ նրա «Կանոն երկերիւրեակի» աշխատության հայերեն թարգմանության հանգամանքների շուրջ:

98. Իզնատիոս Անտիոքացու «Թղթերի» հայերեն թարգմանության նախօրինակի հարցի շուրջ:

99. Ասորերենից հայերենի թարգմանված հունական պարականոն գրքերը:

100. Ենթադրաբար ասորերենից հայերենի թարգմանված երկու հունական գրական հուշարձանների մասին. ա. Նիկիայի տիեզերածոհովի մասնակիցների ցանկը, բ. Հովհան Ոսկեբերանի «Յովհաննու աւետարանի մեկնութիւնը»:

101. Ափրահատ Ասորու (Չգաւն Պարսիկ) ճառախոսական ժողովածուի հայերեն թարգմանության լեզվական եւ բնագրագիտական բնութագիրը:

102. Չենոբ Ամդեցու ճառերի հայերեն թարգմանությունը:

103. Եփրեմ Ասորու երկերի հայերեն թարգմանությունները. բնագրագիտական եւ մատենագիտական տեսություն:

104. Եփրեմ Ասորու «Հաւատոյ գրքի» հայերեն թարգմանությունը, առաջաբան եւ բնագիր, հեղինակակցությամբ ֆրանսիացի հայագետ Բեռնար Ուտիեի:

105. Եփրեմ Ասորու «Եզեկիելի մեկնության» հայերեն թարգմանություն, առաջաբան եւ բնագիր:

106. Ասորական պարականոն գրքերի դասական հայերեն թարգմանությունները:

107. Սելեւկյան թվականության գործածությունը հայ մատենագրության մեջ:

108. Հայ-ասորական հարաբերությունների գնահատականը միջնադարում:

109. Աբրահամ Կիդունացու ասորական վարքի հայերեն թարգմանություն, առաջաբան եւ քննական բնագիր:

110. Ճոխաթի (Գավիկաթի) ասորական վանքի դերը Կիլիկիո Հայոց թագավորության եւ Հակոբիկյան եկեղեցու հարաբերություններում:

111. Այառնիի կազմության մի բաղադրյալ եղանակ ասորերենից կատարված հայերեն թարգմանություններում:

112. Հայ թարգմանական գրականության գիտական եւ փիլիսոփայական հուշարձանների ուսումնասիրությունը խորհրդային տարիներին (զեկուցում):

113. «Հայ եկեղեցական մատենագրություն» առարկայի դասավանդման մեթոդաբանության շուրջ:

114. Հայաստանը եւ Ասորիքը III–XIV դարերում:

115. Проявления «тенденциозности» в армянских переводах V века (доклад).

116. Характерные черты начального периода армяно-сирийских литературных отношений (доклад).

117. О значении древнеармянских переводов сочинений Ефрема Сирина (доклад).

118. Մատենադարանի ասորական ձեռագրեր, համառոտ ցուցակ հայերեն եւ ռուսերեն լեզուներով:

119. Դիտարկումներ Մատենադարանի ձեռագրերի Մայր ցուցակի մասին:

120. Փիրոսենոս Մարբուզացուն վերագրվող «Վասն Եփեսոսի ժողովոյն» աշխատությունը:

121. Ներսես Լամբրոնացու «Պատարագի մեկնությունը» որպես Հայոց եկեղեցու բարեկարգության ծրագիր եւ Կիլիկիայի պատմության օժանդակ աղբյուր:

122. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» VII դ. ասորի մատենագիր Հակոբ Եղեսացու «Ժամանակագրության» աղբյուր (°):

123. Միքայել Ասորու «Հայոց պատմությունը», թարգմանություն ասորերենից, ուսումնասիրություն եւ ծանոթագրություններ (տպագրության ընթացքի մեջ):

Բ. ԲԱՂԱՔԱԿԱՆ-ՀՐԱՊԱՐԱԿԱԽՈՍԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒՄՅԱՆ ԳՐԱՆՈՒՅՆՈՒՄ

(Բազմալեզու մամուլում սիմված հազարավոր հրատարակումներից ցանկում ընդգրկված են միայն ժողովածուներով եւ առանձին գրքույկներով ներկայացված նյութերը)

124. Սթափության կոչնակը. Լեւոն Չորմիսյանի «Կուսակցութիւնները, Երեւան, 1995» գրքի առաջաբանը, էջ 3–5:

125. Ընտրական ծրագիր, Երեւան, 1996, 16 էջ:

126. Պատերա՛զմ, թե իսդադություն, «Պահպանողական Շեմ մատենաշար – 4», Երեւան, 2001, 36 էջ:

127. Ապագան բախում է դուռը, «Պահպանողական Շեմ մատենաշար – 10», Երեւան, 2002, 40 էջ:

128. Ընտրանի. Ելույթներ, հոդվածներ, հարցազրույցներ. 1983–1998 թթ. (Selected speeches, articles, interviews), Երեւան, 2006, 728 էջ:

[Գրախոսություն], Մինաս Գոնայան, «Նոր Օր» շաբաթաթերթ, Լուս Անշէլեւ, Կալիֆորնիա, հունիս 2007 թ.:

129. Ավագակապետության անատոմիան եւ մեխանիկան, «Արմատ» կենտրոն, Երեւան, 2007, 42 էջ:

130. Анатомия «Бандократии», Ереван, 2007, 28 с.

131. The anatomy of «Bandocracy». Engl. transl. by Alexander Arzoumanian and Melissa Brown, Yerevan, 2007, 26 p.

132. Բարեկամական գրույց, Երեւան, 2007, 32 էջ:

133. Дружеская беседа, Ереван, 2007, 25 с.
134. A friendly Talk. Engl. transl. by Alexander Arzoumanian and Melissa Brown, Yerevan, 2007, 23 p.
135. Պատմություն, գաղափարախոսություն, տիպարանություն, Երևան, 2007, 42 էջ:
136. История, идеология, типология, Ереван, 2007, 32 с.
137. History, Ideology, Typology. Engl. transl. by Alexander Arzoumanian and Melissa Brown. Yerevan, 2007, 30 p.
138. Նախընտրական ծրագիր կամ հանդարտ խոհեր, Երևան, 2008, 32 էջ:
139. Предвыборная программа или неспешные раздумья, Ереван, 2008, 32 с.
140. Ելույթ Համաժողովրդական շարժման կոնգրեսում, Երևան, 2008, 34 էջ:
141. Վերադարձ. Ելույթներ, հարցազրույցներ, մամլո ասուլիսներ. 2007–2009 թթ. (Speeches, interviews, press conferences), Երևան, 2009, 380 էջ:
142. Հայ-թուրքական հարաբերություններ (Armenian-Turkish Relations), Երևան, 2009, 96 էջ:
143. Հայոց ցեղասպանությունը. հայացք պետականության դիտակետից, Երևան, 2015, 160 էջ:
144. Խաղաղություն, Հաշտություն, Բարիդրացիություն, Երևան, Անտարես, 2016, 96 էջ:
145. Արցախյան հիմնահարց. Արձագանքներ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի 2016 թ. դեկտեմբերի 17-ի ելույթի վերաբերյալ, Երևան, Անտարես, 2017, 344 էջ:
146. Armenia's Future, Relations with Turkey, and the Karabagh Conflict, Edited by Arman Grigoryan, Palgrave–Macmillan, USA, 2017, VIII + 174p.
- [Գրախոսություն], Tigrane Yégavian, Arménie : le testament d'un ancien président, «Institut de Veille et d'Etude des Relations Internationales et Stratégiques (IVERIS)», Paris, 28. 12. 2019.
- [Գրախոսություն,. Gülperi Güngör, «Center for Eurasian Studies (AVİM)», Ankara, 11. 02. 2020.
147. Левон Тер-Петросян в российской прессе, составитель Давид Петросян, Москва, Фонд Либеральная Миссия, 2018, 408 с.
148. Մարտում. Ելույթներ, հոդվածներ, հարցազրույցներ. 2009–2018 թթ. (Speeches, articles, interviews (տպագրության ընթացքի մեջ):

FR. CHARLES RENOUX

MÉMOIRE ... MATÉNADARAN ... 6885

Travailler au Maténadaran dans les années encore sombres de 1980 et suivantes ne présentait aucune difficulté pour un étranger. L'atmosphère y était empreinte, certes, d'une prudence de parole, mais la convivialité qui était manifestée en ce lieu éminent du savoir arménien montrait que la surveillance policière, sans doute existante, n'avait pas abîmé l'humanité des personnes. Le lieu de travail bruissait de contacts rapides entre lecteurs, mais toujours chaleureux, sous votre regard bienveillant de responsable de salle, cher Monsieur Lévon Ter-Pétrossian. La serviabilité que vous mettiez à signer les nombreuses demandes de manuscrits que je vous ai soumises n'a jamais manifesté la moindre lassitude. Grâce à vous, il m'a été possible durant ces années de consulter des centaines de manuscrits, *djachots*, *machtots* et *charaknots* qui ont contribué à élargir mes connaissances sur l'histoire des textes liturgiques arméniens hérités de la prière jérusalémite des IV^e -V^e siècles.

De nombreuses fois dans ces années vous avez signé la demande adressée à vous-même et à votre collègue, le Conservateur des manuscrits, du codex 6885 du XIII^e siècle, probablement copié en Cappadoce, et l'un des deux seuls *charaknots parakanon* connus qui avait attiré mon attention. Sa copie manuelle, entreprise alors que vous présidiez la salle de travail du Maténadaran, a été achevée plus agréablement par la suite sur ordinateur. Par deux fois, j'ai eu l'occasion de présenter cet hymnaire ancien tout à fait unique et probablement utilisé dans une église chalcédonienne de Cappadoce. Les deux travaux publiés sur ce document visaient alors à le faire connaître par une traduction française de deux sections complètes, mais prises au hasard : le canon de la fête de la Présentation du Seigneur¹, et celui du Grand vendredi, le Vendredi saint²; le début lacunaire de ce document est malheureusement resté sur ordinateur.

¹ Ch. RENOUX, « L'Hymnaire Parakanon Érévan 6885 : le canon de la fête de la Présentation du Seigneur », dans *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, ed. par A. Mardirossian, A. Ouzounian et C. Zuckerman (*Travaux et Mémoires* 18), Paris 2014, pages 575-588.

² S. JANERAS, *Les Hymnes du Grand Vendredi*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, volume 11, 2014, pages 169-178.

Le manuscrit privé de ses premières pages n'a pas de titre. Les strophes du début évoquent en désordre la Naissance du Christ et son Baptême. Il semble donc qu'il s'agisse de textes pour la fête de l'Épiphanie, célébrée à la fois comme Nativité du Christ et Baptême au Jourdain, caractéristique des lectionnaires liturgiques de type hiérosolymitain postérieurs à 450, comme le manifestent la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, V^e-VIII^e siècles, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 188-189, Louvain, 1959, n° 85 et 86), et aussi les lectionnaires arméniens tardifs (cf. Ch. RENOUX, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie : Le Čašoc' I*. Introduction et liste des manuscrits, *Patrologia Orientalis*, t. 44, Turnhout, 1989).

Aussi, à l'occasion de votre soixante-quinzième année, je suis heureux de vous en envoyer la première strophe, en souvenir de tant de relations amicales que j'ai eues avec vous et de la reconnaissance que je vous dois.

Fr. Ch. Renoux³

| | |
|--|---|
| (f° 1r) ⁴ յորժամ զԱստուած | (1)... lorsqu'enceinte Tu portais |
| յորութեամբ կրեցեր յարգանդի ի | Dieu en |
| քում, բնութիւնս մեր | ton sein ⁵ , notre nature dans la |
| Երեքսրբեմիւն զովցաւ | gloire faisait |
| փառաւորութեամբ, | l'objet de louange avec la Trinité ⁶ , |
| միաւորութեամբ առ Աստուած | du fait |

³ La numérotation des notes est restée en l'état où elle se trouve actuellement sur ordinateur.

⁴ Le manuscrit, privé de ses premiers folios, n'a pas de titre. Les strophes du début évoquent en désordre la naissance du Christ et son baptême. Il semble donc qu'il s'agisse de textes pour la fête de l'Épiphanie, célébrée à la fois comme Nativité du Christ et Baptême au Jourdain, caractéristique des lectionnaires liturgiques de type hiérosolymitain postérieurs à 450, comme le manifestent la version géorgienne du *Lectionnaire de Jérusalem* (cf. M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, V^e-VIII^e siècle, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 188-189, Louvain, 1959, n° 85 et 86), et aussi les lectionnaires arméniens tardifs (cf. Ch. RENOUX, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie : Le Čašoc' I*. Introduction et liste des manuscrits, *Patrologia Orientalis*, t. 44, Turnhout, 1989).

⁵ Cf. Lc 1, 42.

⁶ Cette strophe et les suivantes font pressentir leur destination, une fête de Noël-Épiphanie-Baptême du Christ qui montre donc une évolution de l'objet primitif de la célébration du 6 janvier en Arménie, seulement Nativité du Christ.

Բանն. Վասն որոյ
ճշմարտապէս, գովենք զքեզ
Աստուածածին. եւ զառեալն ի
քէն մարմին երկրպագենք
որպէս... նմա զքեզ հայցենք ի
բարեխաւսութիւն կեցուցանել
զանձնս մեր :

de son union avec Dieu le Verbe⁷.
C'est
pourquoi, en toute vérité, nous te
louons, ô
Mère de Dieu, et nous adorons
Celui qui de
toi a pris chair⁸, de même que ...⁹
Nous te demandons
d'intercéder auprès de Lui¹⁰
pour qu'il sauve nos âmes.

⁷ La théologie de Chalcédoine de cet hymnaire affleure en cette première strophe : par la Vierge Marie, « la personne du Christ est le mode suprême et indépassable d'union entre Dieu et l'homme » (cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine*, 2e édition, Paris, 2003, p. 1032) ; cette orientation sera confirmée par la présence, dans les folios suivants, des termes eux-mêmes de la définition christologique du concile de 451.

⁸ Cf. Jn 1, 14 : « Et Verbum caro factum est. »

⁹ Plusieurs lettres du manuscrit sont complètement effacées.

¹⁰ Le rôle d'intercession de Marie, sans cesse rappelé dans l'hymnodie ancienne, est l'un des premiers thèmes du culte de la Mère de Dieu (cf. R. LAURENTIN, 1967, p. 52-66).

ԺԻՐԱՅԻ ԼԻՊԱՐԻՏԵԱՆ

Միջիգանի համալսարանի Պատվավոր պրոֆեսոր

ԸՆԹԵՐՑՈՂԻ ՆՇՈՒՄՆԵՐ՝ ԼԵԻՈՆ ՏԷՐ-ՊԵՏՐՈՍԵԱՆԻ «ԽԱՉԱԿԻՐՆԵՐԸ ԵՒ ՀԱՅԵՐԸ» ԳՈՐԾԻ Բ. ՀԱՏՈՐԻ ԿԱՊԱԿՑՈՒԹԵԱՄԲ

(Երբ պետական գործիչը կը վերադառնայ պատմաբանի իր արհեստին)

*Բանալի բառեր՝ Ազգային շահ, Բիզանդիոն, դաշինքներ, դիւանագիտություն, Ժա-
նանգականություն, իշխանափոխություն, օրինակարգություն, Իս-
լամ, Լեւոն Տէր Պետրոսեան, Խաչակիրներ, Խաչակիր պետու-
թիւններ, Կիլիկիա, Կիլիկեան իշխաններ, իշխանութիւններ, թագա-
տրներ, միջազգային իրաւունք, յետադարձ քաղաքագիտություն.
պատմություն, պետական շահ, տարածքային ամբողջականու-
թիւն:*

Պատմութիւնն ու քաղաքականութիւնը իրար կը հանդիպին ու իրար կը խաչաձեւեն բազմաթիւ ձեւերով եւ տարբեր մակարդակներու վրայ: Երբեմն պատմութիւնն է, որ քաղաքականութեան անհետքերութիւնը կը յայտնաբերէ: Երբեմն ալ քաղաքականութիւնն է, որ ընդունուած պատմութեան սնանկութիւնը կը մերկացնէ: Կը պատահի նաեւ, որ այդ երկու բնագաւառները իրար կ'օժանդակեն, կը լրացնեն կամ կը լուսաւորեն:

Դրական փոխազդեցութիւնը կը պատահի, երբ պետական գործիչը լաւ ծանօթ է պատմութեան եւ ճիշդ դասերն է քաղած պատմութենէն, երբ ան պատմութիւնը օգտագործած չէ այնպէս, ինչպէս կատուն կ'օգտագործէ աղ-բամանը՝ մէջէն վերցնելով միայն այն, ինչ իրեն պէտք է այդ օրուան համար. նման գործարքով պետական գործիչը ցոյց կուտայ իր արդէն իսկ հաւատացածի ճշմարտութիւնը: Դրական փոխազդեցութիւնը կը պատահի նաեւ, երբ պետական գործիչը կը դառնայ պատմաբան ու այդ աչքով կը վերլուծէ քաղաքա-կանութիւնը՝ տեսած ու ապրած ըլլալով քաղաքականութեան խոհանոցը:

Ի՞նչ կը պատահի այդ փոխարարբերութեան, երբ որոշ ժամանակի մը հա-մար պատմաբանը կը դառնայ պետական գործիչ ու պատմութեան կառուցման իր մասնակցութիւնը բերելէ յետոյ կը վերադառնայ գիտական դաշտ ու կրկին կը դառնայ պատմաբան:

Այդ հազուագիտ դէմքերէն մէկն էր Երրորդ Հանրապետութեան հիմնադիր նախագահ Լեւոն Տէր-Պետրոսեանը:

Այլ տեղ պիտի անդրադառնամ այդ հոլովոյթի առաջին փուլին՝ պատմաբանէն պետական գործիչ փոխանցում երեւոյթին: Տէր-Պետրոսեանին անձնապէս հանդիպելէս առաջ իրեն ծանօթացած եմ Ղարաբաղ Կոմիտէի գործունէութեան ընթացքին իր ելոյթներուն ընդմէջէն, ուր պատմութիւնը յստակօրէն իր տրամաբանութեան ու դիրքորոշումներու եմթահողի կարեւոր բաղադրիչներէն մէկն էր: Յետագային, եօթ տարի որպէս իր հետ մօտիկ աշխատողներէն մէկը, տեսայ, թէ ինչպէս իրեն համար պատմութիւնը այն անծայրածիր դաշտն էր, որմէ դասեր քաղելով ան իր փորձառութիւնը կը բազմապատկեր եւ կը փորձարկէր իր դատողութիւններն ու որոշումները:

Այդ էր պատճառը, որ տարիներ յետոյ կրնամ ըսել, որ կարելի եղաւ խուսափիլ ճակատագրական սխալներէ, որոնք այլապէս այնքան բնական ու ակնկալելի պիտի ըլլային, սխալներ, որոնք մեր պատմութեան մէջ նախապէս կատարուած էին ու առաջին հաշտացքով կրնային դիւրութեամբ կրկնուիլ: Տեսայ, թէ մեր պետական, նոյնիսկ եկեղեցական ու կուսակցութիւններու պատմութեան մէջ համաժողովրդական ազատ քուէարկութեամբ ընտրուած առաջին ղեկավարի համար իր պաշտօնի պատասխանատուութիւնը աւելի ծանր կը կշռէր, քան փառքն ու իշխանութիւնը, եւ ան պատմութեան էութիւնը կը քաղէր ամէն օր որպէս իր դատողութեան հիմքերէն մէկը: Ինչպէս նշեցի արդէն, այս մասին մանրամասնօրէն՝ այլ տեղ:

Անցնինք երկրորդ փուլին, երբ նախագահ Տէր-Պետրոսեան վերադարձաւ քաղաքացիի իր կարգավիճակին ու կրկին հագաւ պատմաբանի իր վերարկուն:

Ի՞նչն էր տարբեր իր պատմագրութեան մէջ:

Պետական գործիչէն պատմաբանի աշխատանքին վերադառնալու հետեւանքներու հարցը ինձ հետաքրքրեց, երբ 1997-ի սեպտեմբերին նախագահ Տէր-Պետրոսեանի խորհրդականի իմ պաշտօնէս հրաժարեցայ եւ փորձեցի վերադառնալ պատմաբանի իմ նախկին մասնագիտութեանս: Այս հարցին պատասխանելու առաջին փորձերս ներկայացուցի 2011-ին՝ Միշիկընի Համալսարան պաշտօնավարութեանս աւարտին, հրապարակային դասախօսութեան մը կերպարանքով:¹ Այն ժամանակ զոնէ եզրակացութիւնս այնքան ալ քաջալերական չէր: Եօթ տարի դիւանագիտութեան ու պետական գործերու մէջ մխրճուելէ ետք դժուարութիւն ունէի պատմութիւն գրելու. պատմութիւն գրելու օգտակարութեան մասի՛ն իսկ լուրջ վերապահութիւններ ունէի: Կը փորձէի այդ եօթ տա-

¹ Այդ դասախօսութեանս գրառումը պիտի հրատարակուի այլ տեղ:

րիներու ընթացքը մարտել: Պատմութիւն կը դասաւանդէի, ներառեալ հայ ժողովուրդի պատմութիւն, եւ այլեւս վստահ չէի, որ իմ դասաւանդածը յատկանշող «այս դէպքը կամ այս երեւոյթն է կարեւորը», « այսպէս եղաւ, այս պատճառով եղաւ» ներում:

Նաեւ խորը հիասթափութիւն կ'ապրէի, երբ կը տեսնէի, թէ ինչպէս արդէն տասնամեակ մը չանցած՝ պատմաբաններ ու այլ գրչակներ կը գրէին 1990-ական թուականներու «պատմութիւնը» կամ պատմութեան էջեր՝ առանց ծանօթացած ըլլալու անհրաժեշտ փաստաթուղթերուն կամ առանց խօսած ըլլալու դերակատարներուն հետ, եւ այդ արտադրութիւնները կ'ընդունուէին որպէս լուրջ պատմագրութիւն: Եզրակացութիւնս այդ օրերուն հետեւեալն էր. փոխանակ պատմութիւն գրելու ատելի լաւ կ'ըլլար վերադառնալ երիտասարդութեան տարիներու մանր զբաղմունքներէս մէկուն՝ բանաստեղծութիւն գրելու: Թերեւս, կը մտածէի, լաւ դարբնուած քերթուած մը ատելի առարկայականութիւն ու իմաստութիւն կը պարունակէր, քան պատմութեան վերաբերող ամբողջ հատոր մը, եթէ հատորը պարզապէս հեղինակի մը փափաքած անցեալի պատկերացումը կը ներկայացներ: Յաճախ կը վերադառնայի Չարեանցի «Պատմութեան քառուղիներով» գործին: Վերջը, բարեբախտաբար, մեր գրականութիւնը խնայեցի այդ փորձութենէս:

Մի քանի տարի առաջ իր հետ պատմագիտական հարցի մը մասին խօսակցութենէ ետք որոշեցի նորէն կարդալ Լեւոն Տէր-Պետրոսեանի «Խաչակիրները եւ հայերը» գործի երկրորդ հատորը²:

Այդ գործին ծանօթացած էի հատորի լոյս տեսնելու տարին՝ 2007-ին: Այդ ժամանակ իսկ մտածեցի, որ այդ գործը գլուխ գործոց մըն է, մեր արդի պատմագրութեան բարձրագոյն մակարդակի աշխատանք մը, որ պէտք է թարգմանուի անգլերէնի եւ այլ լեզուներու: Սակայն ու՞ր գտնել թարգմանիչ մը, որ ծանօթ ըլլայ այնտեղ օգտագործուած աղբիւրներու հին ու նոր բազմաթիւ լեզուներուն: Միեւնոյն ժամանակ գիտէի, որ ծանր զբաղուածութեան ու մտքիս մէջ հարցերը չլուծած պայմաններու տակ չէի կարողացած իսկապէս «կարդալ» այդ գործը: Կը յիշէի, սակայն, որ բացի իր գիտական մակարդակէն ու պատմութեան համար իր արժէքէն, այդ գործը այլ աշխատանքներէ կը տարբերուէր պատմական նոյնպէս բարձր արժէք ունեցող իր անմիջականութեամբ, կենդանի ոճով, փաստարկներու եւ բառամթերքի այժմէականութեամբ:

Ուրեմն որոշեցի վերադառնալ այդ գործին ու հարց տալ: Ինչպէ՞ս պատմութիւն կը գրէր ատելի քան տասը տարի քաղաքական ու պետական գործիչ եղած եւ ամենէն պատասխանատու պաշտօնները վարած նախկին պատմաբանը:

² Լ. Տէր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Բ, պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն, Երևան, 2007: Տեքստային քաղվածքներին կից տրված են այս հրատարակության էջերը:

Այս անգամ իսկապէս կարդացի այդ հատորը:

Այստեղ կը փափաքիմ փոխանցել այդ երկրորդ ընթերցման ընթացքին գրաւոր ճշումներէս մասնիկներ: Չեմ գիտեր՝ ճեղհնակը ո՞ր չափով պիտի համաձայնի այստեղ արտայայտուած ճշումներու հետ: Փաստօրէն այս մասին չեմ խօսած իրեն հետ: Սակայն անգամ մը, որ պատմաբանը իր գործը կը հրատարակէ, ընթերցողի իրաւունքն է ի՞ր ընկալման կապակցութեամբ տպաւորութիւններն ու դիտողութիւնները արձանագրել:

Ստորեւ կը ներկայացնեմ ընթերցմանս ընթացքին եւ ընթերցումէս վերջ ինձի համար ըրած մի քանի գրառումներու ատելի կազմակերպուած ու խմբագրուած տարբերակը:

Ա) Ուսումնասիրութեան շրջան եւ թեմա

Հետաքրքրական է, նախ, ուսումնասիրութեան համար ճեղհնակի ընտրած վայրն ու ժամանակաշրջանը՝ Հայկական Կիլիկիան եւ այդ պետականութեան շուրջ 300 տարիները՝ ԺԱ-էն մինչեւ ԺԴ դարերը: Որպէս պատմաբան՝ Տէր-Պետրոսեանը հմտութիւն ունի ե՛ւ հին ու միջին դարերու, ե՛ւ նոր ու ժամանակակից պատմութիւններու մասին գրելու: Ինչո՞ւ Հայկական Կիլիկիան եւ իր շրջապատը:

Համեմատաբար փոքր տարածաշրջանի մէջ մի քանի փոքր պետութիւններ, որոնցմէ մէկն է Կիլիկիան եւ որոնք իրար միջեւ լուրջ հարցեր ունին: Առաւել, այդ պետութիւնները ունին իրենցմէ ատելի մեծ տարողութիւն ունեցող դաշնակից եւ թշնամի պետութիւններ: Այսինքն՝ տարբեր չափերու «գերտերութիւններ», որոնք այդպէս ալ կ'անուանուին հատորին մէջ:

Յետոյ կայ այդ ուսումնասիրութեան թեման: Այսինքն, որո՞նք էին այն օրէնքները, որոնցմով Կիլիկիոյ իշխաններն ու թագակիրները պետք էր իրար յաջորդէին եւ այդ փոխանցումները իրականութեան մէջ ո՞ր չափով կը համապատասխանէին օրէնքներու տառին եւ ոգիին: Ո՞ր չափով օրինակարգ (Legitime) են եղած այդ փոխանցումները, ըստ այդ ժամանակի տրամաբանութեան: Ինչպէ՞ս եւ ո՞ր օրէնքներով կը փոխանցուի իշխանութիւնը մէկ ղեկավարէն միւսին:

Դրուած խնդրի պարագաները ինձի անխուսափելիօրէն կը յիշեցնեն տարբեր ժամանակներու՝ ներառեալ 1990-ական թուականներու Հարաւային Կովկասը: Իսկ խնդիրը ինքը կը յուշէ Երրորդ Հանրապետութեան առաջին նախագահէն երկրորդին իշխանութեան փոխանցման պարագաներու եւ երկրորդ նախագահի օրինակարգութեան հարցը: Այդ օրինակարգութիւնը այնքան կարե-

ւոր էր հրաժարական տուած առաջին նախագահի համար, որ պետութեան շահին համար ան փորձեց օրինակարգութեան ձեւ տալ այդ փոխանցման: Ան մասնակցեցաւ երկրորդ նախագահի երդման արարողութեան, թէեւ այդ երդուող նոր նախագահն էր, որ առաջինին այլ ընտրանք չէր թողած իրեն քան հրաժարական տալ, եւ երբ լուրջ կասկած կար, որ այդ երկրորդը երկրի Սահմանադրութեան համաձայն իրաւունք ունէր այդ պաշտօնը ստանձնելու:

Բ) Փոքր պետութիւններու քաղաքականութիւնը

Այդ փոքր պետութիւններու մասին հեղինակը կը գրէ.

«Փոքր պետութիւնները զրկուած էին նաեւ կայուն եւ կանխատեսելի քաղաքական գործունեւորից օգտվելու հնարավորութիւնից, քանի որ երեկվա քաղաքացիները սյուս օրը կարող էր դառնալ թշնամի, կամ հակառակը» (էջ 25-26):

Այս տողերը ինձի յիշեցուցին կարեւոր, բայց քիչ ծանօթ խօսակցութիւն մը:

1995-ին էր, երբ Ամերիկեան Գոնկրէսը Իրանի եւ Լիպիայի նկատմամբ պատժամիջոցներ կիրառող օրէնք էր ընդունած (Iran Libya Sanctions Act): Ամերիկեան բարձր մակարդակի պատուիրակութիւն մը ժամանեց Երեւան եւ հանդիպեցաւ նախագահ Տէր-Պետրոսեանին հետ՝ անոր համոզելու համար, որ մենք ալ մասնակցինք այդ պատժամիջոցներու կիրառման, այլապէս Հայաստանն ալ կրնայ պատժուիլ՝ Իրանի հետ գործարքներու մէջ մտած ըլլալու համար: Տէր-Պետրոսեանի պատասխանը՝

«Դուք, ԱՄՆ-ն ու Իրանը, մեծ պետութիւններ էք. մենք՝ փոքր: Այսօր թշնամի էք, վաղը կրնաք հաշտուիլ եւ իրար ներել: Իրանը մեզ չի ներեր, եթէ մենք իր դէմ գնանք»:

Կար նաեւ Երրորդ Հանրապետութեան առաջին տարիներու փորձը, որ աւելի անմիջական կը դարձնէր այդ իրականութիւնը: Մեր բարեկամները լաճախ մեր թշնամիներու հետ էին, իսկ մեր թշնամիները երբեմն բարեացակամ՝ կենսական քայլեր կ'առնէին ի նպաստ մեզ: Այդ շարժականութիւնը (dynamics) կը շարունակուի մինչեւ այսօր:

Գ) Միջազգային իրաւունք

Այդ ժամանակաշրջանի միջազգային իրաւունքի մասին Տէր-Պետրոսեան կը գրէ.

«... միջազգային իրավունք» եզրույթը մենք գործածում ենք պայմանականորեն, քանի որ այդ իրավունքը միջնադարում սահմանվում էր ոչ թէ Ազգերի Լիգայի, ՄԱԿ-ի կամ ԵԱՀԿ-ի տիպի կազմակերպությունների կողմից, այլ մեծ պետությունների անհատական ջանքերով: Յուրաքանչյուր գերտերություն

ինքնուրույնաբար հոչակում էր սեփական քաղաքական դավանանքը (դոկտրինան) եւ դրա հիման վրա որոշում իր եւ մնացյալ աշխարհի հարաբերությունների կանոնները: Այլ կերպ ասած, թեւեւ անցյալում եւս, ինչպես մեր օրերում, միջազգային իրաւունքը սահմանվում էր գերտերությունների կողմից, բայց դա տեղի էր ունենում ոչ թէ համապատասխան կազմակերպությունների մակարդակով, այլ կայսրությունների որդեգրած եսակենտրոն հայեցակարգերի հոչակման միջոցով, փոյթ չէ, թէ դրանք ի բնէ կհակասեին միմյանց եւ ազգերի համակեցությունը կարգաւորելու փոխարեւ, աշխարհը կը վերածեին անհաշտ թշնամանքի թատերաբեմի» (էջ, 5-6):

Սովետ Միութեան փլուզումէն յետոյ «միջազգային իրաւունքը» պահ մը խաղաղ, Աերդաշնակ ու կայուն աշխարհի մը կարելիութիւնը ստեղծեց: Սակայն Ասիական համակարգը նոր համակարգով մը չփոխարինուեցաւ: Երկբեւեռութեան փոխարէն սկսաւ գործել բազմաբեւեռութիւնը, որն արդէն սկսած էր համապատասխանել հեղինակի Ակարագրած իրավիճակին: Այսօր արդէն այդ իրավիճակը կրնայ որպէս «քաոս» որակուիլ: Մեծ տերութիւնները կ'անտեսեն իրենց իսկ ստեղծած միջազգային ու տարածաշրջանային կազմակերպութիւններն ու միջազգային իրաւունքը: Իւրաքանչիւրը կը ստեղծէ այլոց հետ վարուելու ի'ր օրէնքը:

Դ) Քաղաքական գործօններ

«Քաղաքական գործոններն, ըստ այդմ, բազմանշանակ էին՝ միաժամանակ պարունակելով թե՛ դրական, թե՛ բացասական տարրեր: Այսպէս, օրինակ, իտալական առեստրային հանրապետությունները մի կողմից՝ մեծապէս Ապաստեցին խաչակրաց պետությունների ստեղծմանը, տնտեսապէս զարգացմանն ու Եւրոպայի հետ մշտական հաղորդակցության ապահովմանը, մյուս կողմից, սակայն, իրենց ձեռքբերած հսկայական արտոնություններով, հարատեւ մրցակցութեամբ, վեճերով ու կոիվներով, ընդհուպ մինչեւ քաղաքացիական պատերազմների հրահրումով, թուլացրին այդ պետությունները: Նույնը վերաբերում է ռազմա-կրոնական միաբանություններին... » (էջ 26):

Մեր ժամանակներու գերտերութիւններու երկակի դերը ո՞րքանով կը տարբերի ուսումնասիրուած ժամանակաշրջանի այս Ակարագրութենէն:

Ե) Փոքր ու մեծ պետութիւններու հարց

Էջ 95-99-ի մէջ հեղինակը կը քննարկէ մեծ ու փոքր պետութիւններու յարաբերութիւններն ու փոքրերու կարծեցեալ կախուածութիւնը մեծերէն: Ան

կ'ընդգծէ այլ պատմաբանի մը նրբամիտ դիտողութիւնը, ըստ որում պարզապէս որովհետեւ Աննա Կոմնենայի Բիւզանդիոնը իրաւական տեսակետով Կիլիկիան վասալ, ճորտական կը նկատէր, չի նշանակէր, որ Լեոնն ու Ռուբէնը իրենք իրենց այդպէս կը նկատէին, կամ թէ իսկապէս այդպէս էր կեանքի մէջ: Հեղինակը նկատի ունի 1108 թուականին Կիլիկիա/Բիւզանդական Կայսրութիւն յարաբերութիւններու իրադրութիւնը:

Իսկ ես՝ ընթերցողս, կը մտածեմ, արդէօ՞ք սա այնքան տարբեր է Լեոնային Ղարաբաղ/Ազրայէճան յարաբերութենէն: Այսինքն, թերեւս պետք է հարց տալ՝ իրական կեանքի մէջ ի՞նչ դեր պետք է վերագրել իրաւականին, եթէ իրական յարաբերութիւնը կրնայ այդ պայմաններուն մէջ առաւելագոյնն էր, որ կարելի էր ձեռք ձգել: Խօսքը կրնայ վերաբերիլ նոյնիսկ Հայաստան-Ռուսաստան յարաբերութիւններուն: Կախումա՞ծութեան, ինչպէս անկախութեան, իրաւականը կրնայ շատ խաբուսիկ ըլլալ:

2) Իշխանաւորի հարց

Էջ 59-62-ի մէջ հեղինակը կը մեկնաբանէ իր աղբիւրներէն Յովհաննէս Երզնկացիի գործը.

«Սակայն Երզնկացու մոտ առկա են նաւ միջնադարի կենսափորձից բխող պատմական բնույթի ուշագրաւ դիտարկումներ, որոնք զգալիորեն մեծացնում են նրա աշխատության արժեքը: Երկրի կառավարումը, ըստ նրա, նույնպիսի արվեստ, այսինքն՝ մասնագիտություն է, ինչպիսիք են մնացյալ բոլոր մասնագիտությունները... Երզնկացու կողմից հստակորեն ձեւակերպված են նաեւ օրենքի գերակայության եւ իրավական պետության գաղափարը: ... Թագավորի պարտականությունն է վճռականորեն պայքարել արտաքին թշնամիների եւ իշխանության հակառակորդների դեմ... Դրա հետ մեկտեղ նա պետք է ճկուն քաղաքականություն վարի եւ կարողանա ճիշտ ընտրել պատերազմի թէ խաղաղության ժամանակը՝ երկրի փրկության համար չխորշելով անգամ որոշ զիջումներից: ... Թագավորը պարտավոր է գիտակցել նաեւ, որ Աստծու կողմից սահմանված մարդկային անինքնաբավության պատճառով ի վիճակի չէ միայնակ կառավարել երկիրը, ուստի նա պետք է իրեն շրջապատի իմաստուն խորհրդականներով եւ չկարծի, թե ուղղություն տվողի կարիք չունի: ... Այսպիսով, Վահրամ Բարունու եւ Հովհաննէս Երզնկացու քննության ենթարկված աշխատություններում մենք գործ ունենք իշխանության «լեգիտիմության» եւ արքայական գաղափարախոսության բավականին մշակված մի հայեցակարգի հետ, որն արտացոլում է ինչպէս այդ հարցի ընդհանուր քրիստոնէական ըմբռնումը, այնպէս էլ հեղինակների իրավագիտակցության եւ կենսափորձի

վրա հիմնված պատկերացումները: Ձևայած այդ նշանակալի հանգամանքին, նրանց երկերը մինչ այժմ նշված տեսանկյունից չեն գնահատվել» (շեշտադրումը իմն է):

Հետաքրքիր է, թե ինչո՞ւ այլ պատմաբաններ Յովհաննէս Երզնկացիի գործը այդ տեսանկյունէն չեն գնահատած: ԺԳ դարու այդ փիլիսոփայ մատենագիր պատմաբանի գործը այնքան օգտագործուած ու ուսումնասիրուած է: Կրնա՞յ ըլլալ, որ Տէր-Պետրոսեանի փորձառութիւնը զինք աւելի զգայուն դարձուց Երզնկացիի գործի այն հանգամանքին, որու նկատմամբ ինք զգայուն էր դարձած:

Է) Չիջումներու հարց

Տէր-Պետրոսեանը մեծ ուշադրութիւն կը դարձնէ Կիլիկիոյ իշխանաւորներու՝ այլ պետութեանց հետ ստորագրած բազմաթիւ դաշինքներուն: Երբեմն նոյնիսկ ամենէն մանրակրկիտ պեղումնային ջանքերով վերակառուցած է դաշինքի մը պայմանները, երբ այդ պայմանները մատենագիրներու կողմէ յստակօրէն չեն ձեւակերպուած: Իսկ դաշինքներու գնահատականի մէջ ան յատուկ ուշադրութիւն կը դարձնէ այն «զիջումներուն» վրայ, զորս հայ իշխանաւորները կատարած են որպէսզի ապահովեն այն, ինչ կարելի է եւ անհրաժեշտ՝ պետութեան շահերու տեսակէտէն: Այսինքն ան տեսած ու գնահատած է այդ իշխանաւորներու փրակմաթիւզմը, իրենց որոշումները իրականութեան վրայ հիմնելու կարողութիւնը, փոխանակ երազային տեսլականներով առաջնորդուելով՝ շատ աւելին կորսնցնելու:

Այդ հիման վրայ է, որ Տէր-Պետրոսեանը կը լուսաբանէ հետեւեալ դաշինքներու էութիւնն ու արժէքը.

Կիլիկիա եւ Անտիոք, 1194 (էջ 173-176)

Կիլիկիա եւ Մոնկոլ Կայսրութիւն 1252 (էջ 301)

Կիլիկիա եւ Եգիպտոս, 1285 (էջ 331)

Կիլիկիա եւ Եգիպտոս, 1337 (էջ 407)

Այդ գնահատականներն, ըստ էութեան, նոյնը կրնային ըլլալ, եթէ այս հատորը գրուած ըլլար նախ քան հեղինակի քաղաքական դաշտ մտնելը: Սակայն այդ շեշտաւորումներով, բառամթերքով, մանրամասնութեամբ, արժեւորման համակարգով եւ մանաւանդ այդ կենդանի ոճով նկարագրութիւնները հաւանաբար կը պարտի իր անձնական փորձառութեան ու մանաւանդ՝ Ղարաբաղի հարցի լուծման կապակցութեամբ իր պայքարներուն եւ, ի վերջոյ, իր հրաժարականի առկայութեան:

Ը) Ինչո՞ւ այնքան դիմացան

Իր «Առաջաբանին» մէջ, ուր կը գերկայացնէ հատորի գլխաւոր թեզերը, Տէր-Պետրոսեանը կարեւոր տեղ կու տայ Միջին Արեւելքի այդ փոքր պետութիւններու երկարակեցութեան գաղտնիքին: Ինչո՞ւ մի քանի դար դիմացան անոնք: Հեղինակը այդ «Առաջաբանի» 29 էջերէն ութը (27-34) կը յատկացնէ այդ պարզ, սակայն հազուադէպօրէն հարցուած հարցումին:

Այդ հարցումին ան կը պատասխանէ մշտնջենաբար արտաքին եւ ներքին վեց գործօններ՝ ստորեւ ամփոփուած երեքի մէջ .

ա. Գերտէրութիւններու հակասութիւններն ու փոքր տէրութիւններու ուժերու հաւասարակշռութիւնը

բ. Խաղաղութեան տարիները շատ անելի տեսական էին, քան պատերազմի տարիները

գ. Փոքր տէրութիւններու ներքին կայունութիւնը, ժողովրդագրական ու դաւանական միատարրութիւնը, պետական համակարգի ամրութիւնը, բարձր մշակոյթ ստեղծելու կարողութիւնը, միջնադարին անյարիր թուացող այնպիսի վերացական գաղափարի առկայութիւնը, որպիսին ազգային գիտակցութիւնն էր, յստակ կանոնակարգուած գահաժառանգութեան իրաւունքի առկայութիւնն ու իշխանութեան օրինական փոխանցման ապահովումը, իշխանութեան օրինակարգութիւնը՝ «լեգիտիմութիւնը»:

Առաջին դիտողութիւն: Անկախութենէն անմիջապէս առաջ ու առաջին մի քանի տարիներուն բոլորիս մտքին մէջ կար Առաջին Հանրապետութեան օրինակը: Այդ մէկը երեք տարի չդիմացաւ: Իսկ յետ-Սովետական խառն տարածաշրջանի մը եւ անորոշ աշխարհի պայմաններուն մէջ դժուար էր այնքան ալ վստահ ըլլալ, որ Երրորդը անելի պիտի դիմանար: Կարելի էր միայն զգօն, զգոյշ ու զգաստ խօսիլ ու վարուիլ, լաւ մտածել, ճիշդ դատողութիւն գործադրել, եւ մանաւանդ պատմութենէն քաղել ճիշդ դասերը:

Հարցումը, ամենայն դէպս, ինքզինք կը պարտադրէր:

Նաեւ, որպէս ընթերցող ես ինձի հարց կու տամ. այդ գործօններէն ո՞րն է, որուն հետ հեղինակը առընչակցութիւն չունեցաւ իր տասնամեակ մը տեւող քաղաքական ու պետական գործունէութեան ընթացքին: Ո՞ր գործօններն էին, որոնք դեր չկատարեցին այդ ծանր տարիներուն պետութեան յաջողութիւններուն ու դժուարութիւններուն մէջ:

Թ) Ազգային գաղափարախօսութիւն եւ դաւանանութիւն

Կիլիկիոյ պատմութեան մէջ շատ ծանօթ է Մլէն Իշխանի պարագան, որ ընդհանրապէս ներկայացուած ու ընդունուած է որպէս շատ ժխտական կեր-

պար: Ան կը յիշեցնէ նաեւ մեր պատմութեան մէջ մի քանի այլ նման անհատականութիւններ, որոնց մասին մեր մատենագիրներն ու շատ մը պատմաբանները լաւ բան չունին ըսելիք, որովհետեւ անոնք «դաւանանաձ» են հայ «ազգային արժէքներուն» ու կրօնին: Տէր-Պետրոսեան ըսելիք ունի այդ մասին: Նկատի ունենալով խնդրի այժմէականութիւնը՝ օգտակար կը նկատեմ ներկայացնել երկար այս մէջբերումը.

«Մլեհի նկատմամբ աղբյուրների համարչա միահամուռ ժխտական վերաբերմունքը եւ նրա սպանության պատճառների որոնումը զբաղեցրել են շատ հետազոտողների միտքը: Ըստ Ռ. Գրուսեի՝ Մլեհն սպանվել էր «հայ ժողովրդի զգացումները վիրաւորած լինելու» կամ «գայթակղեցուցիչ իսլամասիրության եւ քրիստոնեության դեմ գործած դավաճանության համար»: Մ. Զուլայանի կարծիքով՝ Մլեհի սպանության պատճառը «հայ իշխանների եւ բարձր հոգեւորականության» դժգոհությունն էր «Հալեպի սուլթանի հետ նրա համագործակցության քաղաքականությունից»: Կ. Մութաֆյանը այդ ոճրագործությունը բացատրում է նրանով, որ Մլեհի երկաթյա բռունցքը եւ անհանդուրժողականությունը նրանից վանել էին ազգաբնակչության զգալի մասին»: Եւ վերջապէս Բակուրյանի տեսակետով՝ նրա «սպանումը, որ կատարուած է հայ իշխաններու ձեռք, հաւանաբար կուսակցական վրէժխնդրութեանց հետեւանքն էր»: Հարկ ենք համարում հատուկ կանգ առնել Ռ. Գրուսեի տեսակետի վրա, քանի որ այն հադիսանում է առավել տարածված մտայնության արտահայտություն: Մեր կարծիքով Մլեհի «իսլամասիրության եւ քրիստոնեության դեմ գործած դավաճանության» կամ «հայ ժողովրդի զգացումները վիրավորած լինելու» մասին խոսք անգամ չի կարող լինել, քանի որ հայ իշխանի վարքագիծը թելադրված էր զուտ քաղաքական պրագմատիզմով, եւ այդ քաղաքականությունը, ինչպէս ինքը Գրուսեն էլ խոստովանում է, «հաջողությամբ էր պսակվել»: Մլեհի «իսլամասիրությունը» հաստատող որեւէ փաստ գոյություն չունի, իսկ նրա կողմից վերը հիշված Մեծաքարի վանքի հիմնադրումը ճիշդ հակառակն է ապացուցում: Ինչ վերաբերում է «քրիստոնեության դեմ գործած դավաճանությանը», որի տակ Ռ. Գրուսեն նկատի ունի Մլեհի եւ Նուրեդդինի միջեւ կնքված դաշինքը, ապա դա էլ մտնում էր ժամանակի քաղաքական խաղի կանոնների մէջ եւ որեւէ արտառոց բան չէր պարունակում: Մլեհից թե՛ առաջ, թե՛ հետո բազմաթիվ քրիստոնյա տիրակալներ՝ բյուզանդական կայսրեր, Երուսաղեմի եւ Կիպրոսի թագավորներ, Անտիոքի պրինցներ, Եդեսիայի եւ Տրիպոլիի կոմսեր, Հյուսիսային Ասորիքի հայ իշխաններ, ժամանակ առ ժամանակ դաշնակցել են մահմեդականների հետ, եւ դա դիտվել է որպէս իրենց երկրների գործնական շահերից բխող սովորական քաղաքական վարքագիծ ... » (էջ 146-148):

Այս տողերը կարդալով ինչպէ՞ս չմտաբերել իր՝ Տէր-Պետրոսեանի դէմ շարտուած ամբաստանութիւնները՝ իբրեւ «սպազգային» մօտեցում ունեցող գործիչ եւ Թուրքիոյ հետ յարաբերութիւններու ու Լեռնային Ղարաբաղի հարցերով մեր «աւանդական արժէքներուն» կամ «ազգային շահերուն» դաւանանող ղեկավար:

Նշումներու շարքը կարելի է երկարել: Ազգային շահերու, կրօնական համերաշխութեան եւ այլ նիւթերու մասին հատորը ունի բազմաթիւ հետաքրքրական դիտողութիւններ: Առ այժմ կը գոհանամ այսքանով:

Պատմութիւնը իր ամբողջ հարստութեամբ, կենսունակութեամբ, բարդութիւններով ու ներքին հակասութիւններով ներկայացնելը բաւականին դժուար գործ է: Հին պատմութիւնը ունի իր դժուարութիւնները, նորը՝ իրը:

Կայ մէկ դժուարութիւն, սակայն, որ կը վերաբերի բոլոր շրջաններուն ու նիւթերուն: Այդ ալ պատմագրի կարողութիւնն է նախ «նոյնանալու» պատմութիւնը կերտող իր ուսումնասիրած մարդոց հետ, որպէսզի կարողանայ «ներս»էն պատկերացնել անոնց մտածելակերպն ու գործելակերպը եւ յետոյ դուրս գալ այդ պատեանէն, «հեռուէն» դիտել ու դատողութիւն ընել այդ բոլորին մասին:

(Այս ընթացքը պէտք չէ հաւասարեցնել մէկ այլ, ոչ արդիւնաւէտ մօտեցման: Կան պատմաբաններ, որոնք անցեալը կը յարմարեցնեն իրենց արդէն ունեցած պատկերացումներուն ու քաղաքականութեան, փոխանակ սկիզբը իրենք հաւասարելու պատմութիւնը կերտողներու հետ:)

Այդ առաջին հանգրուանը՝ նոյնացումը, ճիշդ կատարելու համար լաւագոյն ձեւերէն է ընտրել ժամանակաշրջան մը եւ տարածաշրջան մը, որ պատմաբանը կրնայ ընկալել որպէս իրը, որոս խնդիրները իրեն հարազատ են: Բացի իր զուտ գիտական մեթոտի բարձր արժանիքներէն՝ Տէր-Պետրոսեանի այս գործը մեր նորագոյն պատմագրութեան լաւագոյն նմոյշներէն է, որովհետեւ հեղինակը ընտրած է թեմա մը, ուր կրնայ իր փորձառութիւնը օգտագործել:

Այդ հանգրուանին մէջ կարելոր կը դառնան հետեւեալ հարցումները. ի՞նչ հարցումներու կը փորձէ պատասխանել պատմաբանը, ի՞նչ երեւոյթներու վրայ կը դնէ շեշտը, ի՞նչ կը տեսնէ, որ նախապէս չէր տեսած կամ ուրիշներ չեն տեսած, ո՞ր երեւոյթները կամ գործօնները կարելոր կը նկատէ, զորս առաջ կրնար անկարելոր նկատել, ի՞նչ սահմանումներ, ներըմբռնումներ, մեկնաբանութիւններ կ'առաջադրէ, զորս նախապէս կարող էին չներկայանալ իր մտքին մէջ: Այսինքն մտային ու մտաւորական ի՞նչ զգայնութիւն ձեռք բերած կ'ըլլայ պատմաբանը, երբ կ'ուսումնասիրէ թեմա մը, որ իրեն արդէն մաս կը կազմէ:

Այս մտորումները անխուսափելի էին, երբ կը կարդայի ազգային եւ պետական շահի, զիջումներու ու «դաւանանութեան», քաղաքական կամ կրօնական

գաղափարախօսութիւններու, միջազգային իրաւունքի, ռեալփոլիթիքի, տարածքային ամբողջականութեան, իշխանաւորի տեսակի, մեծ ու փոքր պետութիւններու յարաբերութիւններու, իշխանութեան եւ իշխանութեան փոխանցման օրինակարգութեան մասին:

Թերեւս Լեւոն Տէր-Պետրոսեանն ալ դժուարութիւն ունէր գրելու պատմութիւն մը, որ անկախ ըլլար իր փորձառութենէն: Ինչպէ՞ս էր պէտք պատմութիւն գրել, որ մէկ կողմէն օգտուէր իր փորձառութենէն առանց, սակայն, միւս կողմէն զո՞ր դառնալու եմթականայական դատողութիւններու: Ի վերջոյ այս պատմաբանը պատմութիւն կերտած ու տակաւին կերտելիք մարդ էր երբ 2007-ին սոյն հատորը լոյս տեսաւ, որմէ տարի մը չանցած վերադարձաւ քաղաքական դաշտ:

Պատմաբանի եւ պետական գործիչի միջեւ լարման լուծումը Տէր-Պետրոսեանը կարծէք կը դիրացնէ օգտագործելով «յետադարձ քաղաքագիտութեան» (retrospective politology) ընծայած տեսանկիւնն ու բառամթերքը:³

Փաստօրէն հեղինակը ընթերցողին կը զգուշացնէ այս մասին գրքի «Առաջաբանի» առաջին նախադասութեամբ իսկ.

«XI-XIV դդ. Մերձավոր արեւելլան իրադարձութիւնները հետահայաց քաղաքագիտութեան տեսակետից դիտարկելիս՝ Կիլիկյան Հայաստանի եւ Արեւելքում հիմնված խաչակրաց պետությունների պատմության ընդհանրություններն աչքի է զարնում առաջին իսկ հայացքից» (Էջ 5):

Այնպէս կը թուի, որ յետահայեաց քաղաքագիտութիւնը ընդհանրութիւններ կրնայ գտնել ոչ միայն Կիլիկեան Հայաստանի ու Խաչակիրներու հիմնած պետութիւններուն միջեւ, այլ նաեւ այդ պետութիւններու ու ներկային միջեւ: Պատմութիւնը չի կրկնուիր, անշուշտ, սակայն պատմութեան «գործառոյթներ»

³ «Յետահայաց քաղաքագիտութիւնը» անցեալը ճանչնալու քիչ ծանօթ մեթոտ է: Այլերտ Ղազարեանը հետեւեալ բացատրութիւնը կու տայ այդ մասին. «Ռետրոսպեկտիվ մեթոդի էությունն այն է, որ զարգացման ավելի բարձր աստիճանի միջոցով գնահատվում է նախորդ աստիճանը: Յուրաքանչյուր նախորդ փուլ կարելի է հասկանալ ավելի բարձր փուլերի հետ ունեցած կապի միջոցով: Այս գործընթացի հիմքում ընկած է համաշխարհային պատմության միասնականության գաղափարը: Ռետրոսպեկտիվ մեթոդը կիրառելի է ոչ միայն առանձին երեւույթների, այլև ամբողջական դարաշրջանների ուսումնասիրության դեպքում: Ինչպէս ասում են՝ մարդու անատոմիան բանալի է կապիկի անատոմիան հասկանալու համար: Ռետրոսպեկտիվ մեթոդի կիրառման դժվարությունն այն է, որ տարբեր ժամանակաշրջանի օբյեկտները, երեւույթները, գործընթացները գնահատելիս, համեմատելիս պէտք է հաշվի առնվեն նաեւ ամեն մի ժամանակաշրջանի յուրահատկությունները»: (Պատմության առարկան, գործառութիւններ եւ հիմնական մեթոդները, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», 2017, № 3 (24), էջ 45-57:

րու» էութիւնը կրնայ կրկնուիլ: Պատմութեան շրջագիծի հիմնական պայմաններու կրկնութիւնը կրնայ երեւոյթներու, վերաբերմունքի, խնդիրներու լուծումներու մնանութիւններ յառաջացնել: Այս ձեւով է, որ պատմութիւնը ունի ներուժը՝ մեզի բաներ սորվեցնելու: Այս պարագային հեղինակի փորձառութիւնն է, որ կարելի կը դարձնէ պատմութեան ճիշդ ընկալումը:

Թերեւս, այս բոլորը ինծի այդպէս կը թուին:

Թերեւս, այդ բոլորը պատահականութեան արդիւնք է, վստահ չեմ կրնար ըլլալ: Թերեւս, հեղինակը այդ հարցադրումներուն ու պատասխաններուն պիտի հասներ, եւ անսովոր չափի աշխոյժ ոճով ու շեշտաւորումներով գրէր՝ նոյնիսկ եթէ այդ գործը գրած ըլլար իր քաղաքական դաշտ մտնելէն առաջ: Ամենայն դէպս չեմ կրնար երեւակայել, որ պատմաբանը ինքը առ նուազն չգիտակցէր այդ փոխազդեցութեան:

Սակայն, ինչպէս նախապէս նշեցի, ընթերցողը իրաւունք ունի իր ձեւով ընկալելու հեղինակի ներկայացուցած անցեալի պատկերացումներու ընթացքը: Իսկ այս ընթերցողի ընկալմամբ Տէր-Պետրոսեանի «Խաչակիրները եւ հայերը» գործի Բ. հատորը, բացի պատմագիտութեան համար իր ամենէն բարձր արժէքէն, կը ներկայանայ նաեւ որպէս դասընթացք մը. ինչպէ՞ս լուծել քաղաքականութեան ու պատմութեան բարդ յարաբերութիւնը՝ ի նպաստ երկուքի օգտին:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Յօդուածը սկսնարկ մը կը նետէ քաղաքականութեան եւ պատմութեան բարդ յարաբերութեան վրայ, այն հազուագիւտ պարագաներուն, ուր պատմաբանը կը դառնայ քաղաքական ու պետական գործիչ եւ անկէ ետք կը վերադառնայ պատմաբանի իր աշխատանքին: Որո՞նք են մնան գիտնականի համար մարտահրաւերները: Պատմաբանը ինչպէ՞ս պիտի օգտագործէ պատմութեան գործօն մասնակցութեան իր փորձառութիւնը՝ որպէս պատմաբանի առաւելութիւն: Յօդուածի հեղինակը մնան եւ այլ հարցումներ կը բարձրացնէ զանոնք կիրառելով Հայաստանի առաջին նախագահ Լեւոն Տէր-Պետրոսեանի 2007 թուականին հրատարակած «Խաչակիրները եւ հայերը» գործի Բ. հատորին: Այս հատորին մէջ Տէր-Պետրոսեանը կը վերականգնէ այն օրէնքները, որոնք կը ճշդէին Կիլիկիոյ մէջ իշխանութեան ժառանգութեան պայմանները եւ կը վերլուծէ այդ օրէնքներու տառի եւ ոգիի կիրառման աստիճանները: Հեղինակը կը նշէ բազմաթիւ պարագաներ, խնդիրներու մօտեցումներ, ինչպէս նաեւ աղբիւրներու ընկալումներ, որոնք կրնային ուշադրութենէ վրիպիլ կամ անտեսուիլ եթէ պատմաբանը քաղաքականութեան այդ փորձառութիւնը ունեցած չըլլար: Պատմաբանը, այս իմաստով, օգտուած է «յետադարձ քաղաքագիտութեան» ընծայած տեսանկիւնէն:

GERARD LIBARIDIAN

Professor Emeritus

University of Michigan

**A READER'S REMARKS ON THE SECOND VOLUME OF LEVON TER-
PETROSSIAN'S "THE CRUSADERS AND ARMENIANS"**

(When the Statesman Returns to His Craft as a Historian)

Keywords: Byzantium, Christianity, Cilicia. Cilician princes, kings, queens, diplomacy, history, international law, Islam, legitimacy of power, Levon Ter-Petrossian, national interest, politics, retrospective politology, succession, territorial integrity, treaties.

The article looks at the complex relationship between politics and history from the angle of the rare case of a historian who becomes a political leader and statesman and then returns to the writing of history. What are the challenges facing such a professional? How has the historian used his active experience in making history, to his advantage as a historian? The author raises these and other questions as it applies to the work produced in 2007 by the historian and first President of Armenia Levon Ter-Petrossian, the second volume of the “The Crusaders and the Armenians,” (in Armenian). In this work, the historian reconstructs the rules and laws of the succession of rulers of the Cilician Armenian state, and analyzes the degree to which these were actually followed in their letter and spirit. The author indicates many areas where the active political and diplomatic life of the historian has sensitized him to a number of issues, aspects of problems and to the reading and interpretation of sources that he might have missed or neglected otherwise. He has, in this case, benefited from the “retrospective politology” approach to the past.

ԱՋԱՏ ԲՈՂՈՅԱՆ

ՀՀ ԳԱՆ Արևելյագիտության ինստիտուտ

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՎԻՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՆ ՈՒ ՉԱՔԱՐՅԱՆՆԵՐԻ ՀՈՎԱՆՈՒ ՆԵՐՔՈ ԺԳ ԳԱՐԻ ՍԿՉԲԻՆ ՏԵՂԻ ՈՒՆԵՑԱԾ ԺՈՂՈՎՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Եկեղեցու նվիրապետական համակարգ, Կիլիկիայի թագավորություն, Հայոց կաթողիկոսություն, Վրաստան, ԺԲ դ. եկեղեցական փոխհարաբերություններ, հայագիտություն, վրացագիտություն:

Հայոց եկեղեցին եւ նրա նվիրապետական կառույցը. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության նվիրապետական կառույցի սահմանները ԺԲ դարի ընթացքում արդեն տարածվում էին Բյուզանդիայի արեւմտյան սահմաններից մինչեւ Կասպից ծով, Վրաստանից մինչեւ Եթովպիա. այսպէս կարելի է հասկանալ՝ մյուս սկզբնաղբյուրների հետ բաղդատելով նաեւ Ներսէս Դ Ծնորհալու հետեւյալ տեղեկությունը. «... որք յարեւելս՝ ի սեփական աշխարհս Հայաստանեայց բնակեալք, եւ որք յարեւմտեան կողմանս սահեալք մտէհոյութեամբ, եւ որք ի Միջերկրայս...»¹: Հայոց եկեղեցու ազդեցության ոլորտի աշխարհագրական լայն ընդգրկումը Փոքր Ասիայում եւ դրա արեւելքում, արդեն արձանագրված է ԺԲ դ. Բ կեսի խաչակրաց պատմիչ Վիլհելմ Սուրացու աշխատության մեջ, ուր խոսելով շուրջ կես դար առաջ տեղի ունեցած դեպքերի մասին, կաթողիկոսին խաչակրաց պատմիչն անվանում է հայերի գլխավոր քահանայապետ, որի իշխանությունը տարածվում էր Կասպադովկիայի, Մեդիայի, Պարսկաստանի եւ երկու Հայաստանների վրա²: Ստեփանոս Օրբելյանն էլ ԺԴ դարի սկզբում այսպէս է դիմում Գրիգոր Է Անավարզեցի կաթողիկոսին. «... հայր հանուրց սեռից Հայկայ եւ կաթողիկոս տիեզերական ի դրանէ Հոնաց եւ Լփնաց, ի ծովէ Կասպից եւ ի լեռնէ Կովկասեաց մինչ ի սահմանս եգիպտական եւ ի ծովն արեւմտային, ուր գիշերն ագանի ակն տու[ու]նջեմային»³: Միեւնույն ժամանակ կենտրոնախույս քաղաքական նկրտումներին հարմարված Հայոց եկեղեցու տարբեր գործիչներ էլ, նոր կաթողիկոսական աթոռներ էին ստեղծել Հոնիում, Մարաշում, Աղթամարում եւ նույնիսկ Եգիպտոսում: ԺԲ դարի 30-ա-

¹ ԹԸ 1871, էջ 1, հմմտ. Բոզոյան 2000, էջ 82-84:

² «Cui synodo interfuit maximus Armeniorum pontifex, immo omnium episcoporum Capadocie, Medie, Persidis et utriusque Armenie princeps et doctor eximius, qui Catholicus dicitur», տե՛ս Guillaume de Tyr 1986, p. 699. 18. 1815-17:

³ Ստեփաննոս 1861, էջ 330:

կան թթ. ապրած պատմիչ Մատթեոս Ուոհայեցու տեղեկությամբ Հայոց եկեղեցու նվիրապետական աթոռների վրա ժամանակ առ ժամանակ կարելի էր հաշվել չորսից ավելի կաթողիկոս⁴: Այդ աթոռները կարելու էր էին կատարում Կիլիկիայի եւ Վրաց թագավորությունների, խաչակրաց պետությունների, Իկոնիայի սուլթանության, ինչպես նաեւ Դանիշմանյան, Ծափի Արմենների, Դվինի եւ Ծաքիի Ծաղաղյան, Այլուբյան եւ Ատրպատականի էլկտուզյան ամիրայությունների հայկական ազգաբնակչության հոգեւոր-եկեղեցական կյանքում: Հակաթոռ կաթողիկոսությունների վերացման կամ Հայոց եկեղեցու հետ վերամիավորման համար սկսված պայքարում կարելու էր կատարեցին Բարսեղ Ա (1105-1113) եւ Գրիգոր Գ (1113-1166) հայրապետները, մանավանդ անձնախաղէպ էր Կարմիր վանքում 1113/4 թ. տեղի ունեցած ժողովը⁵, որի բացառիկության մասին «Ընդհանրական թղթում» ակնարկում է Ներսես Ծնորհալին⁶:

Հայոց եկեղեցում հակաթոռ կաթողիկոսական աթոռների բազմացման միտումը, որը նկատելի է ԺԱ դարի վերջին եւ ԺԲ դարի սկզբին, նոր տարածում է ստանում Լեւոն Բ Ռուբինյան իշխանի (1187-1198), այնուհետեւ՝ թագավորի (1198-1219) իշխանության տարիներին: Այսպես օրինակ, սկսած 1193 թ., երբ մահացավ Գրիգոր Տղա կաթողիկոսը, վիմագիր արձանագրություններում իրեն Հայոց կաթողիկոս է անվանում Անիի արքեպիսկոպոս Բարսեղը⁷, որի թեկնածությունը կաթողիկոսական գահին տիրելու համար, ըստ Ներսես Լամբրոնացու, առաջարկել են Արեւելից կողմանց վարդապետները Գրիգոր Ե Քարավեժի (1193-1194) ողբերգական մահվան ժամանակներից⁸: Եթե ԺԱ դարի վերջի եւ ԺԲ դարի սկզբին առաջացող կաթողիկոսական աթոռները ձեւավորվում էին տարբեր հայկական քաղաքական ուժերի թելադրանքով, ապա ԺԲ դարի վերջին կաթողիկոսական իշխանության գործերին միջամտելու գործընթացը հայկական էկումենետւմ փորձում է ամբողջովին իր ձեռքը վերցնել Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը, որին հիշյալ դեպքում հակադրվում են Հյուսիս-արեւելից կողմանց Հայոց եկեղեցու հոգեւորականները: Միակ բացառությունը Սեբաստիա քաղաքում Անանիա հակաթոռ կաթողիկոսի օժտման էր⁹, որն էլ, ամենայն հավանականությամբ, պայմանավորված էր հզորացող Իկոնիայի սուլթանության քաղաքական նկրտումներով: Կիրակոս Գանձակեցին անդրադառնալով ԺԳ դարասկզբին, Գրիգոր Ապիրատի մահից հետո Հայոց կաթողիկոսական աթոռի մասնատվածության խնդրին, ամփոփում է. «... բաժանեցաւ աթոռ սրբոյն Գրիգորի յերիս՝ մի բունն, զոր էառն Յովհաննէս, որ

⁴ **Մատթեոս 1898**, էջ 205-206, 210-211, 215-216, 220-222, 228-230:

⁵ **Օրմանեան 1912**, սյուն 1352-1354:

⁶ **ԹԸ 1871**, էջ 2 :

⁷ **Մաթեոսյան 1997**, էջ 66-68:

⁸ **RHC d. a.**, t. I, p. 594:

⁹ **Պէրպլերեան 1964**, էջ 286-289, թ. 11-12, էջ 360-363, հմմտ. **Berbérian 1966**, p. 233-243:

ի Հռոմկլայն, եւ միւսն ի Սեւաստ, գոր ապատամբեցաւ Անանիա, եւ միւս եւս ի կղզւոջն, որ կոչի Աղթամար, Դաւիթ անուն»¹⁰:

Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգի հիմնական կաթողիկոսական աթոռները. Մատթեոս Ուոհայեցին խոսելով ԺԱ դարավերջի Հայոց եկեղեցու վիճակի մասին գրում է. «... ի չորս բաժանեցաւ աթոռ սրբոյն Գրիգորի (Լուսաւորչի -Ա. Բ.). զի ահա Տէր Վահրամ յԵգիպտոս, եւ Տէր Թեոդորոս ի Հոնին, եւ Տէր Պաղոս ի Մարաշ քաղաքն. եւ սոքա իւրաքանչիւր ոք առնէին ձեռնադրութիւնս եւ արձանէին եպիսկոպոսունս եւ տային արհմութիւնս սուրբ ձիթոյն, եւ ի նոցանէ արհմէին քահանայք, եւ լինէր պատարագ եւ մկրտութիւն եւ պսակն կուսանաց: Եւ էր այս ամենայն սուգ մեծ ի վերայ Եկեղեցւոյն Աստուածոյ, վասն զի մի փարախն ոչխարաց ընդ չորս հաւտապետութիւնս բաժանեցաւ, եւ գայլք եղեն պահապանք հաւտին «Բրիստոսի»¹¹: Հետագայում, պատմությունը որոշ սրբագրությունների ենթարկեց կաթողիկոսական աթոռների այս ցանկը: Բարսեղ Ա-ը գահընկեց արեց Հոնիի կաթողիկոս Տէր Թեոդորոսին¹², 1093 թ. մահացավ մինչ այդ կաթողիկոսական իշխանությունից հրաժարված, Մարաշի Տէր Պողոսը¹³: 1113 թ. նոր կաթողիկոսական աթոռ հայտարարվեց Աղթամարը, որի պատմությունը շարունակվեց մինչեւ Ի դարասկզբի ողբերգական իրադարձությունները, իսկ Եգիպտոսի տեղական աթոռի մասին ԺԲ դարում եւ դրանից հետո հայ պատմագրության մեջ այլեւս տեղեկություններ չեն պահպանվել: Այդ իսկ պատճառով անդրադառնանք հիմնական եկեղեցական կենտրոններին, որոնք ԺԲ դարի սկզբից նշանակալի դեր են կատարել ազգային եկեղեցու նվիրապետական կառույցում:

Ա. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը. Խաչիկ Բ-ը գահը ժառանգելով Բյուզանդիա արքայից Պետրոս Գետադարձից, ժամանակավորապես հաստատվեց Սեբաստիայում՝ Արծրունիների կալվածքում, իսկ վերջինիս մահից հետո՝ Գագիկ Կարսեցի թագավորի միջնորդությամբ եւ Բյուզանդական կայսրության թուլիտվությամբ, կաթողիկոսական գահ բարձրացավ Գրիգոր Բ Վկայասերը, որն սկզբում հաստատվեց Ծամնդավում, ապա՝ Կարմիր վանքում: Նրանից հետո, շուրջ մեկ դար, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական գահին էին բազմում իր տոհմի՝ Պահլավունի ազնվական տան ներկայացուցիչներ: Սկսած Գրիգոր Գ-ի ժամանակներից, շուրջ 150 տարի Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական աթոռի նստավայր դարձավ Եփրատի ափին գտնվող Հռոմկլա ամրոցը: Կաթողիկոսարանը Մերձավոր Արեւելքում ձեռք բերեց հսկայական եկեղեցաքաղաքական հեղինակություն, ստեղծեց եպիսկոպոսական աթոռների մի խիտ ցանց, որի գլխին էր կանգնած Հռոմկլայում նստող Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը:

¹⁰ Կիրակոս 1961, էջ 149:

¹¹ Մատթեոս 1898, էջ 229-230:

¹² Նույն տեղում, էջ 240-241:

¹³ Նույն տեղում, էջ 244:

Մահմեդական տերություններն այս շրջանից սկսեցին Հռոմկլայում նստող Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին անվանել Հայոց խալիֆ¹⁴: Սկսած Բարսեղ Ա-ից, Հայոց կաթողիկոսը փորձում էր միասնական դարձնել այս հոգեւոր աթոռը Մերձավոր Արեւելքում ցրված ողջ հայ ազգաբնակչության համար: Բարսեղ Ա-ը կարողացավ խնդիրը լուծել մասամբ, կաթողիկոսական իշխանությունից զրկելով Հոնիի Թեոդորոս եւ Մարաշի Պողոս գահակալներին, որոնք աթոռ էին բարձրացվել դեռեւս Ֆիլարետ Վարաժնունու իշխանության տարիներին: Այս քայլով Բարսեղ Ա-ը Կարմիր վանքի կաթողիկոսարանում կարողացավ միավորել երեք կաթողիկոսական ճյուղերի՝ Պահլավունի (Գրիգոր Բ), Պետրոս Գետադարձի (Թեոդորոս) եւ Վարագավանքի առաջնորդության (Պողոս) ժառանգորդների սրբությունները, դրանք դարձնելով համահայկական¹⁵: Դրա շնորհիվ ամրապնդվեցին Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական աթոռի դիրքերը, ավելացնելով Ամենայն Հայոց հայրապետի պահպանության ներքո գտնվող սրբազան մասունքների թիվը: Այնուամենայնիվ, հիշատակված դեպքերը դեռեւս մասնակի քայլեր էին Հայոց կաթողիկոսի իշխանությունը ողջ հայկական ազգաբնակչության կողմից ճանաչել տալու ճանապարհին: ԺԲ դարի ընթացքում, ինչպես տեսնում ենք Մատթեոս Ուոհայեցու շարադրանքից, Հայոց կաթողիկոսական իշխանություններ կային Հռոմկլայում, Աղվանքում, Եգիպտոսում, Աղթամարում: Սկսած Գրիգոր Գ-ից Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունն ակտիվ քաղաքականություն սկսեց վարել, որի հիմնական նպատակներից մեկն էլ միմյանց թշնամացած հայկական իշխանությունների հաշտեցումն էր, միասնական պետական համակարգում կիլիկյան իշխանական տների քաղաքական միավորումը: Հաշտարար դատավորի այս գործառույթը, պարզվեց, կարելի է ավելի արդյունավետ կատարել հեռվից. այդ իսկ պատճառով կաթողիկոսական աթոռը 1148/9 թ., ավելի քան մեկ հարյուրամյակ հաստատվեց կաթողիկոսների սեփական ամրոց Հռոմկլայում, որը ենթակա չէր Հայոց իշխանական տներից որեւէ մեկին: ԺԲ-ԺԳ դարերի ընթացքում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը եւ եկեղեցին հսկայական դեր կատարեցին թե՛ Կիլիկիայի հայկական պետության կայացման, եւ թե՛ Վրաց պետության կառուցվածքում գտնվող Զաքարյան իշխանության ամրապնդման գործում: Եթե Կիլիկիայի տարածքում Հայոց կաթողիկոսներն հնարավորություն ունեին միջամտել գործերին ուղղակի, ապա Զաքարյաններին հպատակ իշխանական տարածքներում Հռոմկլայի ազդեցությունը նվազագույն էր: Միայն հատուկ դեպքերում էին տեղի եպիսկոպոսները դիմում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական իշխանության միջամտությանը:

¹⁴ Տիտղոս, որի արձագանքը հասնում է մինչեւ ԺԸ դար. **տե՛ս Ա. Բողոքան 2000**, էջ 83-85, **Դանիելյան 2016**, էջ 200-285, **Կոստիկեան 2019**, էջ 122- 132: Ղաթի մատենագիր Իբն Աբի ալ-Ֆադայիի կողմից Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին տրված այս տիտղոսի օգտագործման մասին տե՛ս **Cecere, 2020**, էջ 209-256 :

¹⁵ **Օրմանեան 1912**, սյուն 1311-1313, 1314-1316:

Բ. Աղվանից կաթողիկոսությունը. Նվիրապետական այս աթոռը հիմնադրվել է Դ - Ե դարերում, այն՝ Վրաց եւ Հայոց կաթողիկոսությունների հետ մասն էր կազմում Տիեզերական եկեղեցու: Է դարից հետո, երբ Վրաց կաթողիկոսական աթոռը բաժանվեց Այսրկովկասի հակաքաղկեդոնական «կռալիցիայից» եւ անբաժանելի մաս դարձավ օրթոդոքս եկեղեցու բյուզանդական թեւի, Հայոց եւ Աղվանից կաթողիկոսությունները հետագա նվիրապետական գործունեությունը շարունակեցին միեւնույն եկեղեցական նվիրապետության շրջանակներում, ուր դարերի ընթացքում Հայոց կաթողիկոսությունը ձեռք էր բերել հավասարների մեջ առաջինի կարգավիճակ: Այս իրավիճակը շարունակվեց մինչեւ Բագրատունյաց թագավորության կործանումը¹⁶: Վավերագրերով եւ սկզբնաղբյուրային վկայություններով ապացուցված է, որ ԺԱ դարի ընթացքում Աղվանից կաթողիկոսությունը սերտանել է Հայոց եկեղեցու ստեղծած նվիրապետական համակարգի մեջ. իբրեւ Հայոց եկեղեցու նվիրապետական կառույցի անդամ՝ շարունակելով կարեւոր դերակատարություն ունենալ Հյուսիս-արեւելյան Հայաստանի եւ անդրկուրյան Կովկասի եկեղեցաքաղաքական կյանքում: Բագրատունիների կործանումից հետո, Կյուրիկյան իշխանապետության տարածքում կարեւոր նշանակություն ստացավ Աղվանից կաթողիկոսությունը, որը դիտվում էր այդ պետական միավորման տարածքում ամենաբարձր հոգեւոր իշխանություն: ԺԱ-ԺԲ դարերում, երբ Կյուրիկյանները ստանձնեցին Հայոց թագավորության շարունակողի կարգավիճակ, փորձ կատարվեց նվիրապետական համակարգում ընդգծել Աղվանից կաթողիկոսի ինքնավար կարգավիճակը: Ի դեպ, Մատթեոս Ուոհայեցին Կյուրիկյանների անվանում է Աղվանից թագավորներ¹⁷, թեպետ հայտնի է, որ Տաշիր-Ձորագետը մինչ այդ երբեք չի մտել Աղվանից նվիրապետական աթոռին ենթակա տարածքների մեջ: Անի մայրաքաղաքից Հայոց կաթողիկոսարանը դուրս բերելուց հետո, Աղվանից կաթողիկոսի ձայնը մի կարճ ժամանակ կարեւոր նշանակություն ստացավ Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում: Այս երեւույթը հաստատագրվեց Լոռեում՝ Կյուրիկյանների մայրաքաղաքում, Բարսեղ Ա-ի օծումով, որի ժամանակ Աղվանից կաթողիկոսի ձեռամբ կատարվեց վերջինիս գահակալությունը, ի հարկեւ Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր Բ Վկայասերի համաձայնությամբ: Այս գործառույթով հայկական էլկումենտում բավական բարձրացավ թե՛ Կյուրիկյանների, եւ թե՛ Աղվանից կաթողիկոսի հեղինակությունը: Վրաստանում թագավորական իշխանության հզորացմամբ եւ Կյուրիկյանների թուլացմամբ, ԺԲ դարի սկզբներից հետո գիտես երկրորդական պլան

¹⁶ **Bozoyan 2016**, p. 404-405.

¹⁷ Կյուրիկյաններն այս տիտղոսով հայտնի են նաեւ ԺԲ - ԺԳ դարերի մի շարք պատմագրական երկերում. տե՛ս **Մատթեոս 1898**, էջ 80, 145, հմմտ. **Մաթեոսյան 1982**, էջ 100-104:

մղվեց Աղվանից կաթողիկոսների իշխանությունը տարածաշրջանում: Բարսեղ Ա կաթողիկոսն իր հետագա գործունեությամբ փորձեց կրկին, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանի կողմը իջեցնել Հայոց եկեղեցու Ավիրապետական համակարգում կշեռքի մտարը, իր իշխանությունը հաստատել տալով սելջուկ սուլթան Մելիք Ծահից ստացած հրովարտական: Աղվանից կաթողիկոսությունը ԺԲ-ԺԳ դդ. գրեթե բոլոր սկզբնաղբյուրներում դիտվում է Ամենայն Հայոց կաթողիկոսության ստեղծած Ավիրապետական կառույցի անքակտելի մաս: Մեզ հետաքրքրող դարաշրջանում Աղվանից կաթողիկոսը Հովհաննեսն էր, որին Կիրակոս Գանձակեցին գահակալ է համարում մոտավորապես 1196-1236 թթ.¹⁸: Հովհաննեսի սկզբնական նստավայրն է եղել Չարեք բերդի մոտակայքում գտնվող քարայրը, որը ժառանգել էր Ասխորդ՝ Բեժգեն եւ Ստեփաննոս կաթողիկոսներից¹⁹: Այլազգիների կողմից հալածվելով, Հովհաննեսն ապաստանել էր Չաքարե եւ Իվանե իշխանների տարածքում, իսկ վերջինս նրան բնակեցրել էր Միափոր գավառի Խամշի վանքում²⁰:

Գ. Աղթամարի կաթողիկոսությունը. Հայոց եկեղեցու Ավիրապետական կառույցը նոր ցնցման ենթարկվեց 1113 թ.: Բարսեղ Ա-ի կողմից ձեռնադրված 13-ամյա կաթողիկոս Գրիգոր Գ Պահլավունու դեմ ապստամբելով, Աղթամարում հակաթոռ կաթողիկոս հռչակվեց Խեղենեկ Արծրունու որդի Դավիթ եպիսկոպոսը, իմք դնելով մի նոր, հայրապետական աթոռի²¹: Խեղենեկյան-Արծրունիների իշխանական տոհմը²² Աղթամար կղզու եւ Ամյուկ անառիկ ամրոցի վրա պահպանեց իր ավատական իշխանությունը մինչեւ ԺԷ դարի սկիզբը, ամուսնական կապ հաստատելով Սեֆեդիյան-Արծրունիների ճյուղի հետ²³, ամեն անգամ իրենց հարազատների միջավայրից օժել տալով նաեւ Աղթամարի կաթողիկոսական աթոռի նոր գահակալներին: Թեպետ Հայոց եկեղեցու Ավիրապետական կառույցը 1114 թ. Սել լեռան Կարմիր վանքում տեղի ունեցած ժողովում մերժեց ստեղծված հակաթոռ Աղթամարի կաթողիկոսական

¹⁸ Կիրակոս 1961, էջ 291:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 178:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 182:

²¹ Ալինեան 1920, էջ 34-35: Վարդան Արեւելցին խոսելով այս իրադարձության մասին, հիշատակում է, որ Դավիթին կաթողիկոս են ձեռնադրել հինգ եպիսկոպոսներ, պատճառաբանելով որ Վահանիկին եւս Գագիկի որդի Աբուսահիլ օրոք ձեռնադրել են Ձորո վանքում, ուր գտնվում են Ս. Գրիգորի պատարագի սեղանը, գավազանը, մաշկեղեն գոտին, Ս. Հռիփսիմեի հողաթափը, արյունոտ պերճոգոտը (ժապավեն) եւ շղարշ-դաստառակը: Հիշատակված մասունքները հին ժամանակներից ի վեր պահպանվել են Արծրունիների թագավորության եւ հոգեւոր իշխանության կենտրոն Աղթամարում, որը տեղի ազգաբնակչությունն արժանի էր համարում դարձնել պատրիարքական նստավայր, տե՛ս Վարդան 1861, էջ 153:

²² ՀԺՊ, էջ 482-483:

²³ Ալինեան 1920, էջ 42 եւ շար.:

աթողը²⁴, այնուամենայնիվ, այն իր մեկուսացված կարգավիճակը պահպանեց մինչև ԺԵ դար, իսկ հետագայում՝ իբրև առանձին նվիրապետական աթոռ ճանաչվեց Վաղարշապատ տեղափոխված կաթողիկոսների կողմից²⁵: Մինչև 1207 թ. Աղթամարի կաթողիկոսական աթոռը գտնվում էր Ծափի Արմենների իշխանության տարածքում²⁶, որը դրանից հետո անցավ Այլուբյաններին, ապա՝ մոնղոլներին: Թեպետ այս աթոռը ԺԲ դ. չէր ճանաչվում Ամենայն հայոց կաթողիկոսարանի կողմից, այնուամենայնիվ հայտնի է, որ 1178 թ. Ծափի Արմենների իշխանության տարածքներում գտնվող Բզնունիքի, Մանազկերտի եւ Տարոնի եպիսկոպոսական աթոռները, որոնք ամրագրված էին Աղթամարի կաթողիկոսական գահին, մասնակցել են Հռոմկլայի եկեղեցական ժողովին: Միաժամանակ պարզված չէ եպիսկոպոսական այն աթոռների թիվը, որոնք տարբեր ժամանակներում ենթարկվել են Աղթամարի գահակալներին: Աղթամարի կաթողիկոսարանը ԺԲ-ԺԳ դարերում չէր ճանաչում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի գերագույն իշխանությունը, այնուամենայնիվ՝ առօրյա գործունեության ընթացքում համալրվում էր նաև Հռոմկլային մոտ կանգնած կամ նրանց դպրոցներում կրթություն ստացած կադրերով²⁷: Ծափի Արմենների պետության սահմաններից դուրս բնակվող հայ ազգաբնակչությանը կաթողիկոսական այս աթոռի ինքնազիխությունն (ավտոկեֆալություն) ընդունելի չէր: Այնուամենայնիվ, ըստ Ստեփանոս Օրբելյանի, Աղթամարի հետ ժամանակ առ ժամանակ համագործակցում էին Սյունիքի որոշ եպիսկոպոսական թեմեր, որոնց առաջնորդները ձեռնադրություն էին ստանում Աղթամարի Ս. Խաչում²⁸: Կիրակոսը ոգեւորությամբ է խոսում Վասպուրական աշխարհի սրբանուն հոգեւորականների մասին²⁹: Այնուամենայնիվ, Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում միակ հակաթոռ կաթողիկոսական աթոռը մնացել էր Աղթամարը, որը միայն ԺԵ դարի կեսերից հետո է մեծ եռանդով ձեռնամուխ եղել համահայկական խնդիրների լուծմանը³⁰:

Լեւոն Ա-ը եւ Հռոմկլայի կաթողիկոսարանի գործերը. Լեւոն Բ իշխանապետի կառավարման տարիներին, մանավանդ նրա թագավոր օծվելուց հետո, վերջինս տարբեր դրդապատճառներով մի քանի անգամ փորձեց միջամտել Հռոմկլայի կաթողիկոսարանի գործերին, նաև բռնի կերպով կաթողիկոսներին Հռոմկլայից Սիս կամ Տարսոն բերելով, փորձեց պետության քաղաքական

²⁴ **Օրմանեան 1912**, սյուն 1352-1354:

²⁵ **Ալինեան 1920**, էջ 71 եւ շար.:

²⁶ Ծափի Արմենների պետության սահմանների մասին տե՛ս **ՀԺՊ**, էջ 487-490, **Hewsen, 2001**, p. 129, maps 108, 110:

²⁷ Ներսես Լամբրոնացւ վկայությունը «առ Լեւոն» թղթում. **RHC d. a.**, t. I, p. 592:

²⁸ **Ստեփաննոս 1861**, էջ 251, հմմտ. **Ստեփաննոս 1986**, էջ 285:

²⁹ **Կիրակոս 1961**, էջ 183-185:

³⁰ **ՀՊ**, էջ 588-596:

շահերի համար օգտագործել բարձրագույն հոգեւոր իշխանությունը: Թագավորը մնան գործելակերպ էր ցուցադրում մաւր ասորի եկեղեցու նկատմամբ³¹, փորձում էր իր քաղաքական ծրագրերում օգտագործել Անտիոքի եւ Կիլիկիայի հույն³² եւ լատին պատրիարքություններն ու զանազան եպիսկոպոսական աթոռները: Այդ մասին առաջին ահագանգը տալիս է ԺԲ դարի վերջի ժամանակագիր Միքայել Ասորին, որը պատմում է Գրիգոր Ե Քարավեժ (†1193) կաթողիկոսի ընտրության եւ մահվան պարագաների մասին³³: Այս կաթողիկոսի ընտրության եւ ձերբակալման հանգամանքների մասին տեղեկանում ենք մաւր Ներսես Լամբրոնացու «Առ Լեւոն» թղթից (գրված՝ 1193/4 թ.)³⁴: Վերջին վավերագրից գիտենք մաւր, որ Գրիգոր Ե Ապիրատի հետ միաժամանակ, կաթողիկոսական իշխանության հավակնորդներից է եղել մաւր Բարսեղ Անիի արքեպիսկոպոսը: Պիտի ենթադրել, որ Անիի Բարսեղ արքեպիսկոպոսի, իբրեւ կաթողիկոսական գահի հավակնորդի եւ ժառանգորդի գաղափարն ամենայն հավանականությամբ հարազատ է եղել Կյուրիկյանների տարածքներին տեղ դարձած Զաքարյաններին, ինչպէս մաւր Անի քաղաքի հոգեւոր գործերում կարեւոր դերակատարություն ունեցող Ապիրատյանների կամ Հասանյանների իշխանական ընտանիքին, որոնք եւս իրենց համարում էին Պահլավունիների հետնորդներ³⁵: Ըստ Ներսես Լամբրոնացու՝ այս գաղափարների կողմնակից էին Հյուսիսարեւելյան Հայաստանի վարդապետները, որոնց Տարսուհի եպիսկոպոսն անվանում է Ձորագետցիներ: Ներսես Լամբրոնացին չի մոռանում մաւր Լեւոնին հիշեցնել, Քարավեժի ընտրության օրերին Հոռմկլաւում տիրող իրավիճակը. «Գիտէաք, եւ մեք զի մարդիկ էին մեռեալ ի Կլայն, եւ արծաթ էիք առեալ անտի եւ ոսկի...»³⁶: Լեւոն թագավորի կողմից կաթողիկոսական աթոռի նկատմամբ ոտնձգությունները շարունակվեցին մաւր ԺԳ դարի առաջին տասնամյակներին: Յետումնց անապատի վանահայր եւ Սսի արքեպիսկոպոս Հովհաննէսը, որը նպաստել էր Լեւոն Ա-ին Գրիգոր Ե Քարավեժի զահագրկման գործում³⁷, Լեւոն Ա-ի հովանավորությամբ 1203 թ. կաթողիկոս օծվեց՝ Հովհաննէս Զ Սսեցի (Մեծաբարո) անունով: Հայրապետական գահի համար պայքարում նրա հակառակորդն էր Սեբաստիայի եպիսկոպոս Անանիան, որին սատար էր կանգնել Իկոնիայի սուլթանությունը: 1203 թ. ստանալով Ռուկն աղ-

³¹ **Տեր-Պետրոսյան 1989**, էջ 8-9:

³² Անտիոքի մեկկիտ աթոռի Հայաստանի պատմության ԺԿ -ԺԳ դդ. խաղացած դերի մասին տե՛ս **Ղազարյան 2020**, էջ 400-404:

³³ **M. S. t. III**, p. 411-412, 413:

³⁴ **RHC d. a.**, t. I, p. 589:

³⁵ **Մաթեւոսյան 1997**, էջ 58-70:

³⁶ **RHC d. a.**, t. I, p. 589:

³⁷ **Կիրակոս 1961**, էջ 148:

Դին սուլթանի օժանդակությունը, Անանիան Սեբաստիայում օժտվում է հակաթոռ կաթողիկոս³⁸: Ծուռով, 1204/5 թ. Լեւոն Ա-ը գծտվում է նաև Հովհաննես Սսեցու հետ եւ փորձում նրան վճռել հայրապետական աթոռից³⁹: Այս բախումն ունեւր ամենայն հավանականությամբ նաև լուրջ քաղաքական պատճառներ, քանի որ դրանից առաջ Լեւոն Ա-ը հաշվեհարդար էր տեսել կաթողիկոսի փեսայի՝ Հեռի սեբաստոսի եւ նրա ընտանիքի հետ: Նրանց պաշտպանությամբ հանդես եկած կաթողիկոսը, օգնության էր կանչել Իկոնիայի սուլթանությամբ: Այս դեպքերից հետո, Հովհաննես Զ Մեծաբարոն ստիպված էր քաշվել Հոռմկլա, իսկ Կիլիկիայի իշխանության տարածքում Լեւոն Ա թագավորը կաթողիկոս օժել տվեց Արքակաղնի առաջնորդ, Մամեստիայի արքեպիսկոպոս Դավթիմ⁴⁰: Հիշատակված թվականից հետո էլ, հավանաբար, Դավիթ կաթողիկոսի ընտրությունից առաջ, Զաքարե ամիրսպասալարը Մխիթար Գոշի խորհրդով, դիմում է Կիլիկիայի Հայոց թագավորին եւ Հովհաննես Զ կաթողիկոսին, խնդրելով թույլ տալ օգտագործել շարժական սեղան եւ օգտվել համապատասխան եկեղեցական բարեհորոգումներից⁴¹: Լեւոն Ա-ը եւ Դավիթ Արքակաղնեցին Սիւ նայրաքաղաքում, ամենայն հավանականությամբ, 1204/5⁴² եւ 1207/8⁴³ թթ. միջակայքում գումարած իրենց ժողովում⁴⁴ հաստատում են ութ կետանոց մի կանոնախումբ եւ ուղարկում են Զաքարիային, իսկ Հովհաննես Զ Մեծաբարոն Լոռե է առաքում «եպիսկոպոս մի Մինաս անուն, եւ սարկաւագս եւ դպիրս, եւ քահանայս գեղեցկաձայնս, ասացողս պատարագին», ինչպես նաև. «վրան մի գմբեթարդ եկեղեցաձեւ եւ կազմողս եւ յօրինողս նմին, եւ սեղան մարմարեայ, եւ այլ սպաս պատարագաց»⁴⁵: 1211 թ. Դավիթ Արքակաղնեցու մահից հետո, Հովհաննես Զ Մեծաբարոն կրկին վերականգնեց իր իշխանության ամբողջականությունը Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական գահի վրա,

³⁸ **Պերպերեան 1964**, էջ 286-289, թ. 11-12, էջ 360-363, հմմտ. **Berbérian 1966**, p. 233-243:

³⁹ **Կիրակոս 1961**, էջ 157-158, **Վարդան 1861**, էջ 182, հմմտ. **Օրմանեան 1912**, սյուն 1567-1568:

⁴⁰ **Սմբատ 1956**, էջ 215, հմմտ. **Մաթեւոսյան 2011**, էջ 49, տե՛ս **Օրմանեան 1912**, սյուն 1568-1570:

⁴¹ **Կիրակոս 1961**, էջ 167 – 168:

⁴² Այս իրադարձությունը մենք հակված ենք թվագրել Հեռի սեբաստոսի ապստամբության ժամանակներով:

⁴³ 1208 թվականն է առաջարկում Մաղաքիա արքեպիսկոպոսը. տե՛ս **Օրմանեան 1912**, սյուն 1576:

⁴⁴ Դ. Գեւորգյանը, հետևելով Վարդան Արեւելցուն, հակված է այս ժողովը թվագրել 1198 թ. (տե՛ս **Գեւորգյան, 2018**, էջ 221): Հեղինակը հաշվի չի առել այն հանգամանքը, որ ըստ Կիրակոսի մանրամասն նկարագրության, ժողովի իրավիրողն է Դավիթ Արքակաղնեցի կաթողիկոսը (**Կիրակոս 1961**, էջ 169): Բիչ անց նույն հեղինակն այդ իրադարձությունը կապում է հայ պատմագրության մեջ խաչակիրների կողմից Կ. Պոլսի գրավման սխալ թվագրման հետ եւ հետևեւցնում, որ Դավիթ Արքակաղնեցին իբրև թե գահ է բարձրացել 1207 թ. (տե՛ս **Գեւորգյան 2018**, էջ 222-223):

⁴⁵ **Կիրակոս 1961**, էջ 169-170:

ամենայն հավանականությամբ հաշտվելով Լեւոն Ա-ի հետ⁴⁶: Ահա Հովհաննէս Զ Սսեցու եւ Դավիթ Արքակաղնեցու հակամարտության տարիներին էլ տեղի են ունեցել Հյուսիս-արեւելյան Հայաստանում Զաքարե ամիրսպասալարի նախաձեռնած եկեղեցական ժողովները:

Հյուսիսարեւելյան Հայաստանը Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում. ԺԲ-ից մինչեւ ԺԳ դ. առաջին կեսը Վրաստանը Այսրկովկասի ամենահզոր թագավորությունն էր եւ փորձում էր իր սահմաններն ընդլայնել Կարինի Սալդուխյան, Դվինի եւ Գանձակի Ծաղաղյան, Ծահի Արմենների, Գանձակի եւ Առանի Էլկտուզյան ամիրայությունների հաշվին⁴⁷: Վրացական պետության զինուժը դեպի իրենց ավատական տարածքներն ուղղորդելու գործում կարելոր դեր էին կատարում Բարձր Հայքի, Տայքի, Գուգարքի, Վանանդի, Ծիրակի, Զավախքի, Այրարատի, Ուտիք-Արցախի, Սյունիքի դեռեւս իրենց հողերի վրա մնացած հայկական իշխանական տները, որոնք ԺԲ դարի վերջից համագործակցում էին վրացական արքունիքում հաջողությունների հասած Զաքարյան եւ այլ իշխանական տների հետ: Վրաստանի հարավային սահմաններում եւ դրանց մոտակայքում էին գտնվում Աղվանից կաթողիկոսարանն իր ողջ կառույցով, Հայոց եկեղեցու ավելի քան մեկ տասնյակի հասանող արքեպիսկոպոսական (Կարին, Անի, Տփլիս, Դվին եւն.) եւ եպիսկոպոսական աթոռներով (Կարս, Կեչառիս, Բջնի եւն.), վանքերով (Հաղբատ, Սանահին, Մարմաշեն, Հին եւ Նոր Գետիկ, Բոբայր, Թեղենիք, Դադիվանք եւն.) ու եկեղեցիներով, որոնք կարելոր դեր ունեին ազգային եկեղեցու նվիրապետական համակարգում եւ ամրագրված են ԺԲ դարի գրավոր եւ վիմագիր վավերագրերում⁴⁸: Այս տարածաշրջանի վարդապետների դերը բացառիկ էր Այսրկովկասի հոգեւորմշակութային կյանքում: Այդ մասին են վկայում Ներսէս Դ Ընորհալի, Գրիգոր Դ Տղա կաթողիկոսների նամակները, ուղղված հենց այս տարածաշրջանի հոգեւորականներին: Վրաց պետության ներկայացուցիչ Զաքարյանները ստիպված էին հաշվի առնել այդ հսկայական ուժի առկայությունը տարածաշրջանում, վրաց արքունիքում իրենց տեղն ապահովելու համար նրանք միջնորդի դեր պիտի խաղային երկու եկեղեցիների նվիրապետական կառույցների միջեւ: Զաքարյանները, Վաչուտյանները, Սադունյանները, Օրբելյանները, Պոռչյանները, Խաղբակյանները եւ տարածաշրջանի մյուս ավատատերերն իրենք էին

⁴⁶ **Սմբատ 1956**, էջ 217, **Մաթեւոսյան 2011**, էջ 49: **Մամուլէ Անեցի եւ շարունակողներ**, էջ 237, հմմտ. **Օրմանեան 1912**, այուն 1584-1585: Դրագարկի առաջնորդ Հեթում-Հեղիի միջնորդությամբ հաշտվելով Հովհաննէս կաթողիկոսի հետ, Լեւոն Ա-ը ամենայն հավանականությամբ պայման է դրել նրա առջեւ, կաթողիկոսական նստավայր դարձնել Դրագարկի վանքը, որը գտնվում էր Կիլիկիայի թագավորության սահմաններում:

⁴⁷ Վրաց պետության այդ շրջանի պատմության մասին տես՝ **Մարգարյան 1980**, **Նախորջեւոն օնթորօն Նարչքեյքո**, Ծ. III, թ. 263-348:

⁴⁸ Այս տարածաշրջանում Հայոց եկեղեցու հոգեւոր գործունեության մասին տես՝ **Մելիքսեթ-Բեկ 2016**:

սեփական ավատներում կառուցվող եկեղեցիների մեկենասները, եկեղեցական հաստատությունների հիմնական նվիրատուները: Հայկական եկեղեցիների նվիրատուների շարքում հաճախ հայտնվում էին նաև քաղկեդոնական դավանանք ընդունած ավատատերերը, ինչպես օրինակ Իվանե Չաքարյանը եւ իր սերունդները, որոնք կարծես փորձում էին հավասարակշռել տարբեր դավանական ավանդություններ ունեցող եկեղեցիների դերը տարածաշրջանում, մի շարք դեպքերում քաղկեդոնականներին հանձնելով նրանց հակառակորդների կառուցած եկեղեցիները⁴⁹: Հայոց եկեղեցու նշանավոր հոգևորականներից ոմանք էլ, ինչպես օրինակ Հովհաննես Սարկավազը՝ արժանանում էին Վրաց թագավորական ընտանիքի հատուկ ուշադրությանը⁵⁰: Մեծ Հայքի հյուսիս-արեւելյան գավառները կառավարելու համար Վրաց թագավորությունն ու տարածքների ավատական վերնախավն ամեն գնով փորձում էին բավարարել եկեղեցու կարիքները: Եկեղեցին էլ իր հերթին համագործակցում էր տարածաշրջանի ավատատիրական վերնախավի եւ Վրաստանի պետական հաստատությունների հետ: Վրաց եկեղեցու հետ փոխհարաբերությունների հստակեցման միտում ունի նաև Մխիթար Գոշի ողջ գործունեությունը⁵¹:

Այնուամենայնիվ, ԺԳ դարի սկզբին Չաքարյանների եւ եկեղեցու միջև առաջացան խնդիրներ, որոնց լուծման համար կողմերից զիջումներ էր պահանջվում: ***Տարածաշրջանի եկեղեցական կազմակերպության կարևոր պահանջներից մեկը հայոց դավանանքի անաղարտ պահպանությունն էր իր ծիսակարգով եւ ավանդություններով:*** Հյուսիս-արեւելյան Հայաստանում Հայոց եկեղեցու գլխավոր նպատակներից մեկն էլ հայ ազգաբնակչության բոլոր խավերի կողմից Հայոց եկեղեցու հավատամքի եւ ծիսադավանական ավանդությունների անսակարկ կատարումն էր: Հայոց եկեղեցին իր ունեցած միջոցներով փորձում էր պայքարել վրացադավանություն ընդունած գործիչների քաղաքականության դեմ եւ կանգնեցնել վրաց պաշտոնական եկեղեցու դյուրանքի ներքո հավատափոխ լինելու գործընթացը: Մխիթար Գոշի թղթի հիմնական ասելիքներից մեկը՝ կրկնակի մկրտության սովորույթի վերացումն է, որով

⁴⁹ Մուրադյան 1977, էջ 199-213, նույնի, 2012, էջ 84-105:

⁵⁰ Մելիքսեթ-Քեկ 2016, էջ 142-147:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 237-245, հմմտ. Մուրադյան 2008, էջ 325-332, նույնի, 2011, 171-266: Նմանատիպ գործունեության լավագույն օրինակները Մխիթարի թուղթն է, որը ձեռագրերից մեկում ունի հետեյալ պաշտոնական վերնագիրը. / «Թուղթ հաւատոյ ընդհանրական ի դիմաց Հայաստան[եայց] եկեղեցւոյ առ ազգն Վրաց եւ առ մեծ թագուհին Թամար եւ առ այլ մեծամեծ ղեղեփայս (sic) եւ առ կաթողիկոսն եւ առաջնորդք եկեղեցւոյ վասն նախատանաց մերոյ աւանդութեանս եւ վասն ազգացն միաբանութեան, որում ի խնդիր ելեալ էին մեծ ապաստարն Չաքարէ եւ Իւանէ այթաբակն հրամանաւ թագուհւոյն եւ կամեցան մեծ ժողովք միաբանել, առ որս ըստ արժանւոյն գրէ յայն թուղթ պատասխանոյ եւ հաւանութեան մեծ եւ աշխարհայոյս վարդապետն Մխիթար, եւ մականունն Գօշ կոչեցաւ, ի Գետիկ» (տե՛ս Մուրադյան 2011, էջ 195, ծան. 1):

«քույր» եկեղեցիները ոչ միայն ստորացնում են Քրիստոսի բուն հավատքը, այլև հակառակ են գնում Մեկ եկեղեցու համաքրիստոնեական ավանդությանը⁵²:

Վրաց թագավորության տարածքում տեղի ունեցած ժողովները եւ դրանց մասնակիցները. Բագրատ Դ (1027-1072) եւ Դավիթ Դ Շինարար (1089-1125) թագավորների օրոք, բարձրացող թագավորական իշխանության պայմաններում, երբ դրվում էին հայ-վրացական ապագա ուսմանական դաշնության հիմքերը, առաջին քաջերը կատարվեցին երկու եկեղեցիների միջև Է դարից հետո առաջացած հակամարտությունը հարթելու ճանապարհին: Այնուամենայնիվ, վրաց եկեղեցին օգտվելով պետական աջակցությունից, հայ քաղկեդոնականների հետ միասին ընտրեց ծիսադավանական հակամարտությունը խորացնելու ուղին, հակաճառական երկերի իրենց գիճանոցը համալրելով հունարենից կատարված մի շարք թարգմանություններով⁵³: Սրան ի պատասխան, Հյուսիս-արեւելքի հակաքաղկեդոնական հայ վարդապետները հանդես եկան հակաճառական մոր գրվածքներով, պաշտպանելով սեփական եկեղեցու ծիսադավանաբանական ուղղությունը⁵⁴: Վրաց եկեղեցու հրավիրած պաշտոնական ժողովներից հիշատակելի են Ղրտիլայի (1046 թ.)⁵⁵ եւ Ռուխ-Ուրբնիսի (1105 թ.)⁵⁶ հավաքները, ուր քննարկվել եւ շրջանառության մեջ են դրվել վրաց Ավիրապետության ծեսի ու հոգեւոր կեցվածքի համակեղեցական կանոններ: Հայոց եկեղեցական գործիչների հետ եւս Դավիթ Դ Շինարարի կառավարման վերջին տարիներին (1123-1125 թթ.)⁵⁷, ինչպես նաեւ ԺԳ դարի սկզբին՝ Թամա-

⁵² **Մուրադյան 2011**, էջ 196, սյուն 2, 254, սյուն 2262 սյուն 2:

⁵³ Վրաց մատենագրության մեջ ԺԱ-ԺԲ դարերում գրված հակահայկական հակաճառական գրվածքներին վերջերս անդրադարձել եւ հայերեն է թարգմանել Պ. Մուրադյանը (տե՛ս **Մուրադյան 2011**, էջ 37-170):

⁵⁴ Դարաշրջանի հայկական հակաճառական գրականության հուշարձանների մասին տե՛ս **Մուրադյան 2011**, էջ 15-36, 171-274: Կուզենայի մասնագետների ուշադրությունը հրավիրել այն հանգամանքի վրա, որ ի տարբերություն հայկականի, վրաց միջնադարյան պատմագրությունն ու հակաճառական գրականությունը լի է Հայոց եկեղեցին ու հավատամքը ստորացնող պատմություններով եւ արտահայտություններով: Նայիր թեկուզ Մխիթար Գոշի թղթում այդ երեւույթի դեմ բողոքող հետեւյալ հատվածը. **Մուրադյան, 2011**, էջ 247, սյուն 1:

⁵⁵ **Մուրադյան 2011**, էջ 42: Այս ժողովին մասնակցած Մարմաշենի Սոսթենես վարդապետն հիշատակվում է ինչպես վրաց մատենագրական հուշարձաններում (տե՛ս **Մուրադյան 2011**, էջ 37 - 51) եւ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերում (ՄՀ, հ. ԺԶ, 277-278, 328), այնպես էլ հայերեն վիմագիր վավերագրերում (**Օրբելի 1914**, Կ. 442, 444)

⁵⁶ Հայագիտական աշխատանքներում միչև այժմ շրջանառության մեջ է դրվում 1103 թ. (տե՛ս **Մուրադյան 2011**, էջ 34, 53, **Գեւորգյան 2018**, էջ 218): Այս ժողովը եւ նրա հրավիրման թվականը Է. Գաբիճաշվիլին կապում է Դավիթ Շինարարի կողմից Կախեթ-Հերթի գրավման եւ այդ տարիքները Վրաց թագավորության սահմանների մեջ ներգրավելու իրադարձությունների հետ: Այդ մասին տե՛ս **ՅձծոձՅՅՅՅՅՅ 1978**, թ. 14-19:

⁵⁷ Այս վիճաբանությունների մասին տե՛ս **Մելիքսեթ-Բեկ 2016**, էջ 142-147, հմմտ. **Գեւորգյան 1918**, էջ 219:

րի (1184 - 1213) իշխանության տարիներին, տեղի են ունեցել համատեղ եկեղեցական ժողովներ վրաց թագավորների մասնակցությամբ, որոնց ընթացքում քննարկվել են երկու կողմերին հուզող ծիսադավանաբանական խնդիրներ:

ԺԱ - ԺԳ դարերի ընթացքում Վրաց բանակում երկարատեւ պատերազմների մասնակցող հայկական ստորաբաժանումներում զգացին, որ վրաց զինվորականները հնարավորություն ունեն պատերազմական ռազմարշավների ընթացքում եւ մանավանդ ճակատամարտերից առաջ մասնակցել պատարագին եւ հաղորդվել, իսկ հայոց եկեղեցու հոգեւորականներն ավանդական կանոնագրքի համաձայն իրավունք չունեին շարժական բեմի վրա պատարագ մատուցելու⁵⁸: Հայոց եկեղեցու ծիսակարգում տոների մեծամասնությունը ըստ կանոնակարգի չունեն իր օրացուցային օրը, քանի որ դրանց հիմնական մասը շարժական էր եւ նույն քրիստոնեական տոնը նշվում էր հայոց եւ վրաց եկեղեցիներում տարբեր օրերի: Այս տարբերությունը եկեղեցական հողի վրա բախումների պատճառ էին դարձել Հայոց եւ Վրաց եկեղեցիների հավատացյալների միջավայրում⁵⁹: Բանակի հայոց զորամասերի հրամանատարությունը, մանավանդ Ջաքարե ամիրապասալարը փորձեց վերացնել այդ հակասությունները, քանի որ նախատինքն էր արժանանում վրաց եկեղեցու սպասավորների կողմից: Տարածաշրջանի հայ հոգեւորականությունը մեծ քարեփոխումներն համարում էր զիջում վրաց եկեղեցուն, քանի որ ճշմարիտ էր համարում Հայոց եկեղեցու դարավոր ավանդությունը: Ըստ Կիրակոսի, խնդիրը լուծելու համար Ջաքարեն դիմում է իր խոստովանահայր Մխիթար Գոշին, որն էլ խնդիրը վերջնականապես լուծելու համար առաջարկում է դիմել Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին եւ Կիլիկիայում նորերս թագադրված Լեւոն Ա արքային, որոնց որոշումը կարող էր բեկումնային լինել ողջ հայ հոգեւորականության համար: Այդ բարենորոգումները սատարող Ջաքարե ամիրապասալարի եւ նրան մոտ կանգնած հոգեւորականության հիմնական կուլանն այն էր, որ դեռեւս Տրդատ Մեծի եւ Վարդանանց պատերազմների դարաշրջանում հայ հոգեւորականները բանակում, շարժական սեղանի վրա կատարում էին թե՛ մկրտություն, եւ թե՛ հաղորդություն⁶⁰: Բարենորոգումներին հակառակորդ հայ հոգեւորականներն,

⁵⁸ Այս դրույթը ամրագրված է Հովհաննես Օճնեցու կանոնախմբի ԺԲ հոդվածում. «Ոչ է արժան սեղանն, յորոյ վերայ պատարագն Քրիստոսի մատչի, փայտեղէն կանգնել եւ շարժուն, այլ քարեղէն եւ անշարժ հիմնացուցանել: Իսկ եթէ որ հակառակեցիցի, եւ ոչ արասցէ ըստ հրամանիս մերում եւ ըստ աւանդութեան կաթողիկէ եկեղեցւոյ՝ եպիսկոպոսն լուծեալ եղիցի ի պատուոյն, եւ սեղանն արհամարհեալ եւ անգործ մնասցէ» (տե՛ս **Կանոնագիրք Ա**, էջ 520-521):

⁵⁹ Հայոց եկեղեցում օգտագործվող անշարժ տոմարը եւ սրբերի հարգման տոնացույցը հաճախ չէր համապատասխանում թե՛ քաղկեդոնական, եւ թե՛ ո՛չ քաղկեդոնական եկեղեցիների օրացույցների հետ, տե՛ս **Grumel 1958**, p. 320-343:

⁶⁰ **Կիրակոս 1961**, էջ 167:

արդարացիորեն, դրանք համարում էին զիջում վրաց եկեղեցուն⁶¹ և քայլ՝ դեպի Քաղկեդոնի դավանանքի ընդունում:

Լոռեի ժողովի մասնակիցները, թվականն ու պարագաները. Լոռեի ժողովին մասնակցած հոգևոր գործիչների մասին խոսելիս Կիրակոս Գանձակեցին հենվելով Վանական վարդապետի Պատմության վրա, հետևյալ հերթականությամբ է ներկայացնում ժողովին մասնակցած տարածաշրջանի եպիսկոպոսների ցանկը. «...գեպիսկոպոսն Հաղբատայ զԳրիգորես, զիրեանց ազգական, և գեպիսկոպոսն Անույ, և գեպիսկոպոսն Բջնոյ, և գԴունայ, և զԿարուց», շեշտելով Հաղբատի եպիսկոպոս Գրիգորի հեղինակության ընդունումը Զաքարյանների և հիշյալ աթոռների կողմից⁶²: Նկատելի է, որ Անին վրաց թագավորության իշխանության տակ անցնելուց հետո (1199 թ.)⁶³, կտրուկ նվազել է այդ քաղաքի եպիսկոպոսական իշխանության նշանակությունը և բարձրացել է Հաղբատի եպիսկոպոսի դերը տարածաշրջանում: Այդ է վկայում նաև նվիրապետական աթոռների ցանկի մույն խնդրին վերաբերող երկրորդ հիշատակությունը, ուր հավելված են առաջին վկայությունում չհիշատակված մի շարք եպիսկոպոսների անուններ: Հատկանշական է նաև, որ այստեղ երկրորդից երրորդ տեղ է փոխադրվել Անիի եպիսկոպոսի հիշատակությունը. «**Գրիգորես** եպիսկոպոս Հաղբատայ, **Վրթանես** Բջնոյ և Դունայ, **Սարգիս** աթոռակալ Անույ, **Յովհաննես** Կարուց...»⁶⁴: Եթե համենատեմք այս ցանկերը շուրջ 30 տարի առաջ տեղի ունեցած Հոռնկլայի 1178 թ. ժողովի կաթողիկոսի նամակը ստորագրած հոգևորականների ցանկի հետ, կնկատենք, որ Լոռեի ժողով հրավիրվածներից որեւէ մեկը արքեպիսկոպոսական աստիճան չուներ: Այն դեպքում, երբ Անիի, Տփլիսի-Հաղբատի, Դվինի աթոռակալները Հոռնկլայի ժողովի փաստաթղթերում անվանված են արքեպիսկոպոսներ⁶⁵, որոնցից մի քանիսի իշխանության ներքո էլ, ենթադրվում է, պիտի գործելին այլ եպիսկոպոսական աթոռներ: Հիշարժան է նաև այն փաստը, որ Հաղբատի եպիսկոպոս Գրիգորը, հիշատակված հոգևորականների զլխավորը՝ Զաքարյանների ազգականն է, ինչն էլ ցույց է տալիս, թե ինչ նշանակություն էին վերագրում այս աթոռին Զաքարյանները, գերադասելով Հաղբատի եպիսկոպոսությունն Անիի աթոռից: Ամենայն հավանականությամբ, իր նախորդ Բարսեղի⁶⁶ նման Հաղբատի աթոռակալը նաև Վրաստանի մայրաքաղաք Տփլիսի եպիսկոպոսն էր:

⁶¹ Հայոց Կանոնագրքը շարժական սեղանի վրա կատարված պատարագը դիտում էր կանոնակարգին դեմ և սպառնում էր այն կիրառող եպիսկոպոսին՝ լուծարում (տե՛ս **Կանոնագիրք Ա**, էջ 520-521):

⁶² **Կիրակոս 1961**, էջ 171:

⁶³ **Նախնային լեզուների համալիր**, Թ. III, թ. 325:

⁶⁴ **Կիրակոս 1961**, էջ 172:

⁶⁵ Հմմտ. **Բողոյան 1995 ա**, էջ 88, 190-191:

⁶⁶ Այս Բարսեղի մասին տե՛ս **Դիվան IX**, էջ 129, 144, 159:

Լիովին տրամաբանական է Մաղաքիա արք. Օրմանյանի այն ենթադրությունը, որ ժողովի հրավիրման պահին Անիի արքեպիսկոպոս Բարսեղը, որը Շիրակում գտնված երեք վիմագիր արձանագրություններում (1161⁶⁷, 1193, 1195) անվանված է հայրապետ կամ Հայոց կաթողիկոս. «...մեռած ենթադրել, թեպետ ստույգ յիշատակութիւն մը չենք գտներ»⁶⁷: Կիրակոսի վերոբերյալ հատվածներից պետք է եզրակացնել նաև, որ Բարսեղ Անիի եպիսկոպոսի՝ «Հայոց կաթողիկոս» անվանումը չի անցել աթոռի հաջորդ գահակալ Սարգսին:

ԺԳ - ԺԴ դարերի պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը, Գրիգոր Է Անավարզեցուն ուղղված իր թղթում՝ խոսելով Չաքարե ամիրսպասալարի եւ Իվանե աթաբեկի ժամանակներում տեղի ունեցած ժողովների մասին, գրում է. «Իսկ յատուրս վերջին՝ ի ժամանակս Չաքարիայի սպասալարի եւ Իվանեի աթաբեկին Վրաց, դարձեալ ժողով սուրբ հարցն եպիսկոպոսաց, վարդապետաց, քահանայից ի Գետականն մերձ Սեւան կղզւոյն եւ միանգամ յԱնի՝ եւ չարաչար նզովիք բարձին եւ հեռացուցին զամենայն համախոհսն Վրաց եւ Հոռոմոց»⁶⁸: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ Սյունյաց պատմիչը ոչինչ չի ասում Լոռեում տեղի ունեցած ժողովի մասին, դրա փոխարեն հիշատակելով Գետականում տեղի ունեցած ժողովը⁶⁹: Դ. Գեորգյանը հետևելով լեզվաբան Ա. Աբրահամյանի ենթադրությանը⁷⁰, կարծում է, թե խոսքը վերաբերում է մի բնակավայրի, որն իբրև թե կարելի է տեղադրել «Հրազդան գետի ափին՝ Գոմաձորի մոտ, որը այժմ գտնվում է Սեւան քաղաքի տարածքում»⁷¹: Կարծում են, խոսքն այստեղ վերաբերում է Նոր Գետիկին, ուր իր վանքն էր կառուցել Մխիթար Գոշը: Ըստ Կիրակոսի, Լոռեի ժողովի հրավիրմանը իր բացառիկ մասնակցությունն է ունեցել Նոր Գետիկի վանահայրը, Լոռեի ձախողված ժողովից հետո, նրա դուռն են բախել հակառակորդ կողմերը եւ նրա հետ բանակցություններ վարել: Այնպես որ, այդ հավաքները ժամանակակիցների մոտ կարող էին պատրանք

⁶⁷ **Օրմանեան 1912**, սյուն 1578: Այս խնդրի, եւ Բարսեղ Անեցու անվան հիշատակումով հայտնի վիմագիր արձանագրությունների մասին տե՛ս **Մաթեոսյան 1997**, էջ 63-70:

⁶⁸ **Ստեփանոս 1861**, էջ 333:

⁶⁹ Ստեփանոս Օրբելյանի Ժամանակագրության մեջ հիշատակված ժողովը թվագրվում է Հայոց ՌԿԱ (1212) թվականով, գրելով. «Յայսմ ամի Չաքարե եւ Իւանե կամեցան միաբանել զՀայս եւ զՎիրս եւ ժողովք արարին ի Գետակն բագում հարանց եւ վարդապետաց, ընդ որս էին աշխարհալոյս եւ աստուածագրեաց վարդապետքն՝ Գոշ Մխիթարն, Մոնօսիկն եւ Տուրքիկն: Եւ ոչ կարացին միաբանել, այլ +հաստատուն մնացին Հայք յուղղափառ հաւատս, որ եւ խորխոսացեալ Չաքարե վարդապետացն, նզովեցաւ ի նոցանէ եւ զնաց յԱրտաւէլ եւ կոտորեաց...» (**Մանր ժամանակագրություններ**, հտ. I, էջ 38):

⁷⁰ **Ստեփանոս 1986**, էջ 531, ծան. 1534:

⁷¹ **Գեորգյան 2018**, էջ 225: Տեղանունների քառահատոր բառարանի հեղինակները եւս չեն կողմնորոշվել, եւ նույնանուն բնակավայրերը, չբերելով սկզբնաղբյուրների վկայությունները, տեղադրում են կամ Սյունիքի Գեղարքունիք (տե՛ս Գետական, <<**ՇՏԲ**, հ. 1, էջ 842, սյուն 3) գավառում, կամ էլ Սեւանի ավազանում, Իջեւանի, Վայոց ձորի, Գուգարքի Չորոփոր եւ այլ շրջաններում (տե՛ս Գետիկ, <<**ՇՏԲ**, հ. 1, էջ 847, սյուն 2 – էջ 848, սյուն 3):

ասեղծել, թե ժողով է տեղի ունեցել նաեւ Նոր Գետիկում, ինչն էլ արտացոլվել է, մեր կարծիքով, ամենայն հավանականությամբ, Ստեփանոս Օրբելյանի թղթում եւ Ժամանակագրության մեջ:

Թվարկելով Լոռեի ժողովին մասնակցած վարդապետների եւ վանահայրերի ցանկը, Կիրակոսն անում է մի ճշտում, որը վրիպել է Մաղաքիա արքեպիսկոպոսի ուշադրությունից: Գանձակեցին շեշտում է, որ Լոռեի ժողովին հրավիրվել է ոչ թե Սանահնի վանահայր Գրիգոր Տուտեորդին (ըստ Օրմանյանի Հաղբատի առաջնորդ), որն արդեն մահացած է եղել, այլ նրա հաջորդ՝ Յովհաննեսին⁷²: Այնուամենայնիվ, սկսած Ս. Զալալյանցից, Հովհաննես Մեծաքարոյի բանազնաց Մինաս եպիսկոպոսին ծեծող Գրիգոր Հաղբատի եպիսկոպոսին, որը Զաքարյանների ազգականն էր, Մ. Չամչյանցը, Մ. Օրմանյանը, Հր. Աճառյանը թյուրիմացությամբ նույնացնում են Տուտեորդու հետ⁷³:

Կիրակոս Գանձակեցին Լոռու ժողովին հրավիրված հոգևորականներից հիշատակում է Գետկավանքի շինող Մխիթար Գոշին, Հաղբատից՝ Իգնատիոսին, Վարդանին եւ Դավիթ Քոբայրեցուն, Սանահնի վանահայր Հովհաննեսին, Կեչառուքից՝ Գրիգոր Մոնոնիկին, Թեղեմիսից՝ Տուրքիկին, Հավուց Թառից՝ Եղիային, Գրիգոր Դվնեցուն, Սեւանից՝ Սարգսին: Ամենայն հավանականությամբ, Լոռեի ժողովի կապակցությամբ հիշատակված եպիսկոպոսներն ու մենակյացները Զաքարյան իշխանական տանը պատկանող ավատական տիրույթում ծառայության մեջ եղած բարձրագույն հոգևորականության սերուցքն է: Պետք է ուշադրություն դարձնել, որ թվարկվածների մեջ չեն հիշատակվում Սյունիքի Օրբելյանների եւ Արցախի իշխանական տների, ինչպես նաեւ Աղվանքի կաթողիկոսության ներկայացուցիչները: Այս դիտարկումից էլ կարելի է բխեցնել հետևյալ հարցադրումը. ի՞նչ կարգավիճակ ունեին Վրաց պետության կազմում Զաքարյանների հովանավորության ներքո գտնվող հիշատակված ավատական իշխանությունները: **Իմ կարծիքով՝ Զաքարյանների եւ նրանց հարակից տիրույթների կարգավիճակը Վրաց թագավորության սահմաններում, հայ ժամանակակից պատմագրական երկերում դեռևս լիովին յուսաբանված չէ**⁷⁴:

Լոռեի ժողովի մասին բավական մանրամասն պատմող Կիրակոս Գանձակեցին չի թվագրում այդ իրադարձությունը⁷⁵: Այնուամենայնիվ, կան մի քանի չափորոշիչներ, որոնցով հնարավոր է ճշտել Լոռեի ժողովի հրավիրման

⁷² Կիրակոս 1961, էջ 171:

⁷³ Բողոյեան 1995 թ, էջ 55-62:

⁷⁴ Նման փորձ վերջերս կատարել են Հ. Մարգարյանն ու Գ. Կիրակոսյանը (տե՛ս ՀՊ, հ. II, էջ 219-239 եւ էջ 551-575), սակայն գլխավոր եզրակացությունները դեռևս ի մի բերված չեն:

⁷⁵ Ըստ Դ. Գեւորգյանի՝ Լոռեի ժողովը հրավիրվել է 1208 թ. (այստեղ հեղինակն հետևում է Ի. Ղարիբյանի մենագրությանը, որը ցավոք, իմ ձեռքի տակ չէ, տե՛ս Ի. Ղարիբյան,

թվականը: Բացի վերելում հիշատակվածներից (Անիի աթոռակալ Բարսեղ Անեցու եւ Գրիգոր Տուսետորդու բացակայությունն այդ հավաքին), կարելու է նաեւ Կիրակոսի այն տեղեկությունը, ըստ որի Չաքարեւն նամակ է ուղարկել ինչպէս Հայոց կաթողիկոս Հովհաննէս Զ Մեծաբարոյին, որն այդ պահին ապստամբ էր, այնպէս էլ Կիլիկիայի թագավոր Լեւոնին եւ նրա պետության կողմից ընդունելի Դավիթ Արքակաղնեցուն. «Այս գրէ թուղթ եւ առաքէ դեսպանս առ կաթողիկոսն Հայոց, Յովհաննէս անուն, որ ընդ այն ժամանակս ապստամբ էր ի թագաւորէն Լեւոնէ ի Հոռնկլայն եւ ծանուցանէ նմա զխնդիրն: Եւ նա նստուցեալ էր զտէր Դաւիթ կաթողիկոս փոխանակ Յովհաննէսի, որ ապստամբն էր յաշխարհէն Կիլիկեցոց, ի վանքն, որ կոչի Արքակաղին»⁷⁶:

Կիրակոսի սննդակից Վարդան Արեւելցին Կիլիկիա ուղարկած Չաքարեւի դեսպանագնացութեան մասին գրում է. «Բայց Իւանէ խաբեալ ի թագուհոյն Թամարայ՝ տկարացաւ ի հաւատոյն եւ//Էջ 182) անյաջողեալ նմա՝ ըմբռնեցաւ գերի Խլաթ, եւ եղբօրն արիական անուամբ ազատեցաւ դարձեալ՝ տալով ի կնութիւն զդուստր Մելիք Աշրափուն՝ տեսոն Խլաթայ: Իսկ Չաքարէ՝ աւագ եղբայրն, մնաց յաւագ եւ ի սեպհական հաւատն. սակայն կամեցաւ զտօն Տիրամօրն եւ զխաչին⁷⁷ ի պատկեր աւուրն⁷⁸ տօնել, եւ զգրագալոյցսն չլուծանել, եւ կրօնաւորաց՝ միս չուտել, եւ կենդանեաց պատարագ մատուցանել, եւ վրանաւ պատարագել ի բացեալ դպրօք եւ սարկաւագօք: Վասն որոյ առաքեաց առ Լեւոն, որ այն ինչ օժեալ էր թագաւոր ի Փռանկաց եւ ի Յունաց՝ առաքելով նմա թագ ի վեց հարիւր քառասուն եւ վեց թուին»⁷⁹: Վարդանի բերած թվականը՝ Հայոց 647 (1197/8), Լեւոնի թագադրման թվականն է եւ կապ չունի Լոռէի ժողովի հետ:

Սմբատի Տարեգրքի ընդարձակ տարբերակից հայտնի է, որ Հովհաննէս կաթողիկոսն ապստամբել է Լեւոն արքայի դէմ, չհանդուրժելով վերջինիս կողմից Նորբերդի իշխան՝ իր փեսա Հեոի սեբաստոսի եւ նրա որդիների (Կոստանց Կումարտիաս, Զոպին, Պաղտին) բանտարկելությունը⁸⁰: Նորբերդ ամրոցի պաշարումն ու տերերի «լաղազս պատճառի ինչ» ձերբակալումը, հավանաբար կապված էր լատինների կողմից Կոստանդնուպոլսի գրավման հետ, քանի որ պատմիչը հենց այդ իրադարձության արձանագրումից հետո է անդրադառնում Հեոիի ձերբակալությանը: Այս իշխանի սեբաստոս տիտղոսը հուշում է, որ նա սերտ կապեր պիտի ունենար բյուզանդական իշխանությունների հետ: Այնուամենայնիվ Սմբատը սխալմամբ Կոստանդնուպոլսի գրավումն էլ

Լոռե բերդաքաղաքը եւ նրա պեղումները, Երեւան, 2009, էջ 39, հմմտ. **Գեորգյան 2018**, էջ 223):

⁷⁶ **Կիրակոս 1961**, էջ 168:

⁷⁷ **Այլ օր.** զխաչն:

⁷⁸ **Այլ օր.** աւուր:

⁷⁹ **Վարդան 1861**, էջ 181-182:

⁸⁰ **Սմբատ 1956**, էջ 215:

խաչակիրների կողմից թվագրում է ոչ թե 1204, այլ 1207 թվականով (Հայոց՝ ՈԾԶ): Կարծում ենք, հենց Կ. Պոլսի առման ճշգրիտ 1204/5 թվականն էլ Նորբերդի պաշարման եւ Հեռիի ձերբակալման թվականն է⁸¹: Նշանակում է, որ Լոռեի ժողովի նախապատրաստական աշխատանքները սկսվել են 1204 - 1207 թթ. միջև, Սսի ժողովից եւ Հոռնկլայի կաթողիկոսից բերված վավերագրի հասնելուց հետո, եւ ոչ թե հատկապես 1204 կամ 1205 թվականին ինչպես ենթադրվում է վրաց պատմագրության մեջ⁸²:

Եկեղեցական հակամարտության հետեւանքով՝ Կիլիկիայի թագավորը, եպիսկոպոսներն ու իշխանները, որոնցից էլ հավանաբար կազմված էր երկրի կառավարման խորհուրդը 1204/5 թ.⁸³ էլ նոր կաթողիկոս է օծում. «...եղին հակառակ մնա զարքեպիսկոպոսն Մսասյ եւ առաջնորդ Արքակաղնույն զտէր Դավիթ կաթողիկոս Հայոց»⁸⁴: Հովհաննէս Չ կաթողիկոսը կարողանում է դիմագրավել Լեւոն Ա թագավորին, փակվելով Հոռնկլա ամրոցում. ըստ ընդարձակ խմբագրության Սմբատի՝ օգնության համար նույնիսկ դիմում է Իկոնիայի սուլթան Քել խոսրովին, որն էլ 1208 թ. գրավում է Բերդուս ամրոցը, գերելով իշխան Գրիգորին⁸⁵, որը, հավանաբար, մասնակցություն էր ունեցել Նոր Բերդի իշխան Հեռիի ձերբակալմանը: Ժողովի հրավիրման թվականի ճշգրտմանը կարող է օգնել նաեւ Զաքարիայի եւ վրացական զորքերի կողմից Կարս քաղաքի գրավման փաստը, որն էլ, ըստ Ստեփանոս Օրբելյան ժամանակագրի, տեղի է ունեցել 1206/7 թ.⁸⁶: Իմ կարծիքով, քաղաքի գրավումով է բացատրվում Կարսի եպիսկոպոսի անվան հիշատակությունը Կիրակոսի կողմից Լոռեի եւ Անիի ժողովներին հրավիրված եւ մասնակցած հոգեւորականների թվում:

⁸¹ Հետեւելով Սմբատին, 1207 թ. Հեռիի եւ նրա որդիների ձերբակալության եւ Դավիթ Արքակաղնեցու օժան թվական են համարում ինչպես Հեթում թագավորը (տե՛ս Մ.Ժ., հ. I, էջ 78), այնպես էլ Հեթում Կոռիկոսցին (**Մաթեւոսյան 2011**, էջ 49):

⁸² ԺԳ դարի Բ կեսի մատենագիր Մխիթար Այրիվանեցու պատմագրական երկում Լոռեում տեղի ունեցած ժողովի մասին պատմվում է Հայոց ՈԾ (=1191/2) թ. դեպքերի շարադրանքում, գրելով. «Եղև ժողով ի Լօռի վասն վրանաւ պատարագի եւ ոչ հանեցան» (**Մխիթար 1867**, էջ 80, հմմտ. **Mkhithar 1869**, p. 104-105): Ֆրանսիացի կովկասագետ Մ. Բրոսսեն Լոռեի ժողովը թվագրում է 1204 թ., որն էլ անցել է վրաց ժամանակակից պատմագրություն: Տե՛ս **Меликсет-Бек, 2010**, с. 99 ; **ՁԵՍԵՂՅԱԾԵՂ 1982**, թ. 90:

⁸³ Ազդված Սմբատի Կ. Պոլսի առման թյուր (1207) թվագրությունից, Դավիթ կաթողիկոսի օժան այս թվականը կրկնում են ե՛լ Հեթում թագավորը, ե՛լ Հեթում Կոռիկոսցին:

⁸⁴ **Սմբատ 1956**, էջ 215, հմմտ. **Մաթեւոսյան 2011**, էջ 49, Մ.Ժ., հ. I, էջ 78:

⁸⁵ **Սմբատ 1956**, էջ 216, հմմտ. նաեւ Հեթում Կոռիկոսցու եւ Հեթում թագավորի Ժամանակագրությունների հետ: Իկոնիայի սուլթանության այս ռազմարշավին անդրադառնում են նաեւ մուսուլման կատմիչները. տե՛ս **Տեր-Ղևոնդյան 1994**, էջ 122-123, հմմտ. **Шукуров. 2016**, էջ 93-94:

⁸⁶ Ստեփանոս Օրբելյանի Ժամանակագրության մեջ դեպքը թվագրված է Հայոց Մեծ թվականի ՈԾԵ (655=1206/7) Քրիստոսի Ծննդյան 1208, Լեւոն առաջինի թագավորության Ժ (1198+10=1208) եւ Հովհաննէս Չ կաթողիկոսի գահակալման Ե (1203+5=1208) տարիներով (**Մ.Ժ.**, հ. I, էջ 37, հմմտ. **Սամուէլ Անեցի եւ Ծարունակողներ**, էջ 236):

Ահա այս իրադարձություններին տեղյակ Չաքարե ամիրապասալարն էլ շուրջ 1204 թ. ուղարկում է իր դեսպանագնացներին Հովհաննես Ջ կաթողիկոսի եւ Լեւոն Ա թագավորի մոտ, խնդրելով նրանց թույլ տալ Հայոց եկեղեցուն կատարել որոշ ծիսատոնական բարեփոխումներ, որոնք անհրաժեշտ էին Մեծ Հայքի Հյուսիսարեւելյան գավառների հայ ազգաբնակչության համար: Չաքարիայի դիմումին շատ արագ արձագանքում են թե՛ Հովհաննես Ջ Մեծաբարո հայրապետը, եւ թե՛ Լեւոն Ա թագավորն ու Դավիթ կաթողիկոսը: Լեւոն թագավորը ժողով է հրավիրում Սիս քաղաքում, ուր Կիլիկիայի հոգեւորականներն ընդառաջ գնալով Չաքարիա ամիրապասալարին, ութ կանոններից բաղկացած մի փաստաթուղթ են ձեւակերպում⁸⁷:

Հետաքրքիր է, որ բերված կետերի մեջ հիշատակում անգամ չկա գլխավոր խնդրի, որը Կիրակոսը ձեւակերպել է իբրեւ վրացիների կողմից հայերին ուղղված գլխավոր պահանջ. «Եւ նախատէին վիրք զՀայք՝ ոչ ունել եկեղեցի ի ճանապարհի եւ անհաղորդ մնալ անցա, եւ ոչ տօնել զտօնս վկայիցն Աստուածոյ յիրաքանչիւր աւուր կատարման»⁸⁸: Հատկանշական է, որ հիշված «նախատիւնքի» միայն երկրորդ՝ տոներին վերաբերող մասն է ներառնված Ստում հաստատված ութ կանոնների երկրորդ կետում: Թե՛ Մխիթար Գոշը, ով Չաքարեի խոստովանահայրն էր, եւ թե՛ այլ վարդապետներ ամիրապասալարին հավատացնում էին, որ միշտ Հայոց թագավորները եւ իշխանները, ինչպէս Տրդատը եւ Վարդանանց վկաները, ունեցել են շարժական սեղան, սակայն ժամանակի ընթացքում այդ ավանդությունը մոռացության է մատնվել: Այդ իսկ պատճառով Մխիթար Գոշը խորհուրդ է տալիս Չաքարեին դիմել Հայոց կաթողիկոսին եւ թագավորին⁸⁹: Մխիթար Գոշի անան առաջարկի հիմնական գաղափարն այն էր, որպէսզի եկեղեցական խնդիրների լուծումը բարձրացվի Վրաստանի եւ Հայաստանի (տվյալ դեպքում՝ Կիլիկյան) միջեւ փոխհարաբերությունների միջպետական մակարդակի, ինչն էլ մեր կարծիքով պաշտպանություն է գտել ինչպէս Լեւոն Ա արքայի եւ Դավիթ Արքակաղնեցի կաթողիկոսի, այնպէ՛ս էլ Հովհաննես Ա Մեծաբարո կաթողիկոսի արագ արձագանքներում: Իսկ Չաքարեի կողմից, կարծում են, այդ քայլը հետապնդել է միջազգային առումով սեփական իշխանության լեգիտիմացման նպատակ:

Ընդառաջ գնալով Չաքարե ամիրապասալարին, Հովհաննես Ջ Մեծաբարո կաթողիկոսն Հռոմկլայից Լոռե է ուղարկում «...վրան մի գմբեթարդ եկեղեցաձեւ եւ կազմողս եւ յօրինողս նմին, եւ սեղան մարմարեայ, եւ այլ սպաս պատարագաց, եւ եպիսկոպոս մի, Մինաս անուն, եւ սարկաւագս եւ դպիրս, եւ քահանայս գեղեցկաձայնս, ասացողս պատարագին»⁹⁰: Հիշյալ դեսպանության

⁸⁷ Կիրակոս 1961, էջ 169-170:

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 167:

⁸⁹ Կիրակոս 1961, էջ 167-168:

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 170:

հետ Հովհաննես կաթողիկոսն ուղարկում է մաւռ գրավոր հրահանգներ եւ մասնակներ: Հիշատակված ութ կետից բաղկացած կանոնական որոշումների հետ, Լեւոն Ա թագավորն ու Դավիթ կաթողիկոսն ուղարկում են իրենց դեսպաններին եւ հրամանաբերներին⁹¹: Ստանալով թագավորի եւ կաթողիկոսների օրհնությունը, Ջաքարեն հրամայում է իր ազգական, Հաղբատի եպիսկոպոս Գրիգորին ժողով հրավիրել Լոռե քաղաքում⁹²: Ժողովն անմիաբանություն է դրսեւորում, մասնակիցներից շատերը լքում են ժողովատեղը: Ըստ Կիրակոսի, ժողովականները երկու մասի են բաժանվում եւ ժողովական փաստաթուղթը չի ընդունվում⁹³: Իր իշխանության տակ գտնվող հոգեւորականներին Ջաքարեն ստիպում է Աստվածածնի Վերափոխումը եւ Սուրբ Խաչի վերացումը տոնել նշանակված ամսաթվերին, եւ ոչ թե հին սովորությամբ՝ մոտակա կիրակին⁹⁴: Սա այնքան է սրում ատելությունը կողմերի միջեւ, որ սկսում են միմյանց սրով ահաբեկել: Հովհաննես կաթողիկոսի դեսպան Մինաս եպիսկոպոսին Ջաքարե ամիրսպասալարն ուղարկում է Հաղբատ, որ պարտադրի վանքի կրոնավորներին ընդունել բարենորոգումները: Հաղբատի եպիսկոպոս Գրիգորի ուղարկած մարդիկ դաժան ծեծի են ենթարկում կաթողիկոսական մկրակ Մինաս եպիսկոպոսին: Այս դեպքն այնքան է բարկացնում Ջաքարեին, որ նա սպառնում է Գրիգորին պատժել: Վերջինս փախչում է Սխիթար Գոշի մոտ, խնդրելով նրա հովանավորությունը, սակայն որոշ ժամանակ անց, Կեչառիսում Ջաքարեն Գրիգորին ձերբակալում եւ նրա փոխարեն Հաղբատի եպիսկոպոս է նշանակում մինչ այդ Խաչեն փախած Հովհաննեսին⁹⁵, որին Կիրակոսն անվանում է Հաղբատի հոչակավոր գավթի կառուցող⁹⁶: Լոռեի ժողովից հետո, եկեղեցում սկսված այս շփոթը Կիրակոսը կապում է մահմեդականների բազմադարյան տիրապետության հետեւանքների հետ, իր կողմից թվարկելով Հայոց եկեղեցու ավանդության մի քանի կետեր, որոնք անհրաժեշտ էր համարում բարենորոգման համար. 1. տոները չէին կատարում իրենց ամսաթվին, 2. տոնի պատճառով պահքը չէին լուծում, 3. պատարագը մատուցում էին միայն քահանաներով, առանց դպրի եւ սարկավագի, 4. խորհրդի (նկատի ունի պատարագը) ժամանակ եկեղեցու դռները բաց չէին թողնում, վախենալով մահմեդականների թշնամական գործողություններից⁹⁷: Նմանատիպ եւ բարենորոգման

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 171:

⁹² Նույն տեղում, էջ 173:

⁹³ Նույն տեղում, էջ 172:

⁹⁴ Նշանակում է, թե Ժողովը տեղի է ունեցել ամենայն հավանականությամբ 1208 թ. օգոստոս եւ սեպտեմբեր ամիսներին, քանի որ Աստվածածնի վերափոխման տոնն անշարժ տոմարով տոնվել է օգոստոսի 15-ին, իսկ Խաչվերացը՝ սեպտեմբերի 14-ին:

⁹⁵ Կիրակոս 1961, էջ 173-174:

⁹⁶ Նույն տեղում, էջ 174:

⁹⁷ Ըստ Վարդանի, Ջաքարե ամիրսպասալարի Հայոց եկեղեցու բարենորոգման կարող խնդիրներն հետեւյալներն էին. «...գոտն Տիրամօրն եւ զխաչին ի պատկեր աւուրն տօնել,

կարոտ մի շարք խնդիրներ էլ հիշատակում է Ներսես Լամբրոնացին «առ Լեւոն» հոշակավոր թղթում դեռեւս 1194 թ., ի հարկե, ելնելով կիլիկյան իրականությունից⁹⁸:

Անիի ժողովի պարագաները. Լոռու ժողովի տապալումից հետո, Չաքարեն հրամայում է ժողովի հավաքվել Թիրակի Անի մայրաքաղաքում, ուր հավաքվում են նախորդ ժողովի մասնակիցները «եւ եւս յուրվք»⁹⁹: Ժողովի հրավիրման թվականը Գանձակեցին կրկին չի հայտնում, սակայն տեղեկացնում է. «Եւ էր ատուրքն ձմեռնային, եւ տօն Ծննդեան եւ Յայտնութեան Յիսուսի Քրիստոսի մերձեալ»¹⁰⁰: Նկատի ունենալով այս տեղեկությունը, ժողովի հրավիրման թվական, իմ կարծիքով, կարելի է համարել 1208 թ. հունվար ամիսը: Նշանակում է, որ Անիի ժողովից հետո Մխիթար Գոշն ապրել է շուրջ հինգ տարի, քանի որ Ստեփանոս Օրբելյանի Ժամանակագրության մեջ նրա մահը թվագրվում է հայոց ՈՄԲ (=1213/4) թվականով¹⁰¹: Այնուամենայնիվ ըստ Կիրակոսի, Մխիթար Գոշը մերժում է Չաքարի սպասալարին՝ հիվանդության եւ ծերունական անկարողության պատճառով մասնակցել Անիի ժողովին: Թեպետ Նոր Գետիկի վանահայրը նախօրոք նամակով տեղեկացնում է, որ համաձայն կլիմի ժողովում ընդունված բոլոր որոշումներին, սակայն մասնակիցների պնդմամբ նրան Ս. Ծննդյան եւ Հայտնության (հունվարի 6) տոնի նախօրեին ստիպմամբ Անի են բերում: Մինչ այդ, ժողովականների մի մասը համաձայնում է ընդունել բարենորոգումները, մյուս մասը՝ դրանք կրկին մերժում է: Ժողովական հոգեւորականների մեծ մասը սեփական աթոռից զրկվելու վախից է համաձայնում բարենորոգումներին, իսկ բարենորոգումների հակառակորդ վանահայրերն ու վարդապետները բանտարգելված Չաքարե սպասալարի կողմից, սպասում էին, որ իրենց արքայելու են երկրից:

Ըստ Կիրակոսի՝ Չաքարեի հրամանով, քաղաքի դարպասի մոտ, իշխաններից մեկը բռնելով քաղաք մտնող վարդապետի ձիու սանձերը, ստիպմամբ նրան տանում է գորավարի արքունիք: Մխիթար Գոշը տեղեկանալով Անիի ժողովում տեղի ունեցածի մասին, մեղադրում է գորավարին բռնություն գործադրելու մեջ: Ապա դիմում է ժողովականներին. «Դուք հոգայք վասն ազգիս, զի մի՛ այդպիսի սովորութեամբ խառնեցին ընդ Վիրս, եւ եւս հոգամ վասն գորավարիս, զի մի՛ լիցի սա վրացի, իբրեւ եղբայր իւր, որում սպասեն Վիրք: Արդ՝ թէ այսպէս է, ապա զի՞ մեղադրէք ինձ, զի հրաման ունի ի կաթողիկոսէն եւ ի թագաւորէն Լեւոնէ առնել զայս. եւ մեք թէ կամիմք եւ թէ ոչ, սա ոչ դադարէ

եւ զճրագալոյցսն չյուժանել, եւ կրօնաւորաց՝ միս չուտել, եւ կենդանեաց պատարագ մատուցանել, եւ վրանաւ պատարագել ի բացեայ, դպրօք եւ սարկաւագաւք» (տե՛ս **Վարդան 1861**, էջ 182):

⁹⁸ **RHC d. a.**, t. I, p. 579-603:

⁹⁹ **Կիրակոս 1961**, էջ 174:

¹⁰⁰ **Նույն տեղում**, էջ 175:

¹⁰¹ **Մ. Ճ.**, h. I, էջ 38:

զայս առնելոյ: Արդ դուք դարձչիք յիրաքանչիւր բնակութիւնս եւ մեք աղաչեսցուք զսա ոչ հանել զձեզ յեկեղեցեաց ձերոց եւ ի տեղեաց. եւ մեք զպաշտօնն, զոր մինչեւ ցայսօր պաշտեալ եմք, զնոյն պաշտեսցուք»¹⁰²: Կիրակոսի մեջբերած՝ Մխիթար Գոշի այս խոսքը շատ մասն է երկու տասնյակ էջ առաջ նույն պատմիչի իսկ մեջբերած մեկ այլ խոստումի. Լեւոն արքան էլ լատինների կողմից ուղարկված թագն ընդունելուց առաջ, 1198 թ. խոստանում է ընդունել նրանց ծիսական պայմանները, այսպես հանգստացնելով կաթողիկոսին եւ եպիսկոպոսներին. «Դուք մի՛ ինչ հոգայք վասն այդորիկ, ես հաճեցից զմիտս նոցա առ անգամ մի կեղծարորութեամբ»¹⁰³: Այնուամենայնիվ, ինչպես վկայում է Կիրակոսը, հոգեւորականներից որեւէ մեկը չաքտորվեց, ե՛ւ Զաքարեան ե՛ւ Իվանեն ամեն ինչ արեցին, որ նրանք վերադառնան իրենց ծառայության վարերը, իսկ ծեսը Հայոց եկեղեցուն շարունակվեց կատարվել առանց փոփոխության, ավանդական ձեւով¹⁰⁴:

Տփխիսի(°) ժողովը. Ամենայն հավանականությամբ Անիի եւ Լոռեի հիշատակված ժողովների հրավիրման ժամանակներին՝ 1205 – 1207 թթ. է վերաբերում, նաեւ Քարթլիս Տիսլիբեբայի մաս կազմող «Թագակիրների պատմությունն եւ գովասանք» վրացերեն երկի տեղեկությունը: Վրաց հեղինակը պատմում է, որ Զաքարիա ամիրսպասալարի դավանանքը թույլ չէր տալիս նրան հաղորդվել վրաց հոգեւորականի կողմից, չնայած վրաց արքունիքում զբաղեցրած նրա բարձր պաշտոնին: Հայոց եւ Վրաց եկեղեցիների միջեւ փոխհարաբերությունները տանելի դարձնելու միտումով, Զաքարիան Վրաց կաթողիկոս Հովհանի (1205/6 - 1210) իշխանության տարիներին բանալիճելու համար արքունիք է հրավիրում Հայոց կաթողիկոսին եւ բարձրագույն հոգեւորականության ներկայացուցիչներին (...*ზაქარია წარავლინა კაცი კათალიკოსისა მიმართ მათისა, თანა-და ეპისკოპოსთა, ყოველთა ვარდაპეტთა და მეცნიერთა...*)¹⁰⁵: Ամենայն հավանականությամբ խոսքը վերաբերում է 1204/5 թ. Հոռմկլա եւ Սիս ուղարկված դեսպանագնացությանը, որին անդրադարձանք վերելում: Սակայն քիչ անց վրաց Անանուն պատմիչը տեղեկացնում է, որ արքունիքում հրավիրված ժողովին ներկայացել է Վանի կաթողիկոսն իր վարդապետներով (մոջօձա կათալօკօսօ **զանօս** და ყოველნი ვარდაპეტნი)¹⁰⁶: Այս վկայությունը, իրավամբ, կասկածելի է թվացել ֆրանսիացի գիտնական, ոռուսական ակադեմիայի անդամ Մ. Բրոսեին, քանի որ ըստ նրա՝ Ամենայն Հայոց կաթո-

¹⁰² Կիրակոս 1961, էջ 177:

¹⁰³ Նույն տեղում, էջ 157: Դավանական գիջման այս դրվագը առկա է թե՛ հայկական եւ թե՛ լատին մատենագրական երկերում, տե՛ս **Mutafian 2021**, chapitre 7 (համընկած է հրատարակության):

¹⁰⁴ Կիրակոս 1961, էջ 177-178:

¹⁰⁵ Տե՛ս յ. Գ., Ծ. II, p. 82, հմմտ. **Մելիքսեթ-Բեկ, 1936**, էջ 17, **Թորոսյան 1992**, էջ 420:

¹⁰⁶ Տե՛ս յ. Գ., Ծ. II, p. 83 ; հմմտ. **Մելիքսեթ-Բեկ, 1936**, էջ 17, **Թորոսյան 1992**, էջ 421:

ղիկոսի պաշտոնական նստավայրը եղել է Հոռնկլայում, իսկ Աղթամարի կաթողիկոսությունը միջնադարյան հեղինակների կողմից երբեք չի անվանվել Վանի կաթողիկոսություն¹⁰⁷: Վերջինիս կասկածի մասին տեղյակ է եղել Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, սակայն պնդում է, որ Վանի կաթողիկոսը «Կիրակոսի հիշատակած Դավիթ Աղթամարցին պիտի լինի»¹⁰⁸: «Թագակիրների պատմությունն ու գովաբանությունն» երկի բնագիրը հայերեն փոխադրած Խ. Թորոսյանը, մերժելով Լ. Մելիքսեթ-Բեկի տեսակետը, անհավանական է համարել այս տեղեկությունը, եւ վրացերեն բնագիրը սրբագրել «կաթողիկոսի ավվանիսա» (= კათოლიკოსი ალვანოს) բառակապակցությամբ¹⁰⁹: Վրացերեն բնագրի այս սրբագրությունը կարծում են կոռեկտ չէ, քանի որ վրաց մատենագրության մեջ Աղվանքը¹¹⁰ հայտնի է *ალბანეთი (+სა)* ձևով եւ դժվար թե վրացերեն երկի ընդօրինակողներից որեւէ մեկը դրանից կարողանար դուրս բերել *ვანოს* տառակապակցությունը: Բացի այդ, Աղվանքի կաթողիկոսը թեպետ այդ ժամանակ, հավանաբար, գտնվում էր Զաքարյանների տիրույթում, չէր կարող փոխարինել Հայոց կաթողիկոսին: Այդ է վկայում նաեւ այն հանգամանքը, որ ո՛չ Լոռեի, ոչ էլ Անիի ժողովների նկարագրություններում Կիրակոսը եւ Ստեփանոս Օրբելյանը Աղվանքի կաթողիկոսի անունն իսկ չեն հիշատակում: Աղթամարի հակաթոռ կաթողիկոսներին բազմիցս անդրադարձած Կիրակոսը չի հիշատակում նաեւ Աղթամարի Դավիթ կաթողիկոսի անունն այս կապակցությամբ:

Ըստ «Թագակիրների պատմությունն ու գովաբանությունն» երկի, Վրաց արքունիքում հայոց եւ վրաց եկեղեցիների համատեղ եկեղեցական ժողով հրավիրել է Զաքարիա ամիրսպասալարը վրաց աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանությունների համաձայնությամբ, իր վրա վերցնելով հայոց հոգեւոր դասի ներկայացուցիչների մասնակցության ապահովման գործը: Անհայտ է ժողովի հրավիրման վայրը, թեպետ Վրաց թագուհու եւ թագավորի ներկայությունը, Վրաց պատրիարքի եւ «Վրաստանի նշանավոր մարդկանց» հետ միասին, հուշում է, որ հավաքը կարող էր տեղի ունենալ հենց Տփղիսում: Տփղիսի վրաց արքունիքում տեղի ունեցած եկեղեցական այս ժողովը ղեկավարում էր վրաց կաթողիկոս Հովհանն (1205/6 - 1210), ներկա էին նաեւ Թամար թագուհին (1184-1213), նրա ամուսին Դավիթ Սոսլան արքան (1189-1207)¹¹¹ ու Վրաստանի նշանավոր մարդիկ (...*დაჯდა დედოფალი ... დავით მეფე და წარჩინებულნი*

¹⁰⁷ Brosset 1849, p. 451, n. 1.

¹⁰⁸ Մելիքսեթ-Բեկ 1936, էջ 31:

¹⁰⁹ Թորոսյան 1992, էջ 421, ծան. 280, էջ 552-554, տե՛ս հատկապես էջ 553-ը:

¹¹⁰ Վրաց միջնադարյան պատմագրության մեջ Աղվանքն ավելի շատ հայտնի է *რანო* անվամբ, որը եւս դժվար թե շփոթվեր Վան քաղաքանվան հետ:

¹¹¹ Նրա մասին տե՛ս *ჯავახიშვილი* 1965, გვ. 259 – 291:

Նայե՛ր ժողովրդիս ... ժողովրդը կատաղի է (Կարոյի 1207 թ., ինչպես ենթադրել էիք Լոռեի ժողովի թվագրման մասին խոսելիս, քանի որ ժողովին մասնակցած Դավիթ Սուլանի մահվան թվականն էլ ըստ Ի. Ջավախիշվիլու կարող է հանդիսանալ թվագրման վերջին տարեթիվ: Վրաց Անանուն պատմիչն իր երկում նպատակ է դրել ցուց տալ Վրաց եկեղեցու առավելությունը Հայոց դավանանքի նկատմամբ, ինչը քրիստոնեական հակաճառական գրականության հիմնական հատկանիշերից է եւ իր մեջ պատմական գիտելիքի առումով ոչ մի նորություն չի պարունակում:

Իմ կարծիքով, Լոռեի ժողովին ներկա Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Հովհաննես Զ Մեծաբարոյի պատվիրակ Միմաս Եպիսկոպոսին էլ իբրեւ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի պատգամաբեր, ինչպես նաեւ Լեւոն Ա արքայի դեսպանագնացներին Ջաքարյանները կարող էին ներկայացնել Վրաց արքունիքին եկեղեցական բանակցություններ վարելու համար: Կարծում եմ, հետագա պրպտումները եւ բնագրագիտական հետազոտությունները թույլ կտան բացահայտել վրաց պատմագրության հիշյալ հուշարձանի անթեղած գաղտնիքը: Այն, որ այս հանդիպման ժամանակ առաջին անգամ Վրաց վարչակարգը թագավորների եւ կաթողիկոսի ներկայությամբ խնդիր է քննարկել Կիլիկիայի Ամենայն Հայոց թագավորի եւ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ներկայացուցիչների հետ, խոսում է նկարագրված դեպքերի կարեւորության մասին թե՛ Վրաստանի, եւ թե՛ Կիլիկիայի Հայոց թագավորության պատմության համար:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածում ներկայացված է ԺԲ դարի վերջի եւ ԺԳ դարի սկզբի Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգը: Հեղինակը նկարագրել է եկեղեցու եւ պետության փոխհարաբերությունները Լեւոն Ա - ի իշխանության տարիներին: Քննված են Վրաց պետության սահմաններում տեղի ունեցած Հայոց եկեղեցու տեղական ժողովներին վերաբերող խնդիրներ:

¹¹² Խ. Թորոսյան, Թագակիրների, էջ 421, հմմտ. ԺԾ, Ծ. II, p. 83:

¹¹³ Թորոսյան 1992, էջ 421:

AZAT BOZOIAN

*Académie nationale des sciences de la République
d'Arménie, Institut d'Études Oriental*

**LE SYSTÈME HIÉRARCHIQUE DE L'ÉGLISE ARMÉNIENNE
ET LES SYNODES TENUES SUR LE TERRITOIRE DU ROYAUME
GÉORGIE AU DÉBUT DU XIII^e SIÈCLE**

Mots-clés : Système hiérarchique de l'Église, Royaume de Cilicie, Catholicozat arménien, Géorgie, Relations ecclésiastiques de XII^e siècle, études géorgiennes et arménologiques.

L'article présente le système hiérarchique de l'Église arménienne à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècles. L'auteur donne la description des relations entre l'Église et l'État sous le règne de Léon I^{er}. Les réunions de l'Église arménienne à l'intérieur des frontières de l'État géorgien sont décrites.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ակինեան 1920 - Ն. Ակինեան, Գաւազանագիրք կաթողիկոսաց Աղթամարայ. պատմական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա, 1920 [Ազգային Մատենադարան, ԶԶ]:

Բոզոյան 1995ա – Ա. Բոզոյան, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցութիւնների վավերագրերը (1165-1178 թթ.), Երեւան, «Գիտություն», 1995:

Բոզոյան 1995բ - Ա. Բոզոյան, Գրիգոր Տոտերոդ վարդապետին վերաբերող վկայութիւնների քննութիւն. Ծողակաթ, 1995, էջ 55-62:

Բոզոյան 2000 - Ա. Բոզոյան, «Կաթողիկոս Հայոց» տիտղոսի նորովի ընկալումը Բագրատունեաց թագավորութեան անկումից հետո. Հայաստանը եւ Բրիտանիա Արեւելքը, Երեւան 2000:

Գետրոյան 2018 – Դ. Գետրոյան, Հայ-վրացական եկեղեցական հարաբերութիւնները կարգավորելու Չաքարե ամիրապատարի փորձերը. – Պատմութիւն եւ մշակույթ, հտ. Գ, Երեւան 2018, էջ 218-227:

Դանիելյան 2016 - Գ. Դանիելյան, Հոմկլայի կաթողիկոսական աթոռի պատմութեան արաբական սկզբնաղբյուրները. – Կիլիկիան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում (պատմաբանասիրական սկզբնարկներ), հեղինակներ՝ Ա. Բոզոյան, Ռ. Ծուքուրով, Վ. Տեր-Ղեւոնդյան, Գ. Դանիելյան, Երեւան 2016, էջ 200-285:

Դիվան IX – Դիվան հայ վիմագրության, արակ IX. Լոռու մարզ / կազմեցին Ս.Գ. Բարխուդարյան, Կ.Գ., Ղաֆադարյան, Ս.Տ. Սաղսումյան, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2012:

ԹԸ 1871 – Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսիսի Ծնորհալոյ, Երուսաղէմ 1871:

Թորոսյան 1992 – «Թագակիրների պատմությունն ու գովաբանությունը» որպէս Զաքարյան Հայաստանի ու Զաքարյանների պատմության սկզբնաղբյուր, բնագրի թարգմանությամբ ու մեկնաբանություններով հանդերձ, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 1992, էջ 420:

Կանոնագիրք Ա – Կանոնագիրք Հայոց, Ա / Աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1964 :

Կիրակոս 1961 – Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան 1961:

Կոստիկյան 2019 - Բ. Կոստիկեան, Պարսից գրագրության մէջ Հայոց կաթողիկոսներին տրուած տիտղոսն ու պատուանունները, Հանդէս ամսօրեայ, 2019, 1-12, էջ 122- 132:

ՀԺՊ - Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. III / խմբ. Առաքելյան Բ., Բաբայան Լ., Մնացականյան Ա, Տեր-Ղեւոնդյան Ա, Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1976:

ՀՀՇՏԲ – Թ.Խ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, չորս հատորով, Երեւան, Երեւանի Համալսարանի հրատարակչություն, 1986 :

ՀՊ - Հայոց պատմություն, հտ. II. Միջին դարեր, գիրք Երկրորդ (IX դարի կէս – XVII դարի առաջին կէս), Երեւան, Զանգակ, 2014 :

Ղազարյան 2020 – Գ. Ղազարյան, Անտիոքի պատրիարգության հայկական թեմերը (Ե – ԻԱ դդ.) - Արեւելյան աղբյուրագիտություն, հ. 2, Երեւան 2020, էջ 393 -426 (հրատ. ընթացքում);

Մաթեոսյան 1997 - Կ. Մաթեոսյան, Անի. եկեղեցական կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին 1997:

Մաթեոսյան 2011 - Կ. Մաթեոսյան, Հէթում պատմիչ Կողիկոսցին եւ նրա ժամանակագրությունը, Երեւան 2011 :

Մաթեոսյան 1982 - Ռ. Մաթեոսյան, Տաշիր-Զորագետ (X դ. - XII դ. սկիզբ), Երեւան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1982 :

Մ.Ժ. – Մանր ժամանակագրություններ XIII – XVIII դդ., հտ. I / Կազմեց՝ Վ.Ա. Հակոբյան, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն, 1951:

Մատթէոս 1898 - Մատթէոս Ուոհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ 1898 :

Մարգարյան 1980 – Հ.Գ. Մարգարյան, Հյուսիսային Հայաստանի եւ Վրաստանի ԺԲ դարի պատմության մի քանի հարցեր, ՀՍՍՀ ԳԱ հրակարակչություն, Երեւան 1980:

Մելիքսեթ-Բեկ-2016 - Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, «Վարդապետք Հայոց Հիւսիսային կողմանց» եւ նրանց ինքնությունը. հայ-վրացական հարաբերություններ (պատմագրական հետազոտության փորձ), վրացերենից թարգմանեց Հր. Բալրամյանը, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին 2016:

Մելիքսեթ-Բեկ 1936 – Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի լեվ հայերի մասին. քաղվածքներ վրացերեն բնագրերից հայերեն թարգմանությամբ, ներածություն-ծանոթագրություններով լեվ հավելվածներով, հ. Բ (ԺԳ – ԺԸ դար), Յերեւան 1936:

Մխիթար 1867 – Մխիթարայ Այրիվանցոյ Պատմութիւն Ժամանակագրական / ի լոյս ընծայեաց Ք[երովբէ] Պ[ատկանեան], Ս. Պետերբուրգ, ի տպարանի կայսերական ճեմարանի գիտութեանց, 1867:

ՄՀ – Գրիգոր Մագիստրոս. - Մատ

Մուրադյան 2008 – Պ. Մուրադյան, Կովկասի մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը, պրակ Ա, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», 2008 :

Մուրադյան 2011 – Պ. Մուրադյան, ԺԱ-ԺԲ դարերի դավանական խնդիրները եւ Մխիթար Գոշի «սո վրացիսն» թուղթը. աղբյուրագիտական քննություն եւ բնագրեր, Ս. Էջմիածին 2011;

Մուրադյան 2012 – Պ. Մուրադեան, Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Հայաստանը, պրակ Բ, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտութիւն», 2012:

Պերպերեան 1964 - Հ.Պերպերեան, Անանիա հակաթոռ կաթողիկոս 1201-1211 (1223 °). - Սիոն, 1964, թ. 10, էջ 286-289, թ. 11-12, էջ 360-363:

Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ - Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն Ադամից մինչեւ 1776 թ. / Աշխատասիրությամբ Կ. Մաթետոյանի, Երեւան, «Նաիրի», 2014 :

Սմբատ 1956 – Սմբատ Սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ – Ս. Ղազար 1956:

Ստեփաննոս 1861 - Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տանն Սիսական / ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա 1861 :

Ստեփանոս 1986 - Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն / թարգմանությունը, ներածությունը եւ ծանոթագրությունները Ա.Ա. Աբրահամյանի, Երեւան, «Սովետական գրող», 1986:

Վարդան 1861 - Վարդան Բարձրաբերդցի [Արեւելցի], Պատմութիւն Տիեզերական, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկուա 1861:

Տեր-Պետրոսյան 1989 - Լ. Տեր-Պետրոսյան, Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ԺԲ-ԺԳ դարերում, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1989:

Տեր-Ղեւոնդյան 1994 - Վ. Տեր-Ղեւոնդյան, Կիլիկյան Հայաստանը եւ Մերձավոր Արեւելքի արաբական երկրները 1145-1226 թվականներին, Երեւան 1994:

Օրմանեան 1912 - Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը, յարակիչց ազգային պարագաներով պատմուած, հտ. Ա, Կ. Պոլիս, Հրատարակչություն Վ. եւ Հ. Տեր-Ներսէսեան, 1912:

Berbérian 1966 - H. Berbérian, Le Patriarcat arménien du sultanat de Roum. – REArm., N. S., t. III (1966), p. 233-243.

Bozoyan 2016 - A. Bozoyan, L'Église et l'identité arméniennes dans le Caucase et l'Empire Byzantin aux IX^e-X^e siècles. – L' Arménie et la Géorgie en dialogue avec l'Europe. Du Moyen Âge à nos jours / é d. I. Augé.

Brosset 1849 - Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle, traduite du géorgien par M. Brosset, 1^{re} Partie : Histoire ancienne, jusqu'en 1469, St.-Pétersbourg, 1849. de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX^e siècle, traduite du géorgien par M. Brosset, 1^{re} Partie : Histoire ancienne, jusqu'au 1469 de J.-C., S.-Pétersbourg, 1849.

Cecere 2020 - Giuseppe Cecere, A Coptic Historian and “the Caliph of the Armenians”: Cross-cultural Dynamics and Rhetorical Strategies in al-Mufaḍḍal Ibn abī l-Faḍā'il. – Արեւելյան Աղբյուրագիտություն, հ. 2, Երեւան 2020, էջ 203-262.

Grumel 1958 – V. Grumel, La Chronologie, Patis 1958 [Traité d'études byzantines, I].

Guillaume de Tyr 1986 - Guillaume de Tyr, Chronicon / édition critique par R. B. C. Huygens, détermination des dates par H. E. Mayer et G. Rösch, Tvrnholti, Typographie Brepols editors pontifici, 1986:

Hewsen 2001 - R. Hewsen, Armenia. A Historical Atlas, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001.

Mkhithar 1869 – Histoire chronologique par Mkhithar d'Aïrivank, XIII^e s. / traduite de l'arménien, sur le manuscrit du Musée Asiatique par M. Brosset, St.-Pétersbourg 1869 [Mémoires l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersburg, VIIe série. Tome XIII, № 5] .

Mutafian 2021 – Cl. Mutafian, Jérusalem et les Arméniens jusqu'à la conquête ottomane (1516), Paris 2021 (հանձնված է հրատարակության):

M. S. t. III – Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199) / Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, t. III, Paris 1905 .

РНС d. a. – Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens, tome I, Paris MDCCCLXIX .

Меликсет-Бек 2010 – Л. М. Меликсет-Бек, Источниковедческие заметки / Составитель и редактор П. М. Мурадян, Ереван, «Гитутюн», 2010.

Орбели 1914 – И. А. Орбели, Надписи Мармашена. – Памятники армянской эпиграфики, I, Издание Анийского музея древностей, Петроград 1914 [переиздание: И. А. Орбели, Избранные труды, Ереван, Издательство АН Арм. СССР, 1963, с. 440-454] .

Шукуров 2016 - Р. М. Шукуров, Образ киликийской Армении в мусульманских источниках. – Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում (պատմաբանասիրական ակնարկ) / խմբագիր՝ Ա. Բոգոյան, Երևան 2016, էջ 93-94 :

გაბიძაშვილი 1978 - ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლის წერა (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა), თბილისი 1978;

მაისურაძე 1982 - გ. მაისურაძე, ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII საუკუნეებში, თბილისი 1982;

საქართველოს ისტორიის ნარკვევები - საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III : საქართველო XI – XV საუკუნეებში / ტომის რედაქტორები ზ. ანჩაბაძე, ვ. გუჩუა, თბილისი 1979;

ჯავახიშვილი 1965 - ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი 1965;

ქ.ც. - ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., ტ. II, თბილისი 1959.

ՉՈՏՐԱՔ ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ

ՀՀ ԳԱՆ Գաստնոթյան ինստիտուտ

ՀԱՄԱԿԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԲԱՐՈՅԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԱՌԵՒՏՈՒՐԸ ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌՕՐԵԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԳՐՎԱԳՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, միջնադար, համակեցություն, միջնադարյան առևտուր, առօրեակալություն:

Առևտուրը երկրագնդի վրա սկիզբ առավ այն պահից, երբ մարդն ինչ-որ բան փոխանակեց մեկ այլ մարդու հետ, ըստ այդմ, միմյանց միջեւ կնքելով փոխշահավետ պայմանագիր: Անհնար է պարզել, թե դա երբ է տեղի ունեցել, սակայն շատ ավելի կարեւոր է հասկանալ, թե հազարամյակների ընթացքում մարդն ինչպես սկսեց սովորել առևտուր անել: Այլ կերպ ասած, սկսեց հասկանալ, ինչպես առնել եւ ինչպես տալ, թե ինչն է պատկանում իրեն, ինչը՝ ոչ, որն է իր տարածությունը, որը՝ ոչ:

Երկրագնդի բնակչության ավելացմանը զուգընթաց՝ մարդկանց միջեւ համակեցական տարածությունն աստիճանաբար կրճատվում էր, իսկ ռեսուրսների ու դրանց օգտագործման արդյունավետության սահմանափակությունը մարդկային հարաբերությունները դարձնում էին բովանդակալից, սակայն ավելի լարված, մրցակցային ու դրամատիկ: Մարդկային համակեցական հարթակում տարածությունը ոչ միայն ուներ ֆիզիկական բնույթ ու ճշանակություն, այլեւ դառնում էր մտածողության ձեւ եւ մշակույթ: Համատեղ ուժերով նյութական ու հոգեւոր ավելի մեծ նվաճումների հասնելու մղումը հանգեցրեց առանձին տարածքներում ճատակցության հասած բնակչության կուտակումների, այն է՝ առաջին քաղաքների առաջացմանը, որոնք էլ դարձան մարդկային քաղաքակրթական զարգացման դարբնոցները: Առևտուրը կարեւորագույն միջոց էր տարբեր իրականությունների հաղորդակցության, տեղեկատվական կապի, տարբեր մշակույթների միահյուսման գործընթացում եւ առ այսօր էլ իրականացնում է այդ առաքելությունը:

476 թ. Արեւմտահռոմեական կայսրության անկումը հատկապէս Արեւմտյան Եվրոպայում սասանեց կենտրոնաձիգ պետության «հավերժության» միֆերը: «Բոլոր ճանապարհները տանում են Հոռոմ» հայեցակարգի՝ դարերով ձեւավորված ֆիզիկական ու հոգեւոր արտահայտությունները փոփոխվում էին. փոխվում էին ճանապարհները, հողատիրության սահմանները, մարդկանց

տարածական ընկալումները: Խորհրդանշական ասած՝ հասարակական-քաղաքակրթական «փորձարկումների փորձանոթը», որի մենաշնորհը Եվրոպայում դարերով պատկանում էր Հոռոմ քաղաքին, սկսում էր տարածվել եւ ունենալ շատ «մասնաճյուղեր»՝ արագությամբ խոշորացող եվրոպական, Մերձավոր Արեւելքի, Հյուսիսայի Աֆրիկայի բազմաթիվ այլ քաղաքների միջոցով:

Վաղ միջնադարին տրված բնորոշումները շատ են, սակայն այն կարելի է բնութագրել հետեւյալ՝ «երկար երկխոսություն հողի հետ» արտահայտությամբ: Վաղ միջնադարյան ավատատիրությունը դարձավ հենց այդ՝ մարդ-բնություն, մարդ-հող երկխոսությունների մոր ձեւաչափերի խմորումների ժամանակաշրջանը: Նախկինում Հոռոմի սովերի տակ մնացած եվրոպական քաղաքային բնակավայրերը վերածվեցին «մոր Հոռոմերի»՝ ավելի ընդարձակելով մարդկային հասարակական, տնտեսական գործունեության սահմանները: Միակենտրոն համակարգն աստիճանաբար դառնում էր բազմակենտրոն, ինչը միջնադարյան միջավայրում անխուսափելիորեն փոխում էր մարդու տարածական ու ժամանակային ընկալումները: Զարգացած միջնադարն, ըստ էության, «Զարգացած» անվանվեց այն պատճառով, որ մարդկային համակեցական միջավայրում հողին ավելացան կապիտալի բազմաթիվ այլընտրանքներ, որոնք պայմանավորեցին սոցիալ-հասարակական ու տնտեսական հարաբերությունների հետագա փոխակերպումները: Այդպիսի օրինակներից է սկսած 8-րդ դարից Չինաստանից թղթի պատրաստման տեխնոլոգիաների տարածումը Մերձավոր Արեւելք եւ Եվրոպա, որը խորքային փոփոխություններ առաջացրեց մարդու կենցաղում եւ ֆինանսադրամական հարաբերություններում: Խաչակրաց արշավանքներով ուղեկցվող Զարգացած միջնադարը դարձավ փոքր ու մեծ տարածական, հաղորդակցական ու ժամանակային «վակուումների» ճեղքման ժամանակափուլ, որի կարեւորագույն գործիքներից էր առեւտուրը: Ինչպես Հոռոմեական կայսրության ժամանակներում, Խաչակրաց արշավանքներով նախանշված ժամանակաշրջանում եւս, ծովային ու ցամաքային առեւտրային ճանապարհներով միմյանց հետ վերստին սկսեցին սերտանել ոչ միայն մակրո մակարդակում՝ Եվրոպան, Ասիան ու Աֆրիկան, այլեւ հաղորդակցական տարածությունները: Նախ եւ առաջ կրճատվել էին տարածությունները այդ աշխարհամասերի ներքին՝ տարածական միկրո մակարդակներում՝ քաղաք-քաղաք, քաղաք-գյուղ, միաժամանակ, բացի ֆիզիկական հեռավորություննից՝ փոխելով մարդու ժամանակային ընկալումները եւս:

Արդեն 12-րդ դարում իտալական քաղաքներում՝ հատկապես Սիենայում եւ Ֆլորենցիայում ձեւավորվեցին բանկային համակարգեր, որոնք ինստիտուցիոնալ խորքային փոփոխություններ առաջացրեցին արեւմտաեվրոպական, միջերկրածովյան ավազանի ֆինանսական հարաբերություններում, որոնցում ներգրավված էր նաեւ Կիլիկիայի հայկական պետությունը:

«Աննայների» պատմագիտական ֆրանսիական դպրոցի ներկայացուցիչ Ժակ լը Գոֆը հմտորեն սինթեզում է միջնադարյան կյանքի հոգեւոր ու նյութական իրականությունները եւ պատկերավոր դարձնում դրանց համապատասխան տարածական ու ժամանակային ներքին կառուցվածքները¹: Եթե միջնադարյան Եվրոպայում անտառի սկիզբն ընկալվում էր որպես քաղաքակրթության սահման, որից անդին մարդկանց ընկալումներում արդեն ապրում էին բարբարոսները, օրենքից դուրս մարդիկ, ապա Հյուսիսային Աֆրիկայի ու Մերձավոր Արեւելքի անապատներում, որտեղ անտառը հազվադեպ երեւոյթ էր, հակառակը՝ մի քանի ծառից բաղկացած օազիսը քաղաքակրթական տարածությունն էր: Եթե միջնադարյան ճգնաժամը, քաղաքային կյանքում մարդկային լարված հարաբերություններից փախչողները, սիրահարները, ինչպես նաեւ ավազակները, որոնք առատորեն ներկայացված են նաեւ եվրոպական գեղարվեստական գրականության մեջ (Տրիստան եւ Իզոլդա, Ռոբին Լուդ եւ այլն), Եվրոպայում պատասպարվում էին անտառում, ապա Արեւելքում նրանք գնում էին անապատ:

Պատկերավորության համար Ժակ լը Գոֆը բերում է հատված «Տրիստան եւ Իզոլդայից»․ «Երբ Նորվեգացի ծովահենն վաճառականներից փախչող երիտասարդ Տրիստանը իջնում է Բորնուոլի ափ. նա մեծ ջանքերով բարձրացավ ժայռի վրա եւ տեսավ իր դիմաց ամալի ավազոտ հովիտ, որի վերելում ձգվում էր անվերջ անտառ: Բայց հանկարծ, անտառից հայտնվեց որսորդների մի խումբ, եւ նրան միացավ մի երիտասարդ: Հետո նրանք ճամփա ընկան, խոսելով ճանապարհին, մինչեւ վերջապես հասան մի հոլակապ ամրոց, որը շրջապատված էր մարգագետիններով, պտղատու այգիներով, ձկնաբուծարաններով ու վարելահողերով» (թարգմանությունը՝ Զ. Գ.)²:

Բացի բնական լանդշաֆտի զուտ նկարագրությունից՝ այս հատվածը պարունակում է մարդկային գործունեության եւ բնության միջեւ միջնադարյան սահմանների պատկերավորումը, այդ սահմանները գծող տվյալ ժամանակին հատուկ տարբեր բաղադրիչներ՝ մի կողմում անվերջ անտառը, իսկ մյուս կողմում՝ ամրոցներ, ձկնաբուծարաններ ու վարելահողեր:

Իսկ ինչպիսի՞ տպավորություն կունենար Հայկական լեռնաշխարհից դաշտային Կիլիկիա ժամանած մարդը, որը լեռներով ու լեռնահովիտներով կտրտված լանդշաֆտից հետո առաջին անգամ հայտնվում էր 400 մետր բացարձակ բարձրության վրա գտնվող դաշտավայրում, որից այն կողմ արդեն անձայրածիր ծովն էր: Բնական նոր միջավայրն աստիճանաբար փոխում էր մարդկանց միջեւ ձեւավորվող թե՛ տարածական համակեցական հեռավորու-

¹ Ле Гофф Ж., Цивилизация средневекового Запада, Екатеринбург, 2005, с. 159.

² Նույն տեղում, էջ 159-161:

թյունները, եւ թե՛ ժամանակային ընկալումները: Ծովը բերում էր հաղորդակցական նոր միջավայրի ձեւավորմանը, տեղեկույթի փոխանցման նոր արագությունների, երբ հայ մարդը հաղորդակցական կապի մեջ էր մտնում Միջերկրական եւ Սեւ ծովերի հարյուրավոր քաղաքների հետ: Որեւէ բնույթի գործընթաց, փոփոխություն անխուսափելիորեն դառնում էր ավելի արագ, ինչը բնականաբար ազդելու էր մարդու մտածողության ու կենսագործունեության վրա: Կիլիկիայում հաստատվում էին ոչ միայն բուն Հայաստանի բոլոր կողմերից ժամանած հայ ազնվականներ, այլեւ տարբեր խավերի բնակչություն: Որպեսզի ավելի պատկերավոր դառնա, թե ինչպես նոր միջավայրում իրենց կենսագործունեությունը հաստատեցին, օրինակ, հեռավոր Արցախից Կիլիկիա ժամանած Օշին իշխանն ու նրա հետ միասին եկածները, կարելու է ոչ միայն ուսումնասիրել իշխանի ունեցած քաղաքական հարաբերությունները, այլեւ հնարավորինս վերհանել մարդկանց առօրյայի տարբեր բաղադրիչներ՝ առեւտուր, ապրելակերպ եւ այլն: Անշուշտ, Կիլիկիո բնության ամենագրավիչ բաղադրիչը ծովն էր, որի էկզոտիկությունն ու ծովին բնորոշ անդորրը դեպի իրեն էր ձգում հայ մարդուն: Բուն Հայաստանից Կիլիկիա, հատկապես 11-րդ դարից սկսած հայերի՝ «լեռներից դեպի ծով» ընթացքը միջնադարյան ժողովրդագրական մեծ տեղաշարժերի յուրահատուկ օրինակ է: Բնական նոր միջավայրում արմատավորվելու, դրան հարազատանալու ու համակեցական նոր իրականության հասունացումն ավելի քան պատկերավոր ներկայացնում է 12-րդ դ. բանաստեղծ, երաժիշտ, աստվածաբան, քաղաքական գործիչ Ներսես Ծնորհալին (1166 թվականից Հայոց կաթողիկոս Ներսես Դ Կլայեցի) իր «Թուղթ ընդհանրական» սկզբում.

«Ընդհանուր հուսատացելոց հայկականացո սեռից, որք յարեւելս՝ ի սեփական աշխարհո Հայաստանեայցո բնակեալք, եւ որք ի յարեւմտեան կողմանսդ սահեալք մտնեալքեամբ, եւ որք ի միջերկրայս՝ ի մէջ այլալեզու ազանց տարբերեալք, եւ որք յիրաքանչիւր յեզերս աշխարհաց ըստ մեղաց մերոց ցրուեալք ի քաղաքս եւ ի դղեակս, ի գիւղս եւ յագարակս, որոց այդոցիկ ամենեցունց՝ քահանայապետաց եւ քահանայից, վանականաց եւ քաղաքայնոց, իշխանաց եւ իշխեցելոց, զինուորաց դասուց՝ ձիավարժից եւ հետեւակաց, գաւառապետաց եւ գործակալաց, տանուտէրաց եւ երկրագործաց, վաճառականաց եւ արուեստագիտաց եւ որոց միանգամ ի գանազան ճանապարհս ընթանան կենցաղոյս՝ ըստ ընտրութեան կամաց եւ յօժարութեան, արանց եւ կանանց, մանկանց եւ երիտասարդաց, կատարելոյ եւ ծերոց, որք ըստ օրինաց աշխարհի քաղաքավարեալք, եւ որք գերաշխարհիկք են վարուք, ողջո՛յն սիրոյ եւ խաղաղութեան հասցե յԱստուածընկալ եւ փրկական Սրբոյ նշանէս...»³:

³ **Ներսես Ծնորհալի**, Թուղթ ընդհանրական, աշխատասիրությանը **Է. Մ. Բաղդասարյանի**, Երեւան, 1995, էջ 53-54:

Ըստ էության, Ներսես Ծնորհալիւն տվել է Կիլիկիայի հաշկական պետության 12-րդ դ. հասարակական համապատկերը՝ հոգեւոր դասը (քահանայապետաց եւ քահանայից, վանականաց եւ քաղաքայնոց), քաղաքական միջավայրը (իշխանաց եւ իշխեցելոց), զինվորականությունը (զինուորաց դասուց՝ ձիավարժից եւ հետեւակաց), բնակչության սոցիալական տարբեր այլ շերտեր (գաւառապետաց եւ գործակալաց, տանուտէրաց եւ երկրագործաց, վաճառականաց եւ արուեստագիտաց եւ որոց միանգամ ի զանազան ճանապարհս ընթանան կենցաղոյս): Սակայն հասարակության տարբեր կողմերը ներկայացնելուց գատ, Ծնորհալիւն իր այս ուղերձում շեշտադրում է առավել կարեւորի՝ հասարակական համակեցության վրա եւ այդ համակեցության բանաձեւման ներքո ներառում հարաբերությունների տարբեր ձեւաչափեր՝ տղամարդիկ ու կանայք, ծերեր եւ երիտասարդներ, աշխարհիկ ու հոգեւոր կյանքով ապրողներ: Ընդ որում, որեւէ տարբերակում չդնելով, այլ հակառակը՝ նշելով, որ բոլորը, անկախ այն հանգամանքից, թե նրանք Կիլիկիայում հաստատվել են բուն Հայաստանից, թե շրջակա այլ երկրներից ու տարածքներից («... որք յարեւելս՝ ի սեփհական աշխարհոյ Հայաստանեացոյ բնակեալք, եւ որք ի յարեւմտեան կողմանոյ սահեալք մտնեալք, եւ որք ի միջերկրայս՝ ի մէջ այլալեզու ազանց տարբերեալք, եւ որք յիրաքանջիւր յեզերս աշխարհաց ըստ մեղաց մերոց ցրուեալք ի քաղաքս եւ ի դղեակս, ի գիւղս եւ յագարակս... »):

Ներսես Ծնորհալիւն, ուղղակի կամ անուղղակի, փաստում է արդեն 12-րդ դարի ընթացքում Կիլիկիան Հայաստանում ձեւավորված հասարակական, համակեցական արդեն ձեւավորված տեսք ունեցող պատկերի, մեկը մյուսից հստակորեն սահմանազատված բնակավայրերի տարբեր տեսակների մասին (քաղաք, դղյակ, գյուղ, ագարակ): Ի դեպ, նրա կողմից բնակավայրերի թվարկումը ոճաբանորեն մնան է «Տրիստան եւ Իզոլդայից» մեջբերված հատվածին եւ մեկնաբանությանը, որտեղ քաղաքակրթական միջավայրերի սահմանազատում անցկացնելու համար թվարկվում էին բնակավայրերի, կենսամիջավայրերի տարբեր ձեւեր:

Հասարակական հաղորդակցական ներքին միջավայրի հասունացումը եւ դրան զուգահեռ, 13-14-րդ դդ. ընթացքում միջերկրածովյան աշխարհին Կիլիկիան Հայաստանի արագ ու բազմակողմանի ներգրավումը բերելու էին արտաքին աշխարհի հետ նոր որակի հարաբերությունների, ոչ միայն միջազգային քաղաքական, առեւտրատնտեսական, այլ նաեւ մշակութային, արվեստի ու գիտության միտումների տեսանկյունից:

Հաղորդակցական ընդհանուր միջավայրի հասունացման պատկերավոր օրինակ է տալիս 14-րդ դ. ապրած, վաղ Վերածննդի դարաշրջանի հոչակավոր ներկայացուցիչ Ջովաննի Բոկաչչոն իր «Դեկամերոնում», որտեղ մի ամբողջ գլուխ նվիրել է Թեոդորոս (որին հետո Իտալիայում անվանում են Պիետրո)

անունով Կիլիկիայից մի հայ երիտասարդի կյանքի պատմությամբ: Ինչպես է նա մանուկ հասակում ջենովացի ծովահեռների կողմից Կիլիկիայի ափերից առեւանգվում, տեղափոխվում Սիցիլիա եւ վաճառվում Տրապանի քաղաքից Ամերիգո անունով մի մեծահարուստի: Թեոդորոս-Պիետրոն արդեն երիտասարդ հասակում սիրահարվում է Ամերիգոյի դստերը՝ Վիոլամտային: Վերջինս հղիանում է եւ, երբ Ամերիգոն իմանում է այդ մասին, հրամայում է մահապատժի ենթարկել հայ երիտասարդին: Սակայն դեպքերն արագ են զարգանում եւ այն պահին, երբ Թեոդորոս-Պիետրոյին տանում են մահապատիժն ի կատար ածելու, հանկարծ ճանապարհին հանդիպում են Կիլիկյան Հայաստանի արքայի պատվիրակներին, որոնց մեջ Ֆինեո անունով մի հայ, տեսնելով մեղադրյալի կրծքի վրայի խաչի պատկերով ճշանդ, ճանաչում է իր որդուն, որին տարիներ առաջ կորցրել էր: Ամերիգոն ու Ֆինեոն որոշում են ամուսնացնել Թեոդորոս-Պիետրոյին եւ Վիոլամտային: Ծառ խորհրդանշական է Բոկասչչոյի վերջաբանը, երբ նա գրում է, որ սիրահար ամուսինները գնում են Լայացցո (Այսա քաղաքը Կիլիկյան Հայաստանում) եւ մինչեւ իրենց կյանքի վերջն ապրում խաղաղ ու հաշտ⁴:

Ըստ էության, Ջովաննի Բոկասչչոն պատկերավոր է դարձրել իր ապրած ժամանակներում՝ 14-րդ դարում, Միջերկրական ծովի տարբեր հատվածների միջեւ ընթացող հաղորդակցության դիմամիկան, ինչպես են նույն սյուժեի մեջ ներառվել Սիցիլիայի իտալացին ու կիլիկեցի հայը:

Եվ այսպես, եթե Եվրոպայում ճգնավորը հեռանում էր անտառ, Արեւելքում՝ անապատ, ապա Կիլիկիայում, ըստ ամենայնի՝ լեռներ: Ինչի՞ց էր հեռանում ճգնավորը. առավել հաճախ՝ քաղաքային եռուզեռից, ինչը վկայում է քաղաքային բնակչության արագ աճի մասին: Կիլիկյան Հայաստանում միջազգային առևտրային կապերը ներառում էին միջերկրածովյան ու սեւծովյան ավազանները: Այն խթանում էր քաղաքների զարգացմանը, դրանցում բնակչության մեծ կուտակումների, ինչը կրճատում էր միջմարդկային համակեցական տարածությունը, հարաբերությունները դառնում էին ավելի բազմաշերտ ու լարված:

13-րդ դարի անմիջապես սկզբից, Լեոն I (II) Մեծագործը (1187-1198 թթ.՝ որպես իշխան, 1198-1219 թթ. որպես թագավոր) առևտրային պայմանագրեր կնքեց այդ ժամանակաշրջանի միջերկրածովյան եւ սեւծովյան ավազանների տնտեսական գլխավոր դերակատարների՝ Վենետիկի ու Ջենովայի հանրապետությունների հետ⁵: 1258 թ. մոնղոլական զորքերը նվաճում են Բաղդադը եւ

⁴ **Giovanni Boccaccio**, The Decameron, Or Ten Day's Entertainment of Boccaccio, H. G. Bohn, 1867, pp. 281-286.

⁵ **V. Langlois**, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, Venise, 1863, p. 105-109, 126-128.

կործանում Աբբասյան խալիֆայությունը: Մոնղոլները հիմնում են Իլխանություն անվանումով պետությունը, որը ձեռակառուցում էր Մոնղոլական կայսրության կազմի մեջ, սակայն իրականում առաջնորդվում էր խաղի իր կանոններով: Այս պետության հիմքը դառնում է Իրանը, իսկ մայրաքաղաքը՝ Թավրիզը: Մինչ այդ, Բաղդադից առեւտրային ճանապարհները ճառագայթաձեւ գնում էին դեպի Միջերկրական ծովի ասորապաղեստինյան ափի խաչակրաց անվահանգիստները, որոնք դեռ Խաչակրաց առաջին արշավանքների ժամանակներից կատարում էին Արեւելք-Արեւմուտք առեւտրային փոխհոսքերի առանցքի դերը: Նվաճելով Բաղդադը եւ իրենց մայրաքաղաքը դարձնելով ավելի հյուսիսում գտնվող Թավրիզը, մոնղոլները փաստորեն շեղում էին առեւտրային այդ առանցքը դեպի հյուսիս՝ միաժամանակ քաղաքական ու տնտեսական սուր կախվածության մեջ գցելով Արեւելքի Խաչակրաց պետություններին, դրանով հանդերձ նաեւ եվրոպական տարբեր պետություններին ու Պապությանը: Աշխարհաքաղաքական այս փոփոխություններում անախադեպ դերակատարում էր ստանում Կիլիկիայի հայկական պետությունը, որը դառնալու էր Թավրիզից դեպի Միջերկրական ծով դուրս եկող առեւտրային ուղիների գլխավոր դարպասը: Տվյալ ժամանակի համաշխարհային նշանակության այս մեծ նախագծին հայկական կողմն արդեն նախապատրաստվել էր, երբ 1254 թ. Հեթում I թագավորը (1226-1269 թթ.) ժամանելով Մոնղոլական կայսրության մայրաքաղաք՝ Կարակորում, հանդիպելով մեծ խան Մանգուիին (1251-1259 թթ.) ձեռք էր բերել բազմաշերտ պայմանավորվածություններ: Հաշվի առնելով այն, որ մոնղոլների գերնպատակներից էր նյութական մեծ հարստություններ կուտակելը, Հեթումի եւ Մանգուի պայմանավորվածություններում առանցքային տեղ էր զբաղեցնելու նաեւ Արեւելք-Արեւմուտք առեւտրային հարաբերություններում Կիլիկիայի դերակատարության քննարկումը:

Ինչպե՞ս էին առեւտուր անում Կիլիկյան Հայաստանում, առեւտրային մեծ ու փոքր հարաբերություններում ինչպե՞ս էին դրսևորվում ժամանակին բնորոշ բարոյական, համակեցական ու էթիկական նորմերը: Արդյոք այդ նորմերը փաստաթղթավորված էին, մասնավորապես՝ օրինակ, արտահայտված իրավական փաստաթղթերում, տարբեր պայմանագրերում, թե առավելապես մնում էին բանավոր՝ առօրյա պայմանավորվածությունների դաշտում:

Կիլիկյան քաղաքները, հատկապես Ալսաքը, վերածվել էին կոմոպոլիտ միջավայրերի, որտեղ կողք կողքի ապրում էին հալը, հույներ, հրեան, արաբը, իտալական, ֆրանսիական ու իսպանական քաղաքներից ժամանած հազարա-

⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, Երևան, 1961, էջ 367: J. Richard, La Paupauté et les missions d'Orient au moyen âge (XIII^e-XV^e siècles), Ecole Française de Rome, Paris, Rome, 1998, p. 70-81.

վոր վաճառականներ եւ այլ մասնագիտությունների տեր մարդիկ: Ջենովացիներն ու վենետիկցիներն Այասում, Սիսում, Կոռիկոսում ու Մամեստիայում ունեին իրենց թաղամասերը, որոնցում կային հանրային մշակութային տարբեր կառույցներ՝ եկեղեցիներ, համայնքի առաջնորդի՝ կոնսուլի կամ հյուպատոսի տունը, բաղնիքներ, ապրանքային պահեստներ եւ այլն⁷:

Եվ, թեեւ մինչեւ 13-րդ դ. առաջին կեսը Կիլիկյան Հայաստանն արդեն ավելի քան կես դարի առեւտրային հարաբերությունների ավանդույթներ ուներ Միջերկրական ծովում, սակայն հենց 1250-ականների վերջից էր, որ Կիլիկյան մավահանգիստներում առեւտրի ծավալները սկսում են կտրուկ աճել: Այսան աստիճանաբար դառնում էր Արեւելյան Միջերկրականի խոշորագույն մավահանգիստներից, որտեղ, ինչպես եւ Կիլիկիայի մյուս քաղաքներում, անմախաղեպ կերպով աճում էր այլազգի բնակչության քանակը:

Ինչպե՞ս էր ներքին եւ միջազգային առեւտուրը կառուցվածքային փոփոխություններ առաջացնում Կիլիկյան Հայաստանի համակեցական տարբեր ձեւաչափերում, քաղաք-գյուղ փոխհարաբերություններում: Այս համատեքստում կարելու է մշտել, որ միջազգային առեւտուրը կտրուկ ավելացնում էր ապրանքների քանակական պահանջարկը, ինչն անխուսափելիորեն մեծացնում էր նաեւ դրանց տեսականին ու որակական չափանիշները: Այս հանգամանքն անդրադառնում էր հատկապես քաղաքի արհեստավորական արտադրանքների վրա: Միջազգային առեւտրային կապերը, ծովային հաղորդակցությունը եւ Կիլիկյան քաղաքներում հաստատված ազգային բազմերանգ համայնքների առկայությունն իր հետ բերում էր տարբեր տեխնոլոգիաների ներհոսք, որը ժամանակի ընթացքում սինթեզվում էր տեղական արտադրական-արհեստավորական հմտությունների: Որպես ցայտուն օրինակներ, կարող ենք մշտել թուրքերը, բամբակը, մետաքսը, որոնց արտադրության տեխնոլոգիաները 13-14-րդ դդ. լայնորեն տարածվել էին Կիլիկյան Հայաստանում: Քաղաքային արհեստավորի համար հումքը մատակարարում էր գյուղացին՝ հողագործներն ու անասնապահները, հետեւաբար միջազգային շուկայում որոշակի ապրանքատեսակների մեծ պահանջարկը մեծացնում էր ոչ միայն քաղաքի արհեստավորի, այլ նաեւ գյուղացու աշխատանքի ծավալները: Ըստ այդմ, գյուղի ու քաղաքի միջեւ կրճատվում էր համակեցական տարածությունը, ինչն իր հետ բերում էր պետության ներքին հասարակական հարաբերությունների խորքային փոփոխությունների: Բազմաթիվ վկայություններ կան միջազգային շուկաներում Կիլիկյան Հայաստանում արտադրված տարբեր ապրանքների մեծ համբավի

⁷ V. Langlois, Le Trésor des chartes d'Arménie, p. 106, 162. L. Balletto, Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279), Genova, 1989, A. N 34, 79, 80, B. N 12, 19, 22, 30, 33, 55, 58, 59, 76, 68, 116, 119, 130, 131:

մասին, օրինակ՝ հայկական բամբակ, չամիչ, մետաքս, ոսկե եւ արծաթյա թելերով ասեղնագործված մետաքսյա հագուստ (samitti, xamittos et drapos omnes sete ultramarino), ցփսի (կամելոտ, zambellotto կամ ciambellotto, ուղտի կամ այծի բրդից գործվածք), գորգեր եւ այլն⁸:

13-րդ դարից սկսած, Կիլիկյան Հայաստանում սկսեց ավելանալ բնակչության ոչ միայն թիվը, այլ նաեւ ազգային կազմը: Պետության ներսում առեւտրային, կենցաղային ու առօրեական հաղորդակցության ձեւերը դառնում էին ավելի բազմակողմանի, ինչն անխուսափելիորեն մեծացնում էր համակեցական նոր կենսաձեւ ու կանոններ ունենալու պահանջարկը: Դրանք մարտահրավերներ էին պետությանը, ուստի պատահական չէ, որ հենց այդ ժամանակամիջոցում Կիլիկիայի հայկական պետության համար օրակարգային դարձավ նոր օրենսգրքի կազմումը, որն ավելի համարժեք պետք է լիներ փոփոխվող իրողություններին: Այդ մեծ գործը ստանձնեց եւ իրականացրեց Սմբատ Սպարապետը: Բացի այն, որ Կիլիկյան Հայաստանի բնակչությունը խաչտարդետ էր ազգային կազմի տեսանկյունից, որտեղ միմյանց էին հանդիպում տարբեր մշակույթներ, կրոններ, խառնվածքներ, մասնագիտություններ ունեցող ու սոցիալական տարբեր շերտերին պատկանող այլազգի մարդիկ, այն բազմերանգ էր նաեւ ներհայկական տեսանկյունից: Այստեղ հաստատվել էին մեկը մյուսից հազարավոր կիլոմետր հեռավորության վրա գտնվող բուն Հայաստանի բնակավայրերից եկած սոցիալական տարբեր շերտեր ներկայացնող հայեր, որոնք նույնպես միմյանցից տարբերվում էին մշակութապես, խառնվածքով, իրավագիտակցությամբ եւ այլ բաղադրիչներով:

Ծով, միջազգային ու ներքին առևտրի բուռն զարգացում, այլազգի մեծաքանակ բնակչություն, քաղաքների ու քաղաքային բնակչության արագ աճ. այսպիսի գործոնների ներքո ձեւավորվող իրականության պայմաններում Կի-

⁸ **Francesco Balducci Pegolotti**, *La Pratica della Mercatura*, New York, 1970, p. 297, 366-367. **V. Langlois**, *Le Trésor des chartes d'Arménie*, p. 164. **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348, V. 1, Venezia, 1973, N 83. **M. Mazzaoui**, *The Italian Cotton Industry in the Later Middle Ages, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 34. **N. Jong-Kuk**, *Le commerce du coton en Méditerranée à la fin du moyen âge*, Leiden, 2007, p. 98-100. **W. Heyd**, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, t. II, Amsterdam, 1967 p. 704-705. **Rey E.**, *Les colonies Franques de Syrie aux XII^{me} et XIII^{me} siècles*, A. Picard, Paris, 1883, p. 219. **M. G. Canale**, *Nuova istoria della Repubblica di Genova, del suo commercio e della sua letteratura, dale origini all'anno 1797*, V. 3, Firenze, 1860, p. 246. **D. Jacoby**, "Silk Economics and Cross-Cultural Artistic Interaction", *Byzantium, the Muslim World, and the Christian West*, *Dumbarton Oaks Papers*, 58, 2004, p. 234. **C. Otten-Froux**, "Les relations économique entre Chypre et le Royaume Arménien de Cilicie d'après les actes notariés (1270-1320)", *L'Arménie et Byzance*, publications de la Sorbonne, Paris, 1996, p. 171.

լիկյան Հայաստանում ի հայտ էին գալիս քաղաքակրթական երկխոսությունների միկրո եւ մակրո մակարդակների հարթակներ, որոնք սկսում էին առաջ բերել մարդկային հասարակական հարաբերությունների նոր ձեւաչափերի, համակեցական գրված ու չգրված կանոնների, բարոյական ու էթիկական նորմերի փոխակերպումների պահանջ: Փորձենք առանձնացնել քաղաքակրթական երկխոսությունների մի քանի հարթակ. օրինակ, կոսմոպոլիտի եւ ազգային երկխոսությունը, որն արտահայտվում էր Կիլիկիայի հայկական պետության հասարակական կյանքի բացարձակապես բոլոր ոլորտներում՝ քաղաքական, իրավական, տնտեսական, եկեղեցական, մշակութային եւ այլն: Պետության բոլոր այս բնագավառներում ակնհայտորեն դրոշմվում էին ազգային ու կոսմոպոլիտի, ներքինի ու արտաքինի տարբեր համամասնություններ, որոնք արտահայտվում էին նույնիսկ տերմինների ու անվանումների պարագայում: Մասնավորապես, Կիլիկյան Հայաստանի պետական կառավարման օղակների, գործակալությունների անվանումները, որոնց ներքո սինթեզվում էր արեւմտաեվրոպական, բյուզանդական, արեւելյան եւ իհարկե ազգային ավանդույթներով կազմված բովանդակություն: Նույն հայեցակարգին հանդիպում ենք պետության իրավական դաշտում, մասնավորապես՝ Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքում», որի հիմքում եւս դրված էր մի կողմից՝ հայկական եւ մյուս կողմից՝ խաչակրաց, բյուզանդական ու արաբական իրավական ավանդույթների համաձայն նրբորեն կազմված համամասնություն:

Տարբեր խնդիրների տեսքով կոսմոպոլիտի ու ազգային երկխոսությունը, որն ընթանում էր ե՛ր համադրություններով, ե՛ւ հակադրություններով, տեսնում ենք միջեկեղեցական հարաբերություններում, միջազգային տնտեսական հարաբերություններում, մշակութային, գիտական ու կրթական իրականության մեջ եւ այլն:

Այն, որ պետության կողմից առաջնային նշանակություն էր տրված տնտեսական հարաբերությունների մակրո մակարդակի, այն է՝ միջազգային առեւտրային հարաբերություններին, փաստում են բազմաթիվ պետությունների հետ դեռեւս Լեոն I (II)-ի ժամանակներից կնքված առեւտրային պայմանագրերը: Դրանք առանձնանում են տվյալ ժամանակի համար իրավական ու էթիկական բարձր չափանիշներով, որոնցով կանոնակարգվում էին կողմերի միջեւ բազմակողմանի հարաբերությունները⁹: Միեւնույն ժամանակ, պետական կառավարման փիլիսոփայության հայեցակարգային մոտեցումներն անդրադառնում էին հասարակական հարաբերությունների միկրո մակարդակներին եւս. առօրեականության տարբեր դրվագներում՝ շուկա, կենցաղային սովորական առեւ-

⁹ V. Langlois, Le Trésor des chartes d'Arménie.

տուր, դատական գործընթացներ, այլազգիների հետ ամենօրյա հարաբերություններ եւ այլն: Սմբատի «Դատաստանագրքում» ակնհայտ առանձնանում են հարաբերությունների այնպիսի ձեւաչափեր, ինչպես, օրինակ, կին-տղամարդ, աշխարհիկ-հոգեւոր եւ այլն¹⁰: Իհարկե, երբ նույնիսկ 21-րդ դարի կատարյալ թվացող հաղորդակցության պայմաններում պետության կառավարման ազդակները հաճախ դժվարությամբ են հասնում եւ ազդում մարդկային հարաբերությունների ձեւի վրա, ապա միջնադարյան հաղորդակցական իրականության պարագայում այդ հանգամանքն անհամեմատ ավելի մարտահրավերային էր դառնում: Դրանով հանդերձ, մեծաքանակ աղբյուրներում կարելի է գտնել Կիլիկյան Հայաստանի առօրեականությունը պատկերող մեծ ու փոքր դրվագներ, որոնցում ուղղակիորեն դրոշմված են պետության հայեցակարգային վերոնշյալ մոտեցումները:

Այդ տեսանկյունից աչքի է զարնում Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքի» հոդվածներից մեկը, որը վերաբերում է մեղվի փեթակի առք ու վաճառքի կանոնակարգմանը. «Եւ որ մեղուք վաճառեն, նա թէ աշունն լինի՝ նա մեղրովն զէր որ կայ ծախեն, կամ կըշոով դնեն պոման, կամ կոթրու: Թէ պոմանն կըշոով լինի, ու թէ պակաս լինի՝ նա ի գնողէն ի վայր երթայ, կամ վճարէ զպակասն. զի խաբէութիւն չպիտի: Ապա թէ աւելի լինիլ կոճակն՝ նա գնաւորին բախտն է, չդառնայ: Թէ ի գարունն լինի ծախն՝ նա քսան ար փորձէ գնաւորն, եւ զվճարն ընկերաւք եւ վկայաւք տայ ի պոմանն՝ զինչ ցեղ զուծն ու զելումուտն տեսնուն զմեղվացն: Եւ թէ գնէ ի հայնց ժամ, կամ ծախէ ծախաւորն, որ չունայ ելումուտ, նա անցած լինի, նա երբ ժամն գայ՝ նա ի ծախաւորն դառնայ. բայց ի վկայքն եւ ի պոմանն է հասել. թէ ի կերակրոյն կամ ի տարոյն պեղծութենէն անցնի՝ նա գնաւորին է»¹¹:

Փաստորեն, պետության ռազմական նախարարը, թագավորի եղբայրը այն աստիճան էր «մանրացնում» ու մասնավորեցնում իրավական հարաբերությունների ձեւաչափը, որ «Դատաստանագրքում» ներառել է նույնիսկ այսպիսի միկրո մակարդակի դրվագ, ինչպիսին ընդամենը մեղվի փեթակի առետուրն էր: Վաճառողի ու գնորդի միջեւ հանգամանորեն նկարագրված իրավական մասն կետերը հենց փաստում են պետության կողմից կենցաղային, մանր

¹⁰ **2. Գեորգյան**, Կիլիկյան Հայաստանում հանգրվանած եւրոպացիների ամուսնություններն ու արտամուսնական պայմանագրերը, Բանբեր Մատենադարանի, № 24, Երեւան, 2017: **Նույնի**, Կնոջ իրավական կարգավիճակը ըստ Կիլիկյան Հայաստանի պատմության աղբյուրների, Նյութեր ակադեմիկոս Լեւոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-30 հունիսի 2018 թ.), Երեւան, Մատենադարան, 2019

¹¹ Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդստարի), ձեռագրերի համ. Լոյս ընծայեց **Արսէն Վարդապետ Ղազնեան**, Ս. Էջմիածին, 1918, էջ 62. **Սմբատ Սպարապետ (Գունստար)**, Դատաստանագիրք, Երեւան, 2008, էջ 109:

առեւտրային պարագաների հանդեպ ուշադիր լինելու, դրանց քաղաքակրթական ազդակներ ուղղելու հանգամանքի մասին: Թեեւ զուգահեռաբար հարց է առաջանում, թե Կիլիկյան Հայաստանի պետական կառավարման գործիքակազմի միջոցով որքանով էին այդ ազդակները հասնում ու գործարկվում իրական կյանքում: Այս հարցին կարող է պատասխանել հենց «Դատաստանագիրքը». դրանում ներառված կյանքի տարաբնույթ դրվագներին առնչվող իրավական կետերում (կին-տղամարդ հարաբերություններ, ամուսնական կյանք, առեւտուր, ունեցվածքի բաժանում եւ այլն) բերված են խնդիրների լուծման այնպիսի սցենարներ, որոնք ակնհայտորեն հիմնված են Կիլիկիո աօրեական կյանքում հանդիպող հաճախ կրկնվող դեպքերի վերլուծության վրա, հետեւաբար այդ օրենքները կազմվում էին ոչ թե իրավական արտաքին ու հայկական ավանդույթի, օրենսգրքերի արհեստական կոմպիլյացիայի, այլ բնական՝ ներքին իրական կյանքին հարմարեցված համադրման միջոցով: «Դատաստանագրքում» կարելի է գտնել շարժական ու անշարժ գույքի (հողատարածք, տուն, խանութ, ջրաղաց), ընտանի կենդանիների, կահկարասու, մրգատու ծառերի վաճառքին ու վարձակալմանը վերաբերող բազմաթիվ հոդվածներ, որոնցում եւս հանգամանորեն ներկայացված են հնարավոր խնդիրների լուծման իրավական քայլերը¹²:

Առեւտրի իրականացման էթիկական ու բարոյական չափանիշների մասին վկայող անփոխարինելի աղբյուր են հատկապես Այասում ջենովական ու վենետիկյան նոտարական գործակալների կազմած փաստաթղթերը, որոնց ճնշող մեծամասնությունը ապրանքների առք ու վաճառքի պայմանագրեր են¹³: Հատկապես աչքի է զարնում վաճառականական այդ համայնքներում իրենց տնտեսական ու իրավական գործունեությունը փաստաթղթավորելու հանգամանքը, երբ միջնադարում թղթի խիստ սակավության պայմաններում նրանք փաստաթղթավորել են առեւտրային նույնիսկ ամենամանր գործարքները (օրինակ, մի քանի կգ պղպեղ եւ այլն), ապա նավերի տարողունակության սահմանափակության պայմաններում տեղափոխել Ջենովա, Վենետիկ եւ այլ քաղաքներ, որոնց արխիվներում դրանք ցայժմ պահպանվում են: Բացարձակապես բոլոր պայմանագրերում կողմերը սկսում են Աստծո անունով երդվելուց (In nomine Domine, amen¹⁴). ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված են կողմերի պարտավորությունները, թվային տարաբնույթ տվյալներ, դեպքերի

¹² Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդստարի), էջ 58-65. **Սմբատ Սպարապետ (Գունստար)**, Դատաստանագիրք, էջ 107-113:

¹³ **L. Balletto**, Notai genovesi in Oltremare. **Bondi Sebellico A.**, Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348, v. 1.

¹⁴ **Նույն տեղում**, Notai genovesi in Oltremare.

Ակարագրություններ, իսկ վերջում Աշվում են պայմանագրի կնքման տեղը, ժամանակը եւ բոլոր վկաների անունները, որոնք հարկ եղած դեպքում վկայելու էին տվյալ գործարքի մասին (Actum Ayacio, in logia Ianuensium, ubi regitur curia cosnulatus, anno dominice Nativitatis MCCLXXIII, indictione prima, die XXXI ianuarii, inter primam et terciam. Testes dominus Filipinus Tartaro, consul Ianuensium in regno Armenie, Nicolosus de Murta et Iacobinus Gervaxius)¹⁵, (կազմված է Այասում, ջենովացիների լոջիայում (լոջիա էր անվանվում ջենովացիների կոնսուլատի՝ հյուպատոսարանի շենքը), որտեղ որոշումներ է կայացնում հյուպատոսարանի դատարանը, Սուրբ ծննդից 1274 թվին, 31 հունվար: Վկաներ՝ պարոն Ֆիլիպինոս Տարտարո, Հայկական թագավորությունում ջենովացիների հյուպատոսը, Նիկոլոսոս Մուրտա եւ Յակոբինոս Գերվասիոս: թարգմ.՝ Զ. Գ.):

Բնականաբար, մեծ առօրեականությամբ ու իրավական նորմերով ապրող այլազգի մեծաքանակ համայնքները, որոնք 13-14-րդ դդ. գրեթե ամբողջ ընթացքում հայերի հետ կողք կողքի ապրում էին Կիլիկյան Հայաստանի բոլոր քաղաքներում, իրենց դրոշմն էին թողնելու պետության համակեցական միջավայրի ձեւավորման վրա: Հատկապես, երբ նրանցից շատերը Կիլիկիա էին ժամանում ոչ միայն կարճատեւ գործարքների նպատակով, այլեւ մշտական բնակություն հաստատում, ամուսնանում էին տեղացի կանանց հետ, ունենում զավակներ¹⁶:

Իրավական եւ էթնական այսպիսի շեշտադրումներով, անշուշտ, պետությունը ձգտում էր ձեւավորել համակեցական համերաշխ միջավայր, ինչը հատկապես արդիական էր 13-14-րդ դդ. Կիլիկյան Հայաստանի ներքին եւ արտաքին ռազմաքաղաքական հարաբերությունների գնալով սաստկացող վայրիվերումների ու անկայունության պարագայում:

Մինչեւ Կիլիկիայում հայկական պետության հաստատումը, հայ իրականությունը դարերով անցել էր համաշխարհայնացման այնպիսի ընթացքներով, ինչպիսին օրինակ Հելլենիզմն էր: Ապրելով մշակութային բազմակողմանի զարգացումների, տեղեկատվական հոսքերի պայմաններում, հայ մարդը տեւական ժամանակ մշակել էր արտաքինի հետ ներքինը համադրելու հոգեբանությունն ու հմտություններ: Զարգացած միջնադարում որպես «առեւտրային հեղափոխություն¹⁷» ձեւակերպված երեւույթի ընթացքը, որն առավել արտահայտվում էր հատկապես միջերկրածովյան Եվրոպայում, ի վերջո, արդեն 14-

¹⁵ Նույն տեղում, A. N 14.

¹⁶ Զ. Գեորգյան, Կիլիկյան Հայաստանում հանգրվանած եւրոպացիների ամուսնություններն ու արտամուսնական պայմանագրերը:

¹⁷ R. S. Lopez, The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350, Cambridge University Press, 1976.

րդ դարից հասունացնելու էր եվրոպական Վերածնունդը: Կիլիկյան Հայաստանը եւս դարձել էր քաղաքական, տնտեսական, արվեստի եւ մշակութային համաշխարհային միտումների հանդիպման հարթակ, այլ կերպ ասած՝ քաղաքակրթական յուրահատուկ մի «փորձանոթ»: Հայոց թագավորությունը 10-14-րդ դդ. հայկական մշակութային մեծ վերելքի գլխավոր կենտրոնն էր, ինչն, առանց, ներքին համակեցական միջավայրի հասունացման անհնար կլիներ պատկերացնել: Այդ ներքին համակեցությունը հղկվում էր պետության տնտեսական, քաղաքական, իրավական, մշակութային հարթակներում, ինչն անշուշտ ընթանում էր ե՛ր համադրումներով, ե՛ր հակադրումներով: Ակնհայտ է, որ պետությունը կառավարման տարբեր օղակներով ներգրավված էր այդ համակեցության ձեւավորման մեջ, ինչը ծայրահեղ դժվար էր համահունչ իրականացնել աշխարհաքաղաքական այն միջավայրում որտեղ գտնվում էր Կիլիկիան:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Ներքին եւ արտաքին առեւտրի զարգացումը ինչպես միջերկրածովյան ավազանի երկրներում, այնպես էլ Կիլիկյան Հայաստանում կրճատում էր մարդկանց միջեւ համակեցական տարածությունը: Նրանց միջեւ ընթացող առեւտրային, կենցաղային ու առօրեական հաղորդակցության ձեւերը դառնում էին ավելի բազմակողմանի, ինչն անխուսափելիորեն մեծացնում էր համակեցական նոր կենսաձեւ ու կանոններ ունենալու պահանջարկը: Այս իրողությունները հատկապես ակնհայտ դարձան 13-րդ դարից սկսած, երբ Կիլիկյան Հայաստանում սկսեց ավելանալ բնակչության ոչ միայն քանակը, այլ նաեւ ազգային կազմը: Դրանք մարտահրավերներ էին պետության համար, ուստի պատահական չէ, որ հենց այդ ժամանակամիջոցում Կիլիկիայի հայկական պետության համար օրակարգային դարձավ նոր օրենսգրքի կազմումը, որն ավելի համարժեք պետք է լիներ փոփոխվող իրողություններին: Այդ մեծ գործը ստանձնեց եւ իրականացրեց Սմբատ Սպարապետը: Բացի այն, որ Կիլիկյան Հայաստանի բնակչությունը խայտաբղետ էր ազգային կազմի տեսանկյունից, որտեղ միմյանց էին հանդիպում տարբեր մշակույթներ, կրոններ, խառնվածքներ, տարբեր մասնագիտություններ ունեցող ու սոցիալական տարբեր շերտերին պատկանող այլազգի մարդիկ, այն բազմերանգ էր նաեւ ներհայկական տեսանկյունից: Այստեղ հաստատվել էին մեկը մյուսից հազարավոր կիլոմետր հեռավորության վրա գտնվող բուն Հայաստանի բնակավայրերից, սոցիալական տարբեր շերտեր ներկայացնող հայեր, որոնք եւս միմյանցից տարբերվում էին մշակութապես, խառնվածքով, իրավագիտակցությամբ եւ այլ բաղադրիչներով:

Ծով, միջազգային ու ներքին առևտրի բուռն զարգացում, այլազգի մեծաքանակ բնակչություն, քաղաքների ու քաղաքային բնակչության արագ աճ. այսպիսի բաղադրիչներից կազմված իրականության պայմաններում Կիլիկյան Հայաստանում ձեւավորվում էին քաղաքակրթական երկխոսությունների միկրո եւ մակրո մակարդակների տարբեր հարթակներ, որոնք սկսում էին առաջ բերել մարդկային հասարակական հարաբերությունների նոր ձեւաչափերի, համակեցական գրված ու չգրված կանոնների, բարոյական ու էթիկական նորմերի փոխակերպումների պահանջ:

Ինչպե՞ս էին առևտուր անում Կիլիկյան Հայաստանում, ինչպե՞ս էին առևտրային մեծ ու փոքր հարաբերություններում դրսևորվում ժամանակին բնորոշ բարոյական, համակեցական ու էթիկական սահմանները: Արդյոք այդ սահմանները փաստաթղթավորվա՞ծ էին, մասնավորապես՝ օրինակ, արտահայտված իրավական փաստաթղթերում, ձեւակերպումներում, թե առավելապես մնում էին բանավոր, առօրյա պայմանավորվածությունների դաշտում:

ZOHRAB GEVORGYAN

Institute of History of NAS RA

COEXISTENCE, MORALITY AND TRADE IN THE EPISODES OF EVERYDAY LIFE OF CILICIAN ARMENIA

Keywords: Cilician Armenia, medieval, coexistence, medieval trade, everyday life.

The development of internal and foreign trade, both in the Mediterranean countries and in Cilician Armenia, reduced the coexistence space between people. Other forms of commercial, domestic and everyday communication between them became more versatile, which inevitably increased the demand for new coexistent lifestyles and rules. These realities became especially evident from the 13th century, when not only the population but also the ethnic composition of Cilician Armenia was radically changing. These were challenges for the state, so it is no wonder that during that period the creation of a new code of laws became an agenda for the Armenian state of Cilicia, which should have been more in line with the changing realities. That great work was undertaken and carried out by Smbat Sparapet. In addition to the fact that the population of Cilician Armenia was diverse in terms of ethnic composition, where people of different cultures, religions, temperaments, with different professions and belonging to different social strata met, it was also diverse from the Armenian point of view. Armenians, who differed from each other in terms of social strata,

Հանսկեցությունը, բարոյականությունը եւ սոցեկոտրը..

culture, temperament, legal awareness, and other components, settled here from different parts of the Armenian Highland located thousands of kilometers away from each other.

The sea, rapid development of international and domestic trade, the growth of foreign population, cities and urban population – were the factors under which in the reality of Cilician Armenia were developing different platforms of micro and macro levels of civilisational dialogues, which began to demand new dimensions of human social relations, written and unwritten rules, moral and ethical norms.

How did they trade in Cilician Armenia, how did the moral, coexistence, and ethical boundaries emerge in the big and small trade relations? Were these boundaries documented particularly in legal documents or did they mostly remain in the field of verbal, everyday agreements?

GÉRARD DÉDÉYAN

*Professeur émérite d' Histoire à l'université
Pau-Valéry Montpellier III*

LOUIS IX, « SAINT ROI », LE ROYAUME D'ARMÉNIE ET LE ROYAUME DE FRANCE

Mots-clé: Saint roi, canoniser, Het'oum, troubadour, pèlerin, Chypre, Cilicie, Mongols, Maronites.

Faut-il, avant d'aborder notre sujet, rappeler que l'ouvrage fondamental de Lévon Ter Pétroussian *Les Croisés et les Arméniens* (en arménien) publié en deux volumes, à Erevan, dans la « Bibliothèque arménienne » de la Fondation Calouste Gulbenkian (volume 1, 2005, anthologie historiographique, volume 2, 2007, étude historique et publications de sources nouvelles), fournit un éclairage extrêmement riche sur les relations entre les Croisés et le royaume d'Arménie Cilicienne (des origines à sa chute) et, plus largement, les Arméniens à l'époque des Croisades.

En lisant *l'Histoire de Saint Louis de Joinville*, admirablement éditée et traduite par le regretté Jacques Monfrin, nous nous sommes demandé — de manière un peu provocatrice — si Saint Louis n'avait pas été canonisé avant l'heure par les Arméniens, non pas ceux du « royaume d'Arménie (en Cilicie) en communion avec Rome, semble-t-il, depuis 1198, mais ceux de la Grande Arménie, dont l'attitude était plus distante.

Saint Louis, après l'échec militaire de la Septième Croisade (1248-1254), séjourna à Jaffa, dans le royaume latin de Jérusalem, d'avril 1252 à la fin juin 1253, période pendant laquelle il rebâtit l'enceinte de la ville, comme il avait fait précédemment pour Césarée. Il y reçut la visite du prince d'Antioche, Bohémond VI, futur gendre du roi d'Arménie cilicienne Hét'oum I^{er} (1226-1269), qui eut encore pour gendre Simon Mansel, connétable d'Antioche. Le jeune homme fit lever par le roi la lourde tutelle qu'exerçait sur lui sa mère, « écartela ses armes, qui sont vermeilles, des armes du roi de France, parce que le roi l'avait fait chevalier », comme le rapporte Joinville dans sa *Vie de Saint Louis*¹. Bohémond

¹ *Vie de Saint Louis*, édition, trad. et notes de Jacques MONFRIN. DUNOT, Classiques Garnier, Paris, 1995, 524, p. 260-261. Sur le contexte de cette visite, cf. Jean RICHARD, *Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Fayard, 1983, p. 249-250. Du même, « Joinville à la Croisade », dans Jean DUFOURNET et Laurence HARF (dir.), *Le prince et son historien. La vie de Saint Louis de Joinville*, Éditions Honoré Champion, Paris, 1997, p. 23-24.

VI, pour charmer le roi, avait emmené avec lui trois ménestrels de la « Grande Arménie », qui étaient frères et qui allaient en pèlerinage à Jérusalem². « Quand ils commençaient à jouer du cor, vous auriez dit que c'étaient les voix des cygnes qui partent de l'étang ; et ils faisaient les mélodies les plus douces et les plus gracieuses, et c'était merveille de l'entendre »³. L'un des trois frères, exécutant un saut périlleux - comme les deux autres -, « faisait le signe de la croix, car il avait peur de se briser le cou en sautant », si c'était un saut la tête en avant⁴.

Cette présence de pèlerins arméniens auprès de Saint Louis, dans une ambiance joyeuse qui prélude au mariage - ménagé par Saint Louis en 1254- de Sibylle, fille de Hét'oum I^{er}, avec Bohémond VI, doit sans doute être replacée, plus largement, dans le cadre des relations arméno- mongoles : la Grande Arménie, précédemment partagée en principautés - la plus importante étant celle des princes Zak'arian, maîtres d'Ani, l'ancienne capitale des rois bagratides d'Arménie -, sous la suzeraineté des souverains bagratides de Géorgie, se trouvait alors, par ce biais, sous autorité mongole⁵.

Le frère de Hét'oum I^{er}, le connétable Sembat, traducteur des *Assises d'Antioche* - et inspirateur d'une chronique royale cilicienne -, avait effectué, de 1247 à 1250, l'aventureux voyage jusqu'en Mongolie, dont il nous rapporte certains détails dans sa lettre adressée de Samarkande, en septembre 1248, à Henri I^{er} de Lusignan, roi de Chypre (1218-1253)⁶, précisément lorsque Saint Louis séjournait dans l'île ; Hét'oum I^{er} l'avait suivi en 1254, année de son arrivée à la cour mongole (peu de temps, d'ailleurs, après le franciscain Guillaume de Rubrouck, envoyé de Saint Louis), et avait obtenu du Grand Khan, en échange de la reconnaissance de la suzeraineté de celui-ci sur le royaume d'Arménie cilicienne, son alliance et sa protection contre ses ennemis, en l'occurrence les sultans seldjoûkides de Roûm et les sultans mamloûks d'Égypte⁷.

² JOINVILLE, 525, p. 260-261. Sur les pèlerinages arméniens à Jérusalem, voir Kévork HINTLIAN, *The Armenians in the Holy Land*, Jérusalem, Monastère des Saints-Jacques, s. d., et les nombreuses études de Michael STONE sur les inscriptions des pèlerins arméniens en Terre sainte.

³ Id., 525, p. 260-261.

⁴ Id., *ibid.*

⁵ Cf. G. DÉDÉYAN, « Le temps de la Croisade », dans *id.*, (dir.), *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, Éditions Privat, 2007-2008, p. 353.

⁶ J. RICHARD, *Saint Louis*, p. 212-213 et *id.*, « La lettre du Connétable Smbat et les rapports entre Chrétiens et Mongols au milieu du XIII^e siècle », in D. KOUYMJAN (éd.), *Études arméniennes in Memoriam Haïg Berbérian*, Bibliothèque arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian, Lisbonne, 1986, p. 683-686.

⁷ Cf. Jean RICHARD, *Saint Louis*, p. 501-507, *id.*, *Histoire des Croisades*, Paris, Paris, 1996, p. 377-378, 433-434, et Claude MUTAFIAN, « Le siècle mongol (1220-1320), planche de salut ou coup de grâce », in Raymond KEVORKIAN (dir.), *L'Arménie entre Orient et Occident*, Catalogue de l'exposition, Paris, BnF, 1996, p. 177-178.

À la différence du Capétien, pour qui les prétentions du Grand Khan à la domination universelle et ses exigences de vassalité apparaissaient inadmissibles, Hét'oum I^{er}, confronté directement à une double menace musulmane, devait accepter - entraînant bientôt son gendre Bohémond VI dans sa politique mongole - de reconnaître la suzeraineté du descendant de Gengis Khan⁸ et ménager ainsi les succès - dus à la coopération des Francs d'Antioche, des Arméniens de Cilicie et des Arméniens de Grande Arménie intégrés à l'armée géorgienne, avec les Mongols - des années 1258-1260 ; cette période de victoires commença, en 1258, de manière particulièrement brutale, par le sac de Bagdad, capitale califale, et fut marquée, en 1260, par l'occupation temporaire d'Alep et de Damas.

On ne doit pas s'étonner dès lors, dans ce contexte de rapprochement des Mongols avec les chrétiens - Arméniens ou Latins - de voir d'autres Arméniens, de la Grande Arménie cette fois, rendre visite à Saint Louis qui, tout à son œuvre de restauration du réseau défensif de la Terre sainte, avait quitté Jaffa en juin 1253 pour gagner Sidon, s'arrêtant en chemin à hauteur d'Acre. À ce moment, le roi - qu'accompagnait Joinville - et son armée campaient sur « les sables d'Acre »⁹. L'historiographe de Louis IX précise : « En ce lieu vint à moi une grande troupe de gens de la Grande Arménie, qui allaient en pèlerinage à Jérusalem, en payant un grand tribut aux Sarrasins qui les conduisaient »¹⁰. On peut remarquer ici que le rétablissement de l'autorité mamloûke (relayant celle des Ayyoûbides) sur Jérusalem - qui avait été de nouveau totalement accessible aux chrétiens de 1229 à 1244, puisque replacée sous leur domination politique, à la suite de la Croisade de Frédéric II, roi de Sicile et empereur germanique - ne paraît pas avoir refroidi le zèle des Arméniens pour le pèlerinage. Cette troupe, ayant eu vent de la renommée du roi de France, avait, pour l'heure, recours aux services d'un compatriote de Cilicie ou de Syrie franque (le plus célèbre d'entre eux étant Jean l'Hermin - c'est-à-dire l'Arménien - maître des armements du roi de France) : en effet, nous dit Joinville, « par un interprète qui savait leur langue et la nôtre, ils me firent prier de leur montrer le saint roi »¹¹.

Les pèlerins de Grande Arménie ne sont pas les seuls Arméniens à avoir été touchés par la sainteté du roi. Un important personnage de l'armée royale, Jean l'Hermin - ou Jean l'Arménien -, susmentionné, y fait écho. Lui-même semble,

⁸ Id., *ibid.*

⁹ JOINVILLE, 565, p. 280-281.

¹⁰ Id., *ibid.*

¹¹ 11 Sur cet épisode, cf. Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, Bibliothèque des histoires. Galilimard, 1996, p. 483-484

d'ailleurs, avoir été un chrétien fervent. Nous en avons deux exemples. Une première fois, se rendant à Damas - alors sous domination ayyoûbide – « pour acheter des cornes et de la glu pour faire des arbalètes »¹², il engage une conversation avec un vieux musulman assis sur les étals de Damas, ancien combattant de Montgisard (où Baudouin IV, le roi lépreux, battit Saladin en 1177, malgré une nette infériorité numérique) ; ce dernier lui ayant affirmé que le recul des chrétiens était dû à leurs péchés, Jean l'Arménien lui réplique hardiment « qu'il devait bien se taire à propos des péchés des chrétiens, à cause des péchés que commettaient les Sarrasins, qui sont beaucoup plus grands »¹³.

Le vieux musulman reconnaît ensuite que les chrétiens ont « des maîtres qui leur permettent de discerner le bien du mal, et que c'est là la cause de la plus grande sévérité de Dieu à l'égard des chrétiens, et que les musulmans, quant à eux, ne disposent point d'un tel secours et sont aveugles « au point de nous croire quittes de tous nos péchés si nous pouvons nous laver dans l'eau avant de mourir »¹⁴.

Joinville nous rapporte encore, à propos de Jean l'Arménien, que, « après son retour d'outre-mer», alors qu'il s'était arrêté sur la route de Paris et qu'il mangeait en compagnie du maître des armements, ce dernier empêcha l'un de leurs hommes de chasser « une grande troupe de pauvres gens qui demandaient l'aumône », se faisant le défenseur de la pauvreté en véritable disciple de Saint Louis et affirmant que, si ce dernier leur avait envoyé « cent marcs d'argent à chacun », ils ne chasseraient pas ces indigents¹⁵.

Et de faire ce beau discours, digne de l'éloquence et de la charité de son maître : « Et vous chassez ces envoyés qui vous offrent de vous donner tout ce qu'on peut vous donner, à savoir qu'ils vous demandent de leur donner pour l'amour de Dieu ; il faut comprendre : que vous leur donniez du vôtre, et ils vous donneront Dieu. Et Dieu le dit de sa bouche, qu'ils ont le pouvoir de nous faire don de lui ; et les saints disent que les pauvres peuvent nous mettre d'accord avec Dieu, de telle manière qu'aussi bien que l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché »¹⁶.

L'expression employée par les pèlerins de Grande Arménie pour désigner le roi de France, « le saint roi », est celle même qui était employée à la cour arménienne de Cilicie et par les sujets du royaume pour désigner leur souverain,

¹² JOINVILLE, 446, p. 219.

¹³ Id, *ibid.*, p. 221

¹⁴ Id., *ibid.*

¹⁵ JOINVILLE, 450, p. 220-221.

¹⁶ Id, *ibid.*, p. 222-223. Sur Saint Louis et les pauvres cf. Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, *passim*, Jean RICHARD, *Saint Louis*, p. 422-428.

à savoir, en arménien, *sourb t'agawor*. C'est celle qu'a entendue le chanoine allemand Willebrand d'Oldenbourg, qui visita la Cilicie en 1211-1212, lors de son séjour à la cour de Sis, auprès du roi Lewon le Magnifique (prince Lewon II de 1187 à 1198, roi Lewon I^{er} de 1198-1219), couronné et sacré dans l'obédience du Saint-Empire romain germanique et de l'Église de Rome, en 1198. Assistant à la grandiose fête de l'Épiphanie, Willebrand entend la foule acclamer le vieux roi - chevauchant à la tête d'un grand concours de nobles et suivi du cortège des gens d'Église - au nom de *subtacfol* (*sourb t'akawor*), que le narrateur traduit - se référant au sacre effectué par le Catholicos - par « roi sacré »¹⁷.

Il faut, ici, se reporter au récit du chroniqueur arménien Matthieu d'Edesse (vers 1070-1144), relatant, dans son *Histoire de l'Arménie*, la vengeance que le troisième prince de la dynastie roubénienne de Cilicie, T'oros I^{er} (1100-1129), tira, en 1111, des seigneurs byzantins, les « fils de Mandalès », qui avaient, en 1073, traîtreusement assassiné le dernier roi bagratide d'Ani, Gagik II, relégué en Cappadoce par le basileus. Répondant aux menaces de représailles de l'un des fils, soumis à la torture, T'oros s'écrie : « Et qui êtes-vous, vous-mêmes, qui avez assassiné [cet homme], vaillant guerrier et roi des Arméniens marqué par l'onction, et quelle réponse donnerez-vous à la nation arménienne ? »¹⁸.

Précédemment, Matthieu qualifiait les meurtriers d'*astouatzaspan*, « déicides »¹⁹. De fait, revendiquant une origine juive, voire davidique, les Bagratides, comme les Carolingiens, puis les Capétiens, étaient non seulement couronnés, mais sacrés, et recevaient, à cet effet, une onction d'huile sainte. L'appellation de « saint roi » que les pèlerins de Grande Arménie réservent à Louis IX est assurément utilisée d'abord comme une forme d'assimilation du roi franc au roi arménien, ce qui est déjà, de la part de ces visiteurs, la marque d'une particulière distinction ; mais il nous semble que l'on peut discerner aussi, dans l'expression utilisée, et au-delà de son aspect formel, comme une réceptivité des Arméniens – non seulement de la « Petite Arménie », mais aussi de la Grande Arménie – au rayonnement du roi croisé, s'exprimant en quelque sorte, par une canonisation avant l'heure, sous une forme populaire. C'est dans ce sens que Joinville a compris les propos des Arméniens. Étant entré sous la tente du roi - où il trouve celui-ci assis à même le sable et adossé contre le poteau central -, le sénéchal de Champagne s'adresse à lui en ces termes : « Sire, il y a là dehors, une grande troupe de gens de la Grande Arménie qui vont à Jérusalem, et ils me

¹⁷ *Itinerarium Terrae Sanctae*, in SABINO de SANDOLI, *Itinera Hierosolymatana cruce signatorum* (saec. XII-XIII), Jérusalem, 1983, p. 223-225

¹⁸ Édition de Jérusalem, 1869, p. 400, trad. Édouard DULAURIER, Paris, 1858, p. 278.

¹⁹ *ibid.*, p. 265, p. 184.

prient, sire, de leur faire voir le saint roi ; mais je ne souhaite pas encore baiser vos os»²⁰. Le roi, ayant ri, à cette sortie, « d'un rire très clair », précise Joinville²¹, prie celui-ci d'aller chercher la troupe de pèlerins. « Et quand ils eurent vu le roi, ils le recommandèrent à Dieu, et le roi en fit autant pour eux »²².

Appréhendé, de son vivant, comme un saint, sur les rives de la Méditerranée orientale, par les chrétiens arméniens, Louis IX, après sa mort, le 25 août 1270, consécutive à l'épidémie qui ravageait l'armée campant dans les dunes de Carthage, à l'autre extrémité de la Méditerranée, semble avoir été intégré aux cultes musulmans locaux : fait exceptionnel, le rayonnement personnel du roi de France aurait été « capté » (ici en tous les sens du terme) - et bien qu'il vînt en initiateur et chef de la huitième croisade (1269-1270), dirigée contre l'émir hafside de Tunis - par la piété des musulmans d'Ifrîkiya.

Mais, malgré l'importance de l'événement, la croisade de Saint Louis n'a pas laissé d'échos dans les sources hafside. Par contre, une légende est née de cet événement. Saint Louis, que les textes arabes désignent par *Rey da France*, ce qui veut dire, évidemment, « roi de France », ou encore par al-Faransîs, ce qui signifie, tout simplement, « le Français », aurait été adopté par une tradition locale qui a vu en lui un roi chrétien converti à l'islam et qui l'a transformé en un saint musulman, Sidi Bou Saïd pour les uns, Sidi Dhrif pour les autres, deux saints dont les sanctuaires sont situés à quelques centaines de mètres l'un de l'autre, dans la région de Cap Carthage²³.

Pour revenir au séjour de Saint Louis au Levant, Joinville, qui avait rejoint le roi de France à Chypre en juillet 1248, donne un témoignage intéressant, sur l'attraction qu'exerçait le « royaume d'Arménie » - le royaume d'Arménie cilicienne -, sur certains combattants francs. Joinville commence par évoquer la prospérité matérielle du sultan seldjôkide de Roûm, résidant à Konya : « Au moment où nous arrivâmes à Chypre, le sultan d'Iconium était le roi le plus riche de tous les pays païens [...] ». « Sa grande richesse apparut à propos d'une tente

²⁰ JOINVILLE, 566, p. 280-281.

²¹ Sur le rire de Saint Louis, cf. Jacques LE GOFF, Saint Louis, p. 488. Du même, « Saint Louis et la parole royale », in *Le prince et son historien*, p. 7-22

²² JOINVILLE, 566, p. 280-281. Sur le rayonnement de la figure royale, cf. Françoise LAURENT, Laurence MATHEY-MAILLE, Michelle SZKILNIK, *Des saints et des rois : l'hagiographie au service de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 2014

²³ Nous devons cette importante mise au point à l'érudition de notre regretté collègue Tahar MANSOURI, Professeur d'histoire médiévale et d'histoire byzantine à l'Université de la Mannouba (Tunis). Claude CAHEN a abordé la question de « Saint Louis et l'islam » in *Journal asiatique*, 258, Paris, 1970, p. 3-12.

que le roi d'Arménie envoya au roi de France, qui valait bien cinq cents livres ; et le roi d'Arménie fit savoir au roi de France qu'un ferrais du sultan d'Iconium la lui avait donnée. Ferrais est celui qui s'occupe des tentes du sultan et lui tient propres ses habitations »²⁴. Joinville évoque ensuite le voyage (1253-1255) du roi Hét'oum I^{er} (1226-1269), à la cour du Grand Khan Möngke - faisant suite à celui de son frère Sembat auprès de Güyük - qui le reçoit à Karakorum en 1254 et son retour – après qu'il se fût déclaré vassal – avec un important contingent mongol, qui lui permit de remporter une victoire éclatante sur les Turcs : « Et il amena une si grande quantité de gens d'armes qu'il eut la possibilité de faire la guerre au sultan d'Iconium. Et la bataille dura fort longtemps, et les Tartares tuèrent au sultan tant de ses hommes que depuis l'on entendit aucune nouvelle de là »²⁵. Joinville a pu mélanger les deux voyages, car Sembat avait déjà reconnu la suzeraineté mongole en 1247 et, par ailleurs, c'est plutôt pendant le séjour du souverain français à Chypre, en 1248, ou après l'hivernage en 1248-1249, que les « sergents » de l'armée royale passèrent en Asie Mineure, donc à la fin du règne de Kay Khusraw ou au début de celui de 'Izz al-dîn Kay-Kâûs²⁶. À la suite de la bataille susmentionnée, nous dit Joinville, « À cause du grand bruit fait à Chypre autour de la bataille qui allait avoir lieu, certains de nos hommes, des sergents²⁷ à nous, passèrent, en Arménie [cilicienne] pour faire du butin²⁸ et pour se trouver à cette bataille ; et jamais aucun d'eux n'en revint »²⁹. Si ce n'était l'obstacle chronologique, on penserait à la bataille du Köse Dag (dans la région pontique), qui eut lieu en 1243 entre le sultan seldjoukide Kay Khusraw II, appuyé principalement par un détachement grec de l'Empire de Trébizonde, et l'armée mongole, placée sous le commandement effectif de Baydjû, et grossie de contingents du royaume de Géorgie³⁰.

La présence de Saint Louis/Louis IX au Levant fut marquante pour les Arméniens. Pendant le séjour de ce dernier à Chypre - qu'il quitta le 13 mai 1249,

²⁴ Texte, p. 68, 70, trad., p. 69, 71.

²⁵ Texte, p. 70, trad., p. 71.

²⁶ Voir Claude CAHEN, *La Turquie pré-ottomane*, Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul, 1988, p. 227-234

²⁷ *Serjans*, dans le texte original : ces « sergents » sont des « hommes d'armes à pied », cf. *Sergant, sergent*, in R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVES, *Dictionnaire d'ancien français. Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Librairie Larousse, 1947, p. 536.

²⁸ Dans le texte original, gaaigner, « piller », « faire du butin », cf. gaaigner, in id., *ibid.*, p. 311

²⁹ Texte, p. 70, trad. p. 71, soit tués dans la bataille, soit passés au service de Hét'oum I^{er}, sinon à celui de Kay Khusraw, qui recrutait des mercenaires francs.

³⁰ Claude CAHEN, *op. cit.*, p. 96-97.

embarquant à Limassol -, Hét'oum I^{er} lui envoya une ambassade par la voix de laquelle il reconnaissait la suzeraineté du roi de France³¹.

D'après le *Chronicon* de Guillaume de Nangis, moine bénédictin de l'abbaye royale de Saint-Denis, qui écrit dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, saint Louis intervint pour effacer les discordes qui pouvaient subsister entre le royaume d'Arménie et la principauté franque d'Antioche-Tripoli depuis la tentative de Lewon le Magnifique, au début du XIII^e siècle, pour placer cet État sous sa suzeraineté³². À l'époque du retour de Saint Louis (il aborda en Provence en juillet 1254), Hét'oum I^{er} maria sa fille Sibylle avec Bohémond VI, « faisant de la principauté d'Antioche une sorte d'État vassal du royaume d'Arménie »³³.

Capitaine dans la Légion arménienne, créée par le commandant Louis Romieu en 1916, et intégrée à l'armée française en charge du mandat sur la Cilicie (1918-1921), Paul du Véou, dans son ouvrage *La passion de la Cilicie. 1919- 1922*, témoigne de la persistance du souvenir du passage du roi de France chez les Arméniens, même après la signature de l'accord d'Angora, négocié en 1921 entre le gouvernement français, qui renonçait alors à la Cilicie, et le gouvernement rebelle de Mustafa Kemal : « L'accord d'Angora ayant enfin achevé leur dispersion, ils [les Arméniens] confondent encore le Christ et la France en mémoire de Saint Louis, et ils ne changeront pas d'habitude ; mais leur mission est devenue d'échanger les produits des cinq parties du monde »³⁴.

Le séjour du « saint roi » au Levant n'a pas marqué les seuls Arméniens. Une autre chrétienté combattante, la « nation maronite » - selon l'appellation des auteurs francs de l'époque -, retranchée dans les monts du Liban et de l'Anti-Liban, et placée sous l'autorité de chefs militaires appelés *moukaddam* [commandants] et sous la juridiction d'un tout-puissant patriarche, a été assurément en relations avec Louis IX et ce, d'autant plus que, à son échelle - beaucoup plus modeste que celle des Arméniens -, elle avait contribué à l'installation des Croisés en Orient. Guillaume de Tyr - archevêque latin de cette ville -, illustre historien des Croisades dans la deuxième moitié du XII^e siècle, dit à propos des Maronites : « C'étaient des hommes courageux, vaillants au combat, qui avaient été très utiles aux nôtres dans les grandes affaires qui les opposaient très souvent à l'ennemi »³⁵.

³¹ 31 Claude MUTAFIAN, *L'Arménie du Levant*, 2 vol., Paris, Les Belles-Lettres, 2012, t. 1, p. 131.

³² Id., *ibid.*

³³ Id., *ibid.*

³⁴ Nouvelle édition revue, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1954, p. 52

³⁵ Cité par Jean RICHARD, « 7. Le temps des croisades », in Boutros Dib, *Histoire du Liban des origines au XX^e siècle*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2006, p. 240.

Un document, mis postérieurement mis au jour – peut-être au XVII^e siècle –, mais dont la substance a certainement été puisée dans un texte authentique, pourrait attester la réalité et la qualité des relations entre Saint Louis et les Maronites, comme le suggère fortement l'illustre historien des Croisades, Jean Richard, membre de l'Institut de France, récemment disparu : « Cette estime a trouvé son écho dans la célèbre « lettre de Saint Louis à l'émir des Maronites du Mont-Liban ainsi qu'au patriarche et aux évêques de cette nation », datée du 21 mai 1250. Faisant allusion au renfort de 25 000 hommes que ceux-ci lui avaient envoyé, le saint roi y proclame que la « nation de saint Maron » fait corps avec la nation française, cela entraînant l'accès des Maronites aux mêmes emplois que les Français. Sous cette forme tout au moins, ce texte paraît porter la marque d'une époque plus récente où de telles préoccupations pouvaient intervenir. Mais la tradition dans laquelle il s'insère fait état de cette fraternité d'armes que l'archevêque de Tyr a relevée »³⁶.

ԺԻՐԱՅԻՐ ԳԵՂԵՅԱՆ

Պոլ Վալերիի Մոնպելյե 3 համալսարանի պատմավոր պրոֆեսոր

«ՍՈՒՐԲ ԱՐՔԱ» ԼՅՈՒՂՈՎԻԿՈՍ Թ.

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ՖՐԱՆՍԻԱՅԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Սուրբ արքա, սրբադասել, Հեթում, գուսան, ուխտավոր, Կիպրոս, Կիլիկիա, մոնղոլներ, մարոնիտներ:

Լյուդովիկոս Թ.-ը (Սուրբ Լուի) անձնական կապեր է ունեցել հայերի հետ. 1252-1253 թվականներին գտնվելով Յաֆֆայում՝ նրան այցելել է Անտիոքի իշխանը՝ Մեծ Հայքից եկող երեք տաղանդավոր շրջիկ երգասացների ուղեկցությամբ, ովքեր վերադարձել էին Երուսաղեմ կատարած ուխտագնացությունից:

1253 թ. ամռանը՝ Յաֆայից մեկնելով Սիդոն եւ ճամբար խփելով Ակրայի մոտ՝ Ֆրանսիայի թագավորը հյուրընկալեց Մեծ Հայքից եկած ուխտավորների մի մեծ բազմության, որն ուղեորվում էր Սուրբ քաղաք: Վերջիններս, օգտվելով հայերեն եւ ֆրանսերեն իմացող հայրենակցի (գուցե բարեպաշտ ժան Հերմիմի (Հովհաննես Հայի)՝ թագավորական բանակի աղեղնագեղի վարպետի) ծառայություններից, ցանկություն հայտնեցին, որ ուզում են տեսնել «Սուրբ արքային»՝ արտահայտություն, որը կիրառել է Ս. Լյուդովիկոսի կենսագիր Ժուանվիլը:

³⁶ Ibid., p. 240.

Այս արտահայտությունը կարող է ունենալ կրկնակի իմաստ. նախ՝ Ֆրանսիայի թագավորը սուրբ է, քանի որ, ինչպես Հայաստանի թագավորներին, նրան եւս օծում են սրբացված մյուռոնով, եւ այսպիսով, նա դառնում է սրբազան միապետ: Երկրորդ՝ նա բարեգործ է եւ պայքարում է արդարության եւ խաղաղության համար: Այսպիսով, կարելի է ասել, որ Լյուդովիկոս Թ-ը հայերի կողմից ոչ պաշտոնապես սրբադասվել է դեռեւս իր կենդանության օրոք: Ի դեպ, Լյուդովիկոսը եւ Հեթում Ա-ը միմյանց հետ կապեր են հաստատել նաեւ դեսպանությունների փոխանակման միջոցով:

Սոնդղյների օժանդակությամբ, Հեթում Ա-ի կողմից Իկոնիայի թյուրքական սուլթանի նկատմամբ տարած հաղթանակը, դեպի Կիլիկիա գրավեց Ս. Լյուդովիկոսի զինվորներին:

Վերջինս գնահատում էր հալերի օժանդակությունը եւ դարերի ընթացքում նրանց խաղացած պատմական դերը, սակայն միեւնույնն է, կարծես, նախապատվությունը տալիս էր Լիբանանի մարոնիներին, ինչպես դա փաստում է հետագայում՝ 1250 թ. թվագրված «Ս. Լյուդովիկոսի անմակի» բովանդակությունը՝ ուղղված մարոնիներին:

GÉRARD DÉDÉYAN

Professor Emeritus of Paul Valéry University, Montpellier 3

LOUIS IX, “HOLY KING”, THE KINGDOM OF ARMENIA AND THE KINGDOM OF FRANCE

Keywords: Holy king, canonize, Hethum, troubadour, pilgrim, Cyprus, Cilicia, Mongols, Maronites.

Louis IX / Saint Louis had personal contacts with the Armenians: being in Jaffa in 1252-1253, he received a visit from the Prince of Antioch accompanied by three talented troubadours from Greater Armenia, who made the pilgrimage to Jerusalem. Leaving Jaffa for Sidon in the summer of 1253, and camping near Acre, the King of France welcomed a large crowd of pilgrims from Greater Armenia on their way to the Holy City. These, using the services of a compatriot knowing Armenian and French (perhaps the pious “Jean l’Hermin” / John the Armenian, the master of crossbowmen in the royal army), made it clear that they wanted to see the “holy king”, an expression used by the biographer of Saint Louis, Joinville. This expression can have a double meaning: first of all, the king of France is holy, because, like the kings of Armenia, he receives the biblical anointing with holy oil; he is therefore a sacred

sovereign; second, he is charitable and strives for justice and peace. Louis IX thus seems to be unofficially canonized during his lifetime by the Armenians. In addition, Saint Louis and Hethum I are in contact by exchanges of embassies. The victories won by Hethum I over the Turkish sultan of Konya, thanks to the support of the Mongols, attracted soldiers of Saint Louis to Cilicia. If the latter appreciated the assistance of the Armenians and marked their memory through the centuries, it was the same, it seems for the Maronites of Lebanon, as attested by its wording, revised subsequently, a "letter of Saint Louis" addressed to Maronite leaders, dated 1250.

Հ. ԼԵՒՈՆ ԶԷՔԻԵԱՆ

*Առաջնորդ Իսթանպուլի եւ Թուրքիոյ Կաթողիկէ Հայոց,
Քահանայապետական Պատուիրակ Միփթարեան Միաբանութեան*

ԸՆԴՀԱՆՐԱՊԿԱՆԻ ԵՒ ՏԵՂԱԿԱՆ/ՄԱՍՆԱՒՈՐԻ ՏՐԱՄԱՍՈՒԹԻՒՆԸ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆՈՒԿԱՆ ՉԳԱՅՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԸՆԿԱԼՄԱՆ ՄԷՉ

Պրակներ Հայ աստուածաբանութեան եւ հոգեւորութեան տոմարներէ

*Բանալի բառեր՝ Ընդհանրական, Տեղական/մասնատր, «Ազգ»/Էթնոս, Փրկարար
Տնօրէնութիւն, Աստուածաբանութիւն, Եկեղեցաբանութիւն, Աս-
տուածաբանական մարդաբանութիւն:*

Եկեղեցւոյ հազարամեայ պատմութեան մէջ, առաջին իսկ օրերէն, երեսն
եկած են մերքին տրամասութիւններ (դիպլեկտիկաներ), որոնք ընկերակցած
են, եւ պիտի անպայման ընկերակցին, այդ բոլորովին իրատիպ, աստուածա-
մարդկային (թեանդրիկ) Հաստատութեան կեանքին, այս երկրի վրայ իր ան-
ժամկետ, յաւերժադէմ ուղեգնացութեան երկայնքին, որ նաեւ նրա ուխտագնա-
ցութիւնն է դէպի իր անդրաշխարհեան, յաւիտեանական վախճանը:

Եկեղեցւոյ նուրբնքն աստուածամարդկային էութիւնը, իբր հետեւանք՝
մարդացած Աստուծոյ, մերմարդացեալ Բանին, եւ անոր անճառ Տնօրէնու-
թեան հետ իր առանձնաշնորհեալ աղերսին, կնքուած՝ իր քրիստոսադիր ծա-
գումով, կարելի է նկատել իբրեւ առաջինը եւ ակնադբիրը այդ տրամասութիւն-
ներուն, որոնք մեկնելով հակադիր, յաճախ յարակարծօրէն մերհակային, նոյ-
նիսկ հակասական թուող եզրերէ, կը յանգին հուսկ՝ Եկեղեցւոյ կեանքին եւ
Խորհուրդին մէջ՝ ո՛չ միայն հակադրութիւնն ու հակօրինութիւնները անդրան-
ցող, այլ հակաբեւեռները հրաշալիօրէն մերդաշնող համադրումներու, որոնց-
մէ՝ իրենց կարգին՝ կը ծնին նոր բեւեռումներ, պատմութեան անսպառ հերթա-
փոխութիւններուն միջով, յլի եւ սելեռուն՝ դէպի աստուածաբանական մտքի,
դէպի քրիստոնէական հոգեւորութեան տեսութեան եւ ապրումին նոր կերտում-
ներ եւ անընդհատ վերակերտումներ:

Թուենք մի քանին այդ տրամասական հակաբեւեռումներէն:

Սրբութեան եւ մեղքի տրամասութիւնը, որով Եկեղեցին, սուրբ եւ սրբագ-
նասուրբ՝ իր քրիստոսադիր էութեամբ եւ կարգերով, Հոգեպարգեւ շնորհներով,
սրբարար խորհուրդներով, միաժամանակ շաղախուած է մեղքով ու եմբակալ

Է ապաշխարութեան՝ իր անդամներուն, այսինքն մեր՝ մարդոց պատճառով: Ուստի, Եկեղեցւոյ Հայր մը, անանուն՝ ըստ ժամանակակից բանասիրութեան, զոր ամենաբնական յուշահիշատակն է Ամբրոսիոսի հետ, չէ վարանած մինչեւ իսկ՝ առ երեւոյթ գայթակղական թուող յարակարծութեան մը դիմելու, պարզելու համար՝ իր անքօղ մերկութեան մէջ՝ Եկեղեցւոյ համատեղ թէ՛ սրբութեան եւ թէ՛ մեղապարտութեան ակնխայթ խորհուրդը, կոչելով զայն *sancta meretrix*, «սրբուհի պոռնիկ»:

Յարակարծութիւնը, զոր վերակոչեցինք, գուցէ ամենէն ուժեղն է, ամենէն ուժեղներէն մէկը՝ անկասկած, Եկեղեցւոյ կեանքն ու Խորհուրդը ներթափանցողօրէն արտայայտելու ձգտող բոլոր նման յարակարծութիւններուն միջեւ: Յիշենք նաեւ, օրինակի համար, Եկեղեցւոյ կեանքին մէջ, բովանդակ պատմութեան ընթացքին, մէկ կողմէ պարզեաւորութեան, այսինքն *χάρισμα*-ի, միւս կողմէ հաստատակարգի, որ է *institutio*-ի, *θεσμοθεσία*-ի, մէկ կողմէ իշխանութեան, *potestas*-ի, *ἐξουσία*-ի, միւս կողմէ ծառայութեան, սպասարկութեան, պաշտօնարկութեան, *servitium*-ի, *ministerium*-ի, *διακονία*-ի միջեւ յարակայ, յարատեւ ընդդիմակարկումները, հակաբեւեռումները, մաքառումները:

Նիւթը, որուն կ'ուզեմ մերձեցալ ներկայիս, թէկուզ սուկ նախնական, ընդհանուր ակնարկով մը միայն, կ'ընծայէ, կը խորհիմ, Եկեղեցւոյ կեանքին ու Խորհուրդին մէկ այլ ակնառու յարակարծութեան – մէկ կողմէ՝ ընդհանրականին, «կաթողիկէ»ին, եւ միւս կողմէ՝ մասնատրին, մէկ կողմէ՝ տիեզերականին, եւ միւս կողմէ՝ տեղականին միջեւ բեւեռայնութեան, կարծեցեալ կամ իսկական ընդդիմակարգութիւններուն բազմաթիւ եւ յոյժ նշանակակից օրինակներէն մէկը:

Այս տրամասութեան մէջ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ կողմէ ցուցաբերուած համադրումի ճիգը դարերու ընթացքին, նոյնիսկ գիտական անաչառ հայեացքով եւ առանց զիջելու որեւէ տիպի անտեղի, փուն ինքնափայփայումի կամ ազգայնափառաբանքի, կը հանդիսանայ համաքրիստոնէական պատմութեան ընծայած՝ համեմատաբար ամենէն զուսպ եւ հաւասարակշիռ, նաեւ ամենէն ինքնատիպ փորձընկալումներէն մէկը: Սակայն, որպէս հայ հոգեւորականի խօսք՝ իմ այս հաւաստումն կարելի է, թերեւս, կասկածանքի ենթարկել իբրեւ արդիւնք ծուարում, ենթագիտակից, գուցէ եւ անգիտակից ազգայնամեծարեան, չըսելու համար ազգայնամոլական միտումի մը: Փարատելու համար ամեն վարանում, կ'ուզէի յիշել այստեղ քրիստոնէայ արեւելագիտութեան, եւ ինչո՛ւ չէ, նաեւ արեւմտագիտութեան լաւագոյն մասնագէտներէն, Ի. դարու երկրորդ կեսին ակնառու ծիսագէտներէն Հ. Ռոբերտ Տաֆթի վկայութիւնը, արտաբերուած 1997ին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի օրհնանուէր կամարներուն ներքեւ, Երջանկայիշատակ Գարեգին Ա. ի հրաւերով, երեք այլ Յիսուսեան ուխտակիցներու եւ ստորագրեալիս ընկերակցութեամբ, Մայր Աթոռ կատա-

րած մեր այցելութեան առթիւ: Սկսելով Ծեմարանի ժառանգատրներուն ուղղուած իր դասախօսութիւնը, Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետին ներկայութեան, Հ. Տաֆթ կ'ըսէր. Հայ Եկեղեցին ես կը նկատեմ քրիստոնէութեան պատմութեան մէջ, ընդհանուր առմամբ, ուրիշ Եկեղեցիներու հանդէպ ամէնէն լայնախոհ վերաբերումը ցուցաբերած Եկեղեցին, ներառելով այս հաւաստումիս մէջ նաեւ Հոռոմի Կաթողիկէ Եկեղեցին: Նոյնը կրկնեց յաջորդաբար Երեւանի Պետական Համալսարանի Աստուածաբանութեան Ֆակուլտետի ուսանողութեան կատարած դասախօսութեան ընթացքին: Բացառուած կը նկատեմ՝ որ Հ. Տաֆթի գիտական մակարդակով եւ անշողորդ նկարագրով հոգեւորական մը մասն խօսքեր արտաբերած ըլլայ լոկ հանդիսախօսական դիտումներով: Իր այս վկայութիւնը կը մնայ, կը խորհիմ, ոչ հայազգի գիտնականի մը անկեղծ, վաւեր համոզումը Հայ Եկեղեցւոյ մասին, ընդունելով զայն բնականաբար՝ առանց մատնուելու անտեղի իդէալականացումներու կամ ընդհանրացումներու փորձութեան եւ ասոր հետեւող խեղաթիւրման:

Կարելի է թերեւս առարկել, որ յիշեալ վկայութիւնը հուսկ չի զանցեր պարագայական արտայայտութեան մը եզրերը: Մ'էջբերենք, ուրեմն, ուրիշ հեղինակատր տեսութիւն մը: Հոռոմի Առաքելական Նուիրակ՝ Հայաստան, Բելառուս, Ուկրանիա ու ներկայիս Մեծն Բրիտանիա, Գերպ. Կլաուդիոյ Գուշերոտտիի գնահատանքը՝ ԺԲ. դարու Կիլիկեան հայ Էկումենական մտքի մասին, Հոռոմի Արեւելագիտութեան Քահանայապետական Ինստիտուտի մօտ պաշտպանած իր դոկտորական ատենախօսութեան եզրակացութեանը մէջ: Կը գրէ Գերպ. Գուշերոտտի. «Սակայն, միշտ աւելի վտանգուած (քրիստոնէաներու միջեւ) այդ միութեան վերակերտումի հեռանկարին մէջ, ԺԲ. դարու երկրորդ կէսին հայ մտքին կողմէ արտայայտուած հարցադրումն ու բանարկումը եւ ասոնց պարունակները կը կազմեն յստակատեսութեան, մեծանձնութեան եւ հեռատեսութեան մեծագոյն օրինակներէն մէկը՝ զոր այդ ժամանակաշրջանը արտադրած ըլլայ»¹: Բնականաբար կը մնայ միշտ տարակարծելու հնարատրութիւնը եւ իրաւունքը, եթէ արտայայտուած տեսութիւնը մէկուն համոզիչ չի թուիր:

Պիտի հարցուի, անշուշտ, թէ հուսկ ի՞նչ նպատակներով կը վկայակոչեմ մասն միտքեր կամ ինչո՞ւ կը շեշտեմ յստակապէս ընդհանրականի եւ մասնատրի քրիստոնէական տրամատութեան մէջ Հայ Եկեղեցւոյ համեմատաբար լայնախոհ վարքընթացը: Դարձեալ սին պարծենկոտութեան մը մարմաջէ՞ն արդեօք: Փութամ իսկոյն յստակել՝ քա՛ւ լիցի: Ափսո՛ւս կը լինէր: Ինչո՞ւ ուրեմն:

¹ **Claudio Gugerotti**, La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra le Chiese [Զեմնատրութեանց հայկական ծիսակատարութիւնը եւ Կիլիկեան շրջանը. Եկեղեցիներու միջեւ հարդրութեան աստուածաբանութեան մը արդիւնքները], (Orientalia Chrtistiana Analecta, 264), Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2001, էջ 328:

Մարդկային, հոգեկան խորագոյն պահանջի մը եւ համապատասխան պարտականութեան մը համար. այն՝ զոր կը պատգամէ վաղեմի իմաստութիւնը. *Ծանհի՛ր զքեզ*: Ինքնաճանաչման, ուղիղ ինքնաճանաչման անհրաժեշտութիւնն ու բարոյական ստիպողութիւնը: Արդարեւ, ինչպէս անհատներու, նոյնպէս նաեւ հաւաքականութիւններու համար ինքնաճանաչման անհրաժարելի, հիմնական չափանիշը չի՛ կարող ուրիշ բան լինել՝ բայց եթէ ճանաչման ճշմարտացիութիւնը, համընկնումը իրականութեան հետ՝ բարիին ու զէշին, լաւին ու վատին նկատմամբ: Ընդհանրապէս՝ ինչպէս իրաւ խոնարհութիւնը, թե՛ սոսկ մարդկային-բնական եւ թէ նաեւ քրիստոնէական-գերբնական մերձեցումով, չի՛ կրնար ուրիշ հիմք ունենալ՝ եթէ ոչ իրականութիւնը. իրաքանչիւր անհատի, ինչպէս իրաքանչիւր հաւաքականութեան մէջ առաւելութեան ու թերութեան, լաւին ու զէշին, առաքիճութեան ու մեղքին ճանաչումն ու խոստովանութիւնը, վերագրելով ամէն բարին *առ Հայրն յուսոյ, յորմէ ամենայն տուրք բարիք եւ ամենայն պարգեւք կատարեալք*, եւ ամէն թերին՝ միայն ու միայն մերս ներքնաբնակ ընդոծին ապիկարութեան: Եւ այս նոյնը չէ՞ միթէ մերս մշտամրմունջ Հակողին հոգեխորհուրդ պատգամը.

*Եւ արդ, ո՛չ յաստուածուստ ամենաբարի զանձուցդ չարիս,
եւ ո՛չ ի յուսոյդ նշողից խաւար,
եւ ո՛չ յապաւիճութենէդ գայթակղութիւն,
այլ ես ինձէ՛ն՝ կորստեան որդիս գտի զայստսիկ՝:*

Ստուգիւ անշրջանցելի անհրաժեշտութիւն է ինքնաճանաչումը, նաեւ ուղիղ կողմնորոշուելու համար ներկայի խառնաբաւիղ լաբիրինթոսներուն մէջ, ճանաչելու՝ իմաստութիւնն ու խրատը, ջոկելու՝ հարազատն ու անվաւերը, խուսափելու՝ փակուղիներու շպարուն թակարդներէն:

Տամ մի քանի օրինակ: Ի տարբերութիւն բիզնեսական-սլաւոնական, ինչպէս եւ դպտիական աւանդութեան պատկանող Օրթոդոքս/Ուղղափառ Եկեղեցիներու ընթացակարգէն, Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ աւանդութեան մէջ երբեք կանոնականացած գործարկում ունեցած չէ վերամկրտութիւնը: Չայն բացայայտօրէն կը հերքէ նոյնիմքն Ս. Գրիգոր Տաթեւացի³, եթէ նոյնիսկ, այսօր, կարելի է մերթ լսել շշուկներ՝ թէ կրկնամկրտութիւնը հմալքէ բոլորովին զուրկ չէ որոշ հայ շրջանակներու մէջ:

Նաեւ այլ հարցերու նկատմամբ, անկարելի չէ լսել կարծիքներ՝ թէ Հայոց Եկեղեցին իր վերաբերումներուն, դիրքորոշումներուն մէջ ելն. հետեւելու է այս

² Նարեկ, ԺԳ դ.:

³ **Գրիգոր Տաթեւացի**, Գիրք Հարցմանց, հտ. Թ, պր. իթ, Տպ. Սբ. ոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 29/590: Յաւալի է որ մերթ սոգէտ եկեղեցականներ, ըստ երեւոյթին, դիմած են այս գործարքին: Բարեբախտաբար յիշուող դէպքերը կը մնան սահմանափակ տարողութեամբ:

կամ այդ մեծ, ազդեցիկ Եկեղեցւոյ ուղեգիծին, փոխանակ իբրեւ նախակորիզ հիմք ընդունելու, ամէն բանէ առաջ, նոյնիման իր բնիկ աւանդութիւնը, երբ կայ միահամուռ, աներեր աւանդագիծ, կամ գոնէ ինչ որ այդ աւանդութեան մէջ յատկապէս կ'արտափայլի նախնականութեան, առաւել ընդհանրականութեան եւ նման չափանիշերով՝ զորս պետք է ուսումնասիրել, ճշդել եւ սահմանել՝ պատմական ու գիտական հիմքերու յենդով:

Հուսկ, վերջին օրինակ մը: Խաչկալներու սանձազերծ կանգնոււմը հայրենի տարածքում, յետ Անկախութեան կամ Երրորդ Հանրապետութեան տարիներուն, մեր միջնադարեան տաճարներուն սուրբ սեղաններուն վրայ: Խաչկալի ընդհանրացման դէմ՝ հին պատմական տաճարներուն մէջ, իբրեւ հաւաստեօք օտարամուտ եւ մեր տաճարներու վաղեմի ճարտարապետութեան ու կառուցային բնանիշերուն հետ անյարիր սովորութիւն, իր օրերուն ուժեղ պայքար կը մղէր արդէն նոյնիման Խրիմեան Հայրիկ: Ահա իր սրտաբէկ ողբը՝ իր իսկ նոյնատիպ բառերով. «Ափտ՝ս, հազա՛ր ափտս, որ այդ հնութեան տաճարներուն մնացորդներ հետզհետէ կը քանդուին եւ օտար ձեւերով եկեղեցիներ կը շինուին եւ սեղաններ կը կազմուին անվայելուչ ու անճաշակ խաչկալներով»⁴: Դժուար, նոյնիսկ անելի դժուար, պիտի ըսէի, նոյն զգացումները չկիսել, երբ՝ մանաւանդ՝ ծիսագիտական եւ արուեստաբանական հետազօտութիւնները վիթխարի յառաջդիմութիւններ են նշել Խրիմեան Հայրիկի օրերէն ի վեր, ի տես՝ թէ ի՛նչպէս փոխակերպուած ու կերպարանափոխուած են, վերջին երեսուն տարիներու ընթացքին, Գեղարդի, Սիսիանի եւ այլ բազում հնամեայ, միջնադարեան վանքերու պարզ, մեկին վիմակառոյց սեղանները, յաւելուկ, օտարամուտ խաչկալներով, որոնք ո՛չ միայն կը ստուերոտեն ճարտարապետական այդ համաքրիստոնէական, համամարդկային, բացարձակ գլուխ գործոցներուն գեղարուեստական յղացքին նախնականութիւնը եւ կառուցային ինքնատիպ, կարեւոր մէկ յատկանիշը, այլ կը չքացնեն նաեւ ծիսական գետնի վրայ անոնց նախնականութեան անզուգական բոյրն ու արժէքը⁵:

⁴ **Խրիմեան Հայրիկ**, Պապ եւ Թոռնիկ, ԺԹ, «Գիւղական. Եկեղեցի եւ քահանայ», Երկեր, Երեւանի Համալսարանի հրատրեչ., 1992, էջ 116-117:

⁵ Զմոռանանք՝ որ Անատոլի Բակրսոնի մակարդակով՝ համաքրիստոնէական արուեստի մասնագէտ մը հայ միջնադարեան ճարտարապետութիւնը նկատած է որպէս «համաշխարհային քաղաքակրթութեան ամենէն ցնցիչ եւ բեղուն երևոյթներէն մին» (**A. L. Jakobson**, գրախօսութիւն՝ G. P. Tchubinašvili, Razyskanija po armjanskoj arxitekture, Tbilisi, 1967, Revue des études Arméniennesի մէջ, nouvelle série, V, 1968, էջ 463 (463-468). այստեղ ֆրանսերէն թարգմանութեամբ հրատարակուած գրախօսականին ռուսերէն սկզբնագիրը լոյս տեսած է Sovjetskaja arxeologija հանդէսին մէջ, 1968, թ. 3):

Սոյն վիթխարի ժառանգութեան անաղարտ եւ անխաթար պահպանումը, այքի բբի նման, Հայերուս վրայ ծանրացող՝ նախ եւ առաջ որդիական եւ ազգային պատասխանատուութիւն մ'է, թելետեւ նուազ ծանրակշիռ չէ անոր մարդկային եւ համամարդկային

Ահա՛ թե՛ ի՛նչ կը մշակակէ եւ ինչպիսի՛ դեր պետք է կատարէ մեր առօրեայ մերկային մէջ հարազատ, ճշգրիտ ինքնաճանաչումը, որու վրայ խարսխուած է Սոկրատեան մտածումի բովանդակ ասանդը, որու վրայ կառուցին՝ մատն Ոսկե-դարու մեր Հայրերն ու անոնց շատաիղները հայ մտածողութեան միջնաբերդը:

Քրիստոնէութեան մէջ, ընդհանրականի եւ մասնատրի, տիեզերականի եւ տեղականի միջեւ տրամասութեան մկատմամբ Հայ Եկեղեցւոյ իրաչառունկ մերձեցումը միւթ կրնայ կազմել մէկէ աւելի հատորներու: Այսու հանդերձ պիտի ջանամ մերկայացնել այստեղ, քաղելով եւ վերահամադրելով մախընթաց ուսումնասիրութիւններէս տուեալներ, հարցին մերձեցման մկատմամբ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ իրաչառունկ հիմնահայեացքներէն մէկը, որ ուրոյն կարեւորութիւն մը կը զգենու, ըստ իս, մկատի առած՝ Ի. դարու եւ մերօրեայ աստուածաբանութեան որոշ մայր ուղղութիւնները եւ ասոնց տեղը Էկումենական տրամախօսութեան մէջ: Այս հիմնահայեացքը կրնանք մէկ խօսքով «ազգ»ի աստուածաբանութիւն կոչել, այն իմաստով՝ զոր պիտի ջանամ բացայայտել յաջորդող տողերուն մէջ:

Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ «ազգ»ի աստուածաբանութիւնը

Ընդհանրականին եւ մասնատրին Եկեղեցւոյ ծոցին մէջ փոխառնչութեան իմացումին հաշկական բնորդի մասին որեւէ խօսք պետք է սկսի՝ մկատի ունենալով Հայ Եկեղեցւոյ «ազգային»/էթնիկ Եկեղեցի մը ըլլալու հանգամանքը, «ազգ» յցացքին *սուրբգրական*, եւ ի մասնատրի *աւետարանական* առումով, որու բաղկարար էական տարրերը Ե. դարու Սահակ-Մաշտոցեան գաղափարաբանութեան եւ քրիստոնէական աշխարհընկալման մէջ արդէն լրիւ հաստատուած են:

Բայց հոս մասնատր ուշադրութիւն հարկատր է: «Ազգային Եկեղեցի» բացատրութիւնը մեր մօտ յաճախ գործածուած է եւ կը գործածուի գրեթէ ֆոլկլորային առումով, մերթ առանց մոյնիսկ զերծ մնալու, որոշ չափով, ազգայնամէտ կամ գրեթէ ազգայնամոլ դրդումներէ, առանց զետեղուելու «ազգ»/էթնոսի

տարողութիւնը, որու համար ամենայն իրաւամբ պահանջատր կը կանգնինք ուրիշներու նկատմամբ: Երեսնի Մայր Տաճարին կառուցման ծառայող քարերու հայթայթման գործին մէջ ցուցաբերուած անգիտակից, դժբախտ անփութութիւնը Անիի արդէն իսկ կիսաւեր կոթողներուն նկատմամբ, բարեբախտաբար գտած է իր արժանի պարսաւը, նաեւ հեղինակատր ձայներու կողմէ: Բոլորիս ականջներուն մէջ կը հնչէ անխափան, զերդ մշտախթան ազդարար, վաստակաշատ հոգելոյս Մեսրոպ Սրբգ. Աշճեանի սրտակեղիք ճիչը՝ «Ամօ՛թ է, մե՛ղք է» (Կամք, Ուր. 15 Մեպտ. 2000, էջ 2):

աւետարանական-փրկչաբանական-եկեղեցաբանական այն խոր հասկացողութեան ծիրին ու համագրին մէջ, որ անտարակոյս Սահակ-Մաշտոցեան իմացութեան անկիւնաքարը կազմած է⁶:

Ըստ իս, ազգ/*էթնոսի* աստուածաբանութեան հիմքը Քրիստոսի վերջին խօսքերն են, իր Համբարձումէն առաջ, վերջին պատուէրը՝ յարուցեալ Տիրոջ, որոնք անատի ունին ուղղակիօրէն ու բացայայտօրէն բոլոր ազգերը, «զամե-նայն հեթանոսս», ուր մեր մտերոպեան թարգմանութեան «հեթանոս» բառը ո՛չ այլ ինչ է՝ քան յունարէն *էթնոս* (*էթնոս*), այսինքն «ազգ» բառին թեթեւօրէն ձեւափոխուած հնչադարձութիւնը: Այդտեղ, այդ ամենահամդիսաւոր պահուն, Քրիստոսի փրկարար պատգամը ուղղուած չէ մարդուն՝ իբր սոսկ անհատի, ե՛ւս աւելի՛ կղզիացած անհատի, այլ իբրեւ անձի՛ որ աներդրուած է հասարակութեանային եւ ընկերային բազմակի փոխառնչութիւններու կենսական համոլորտի մը մէջ, համաշխարհի տարածքով: Պատմութեան ընթացքին, ազգի իրականութիւնը, այն իմաստով՝ որով զայն ընկալած է Սահակ-Մաշտոցեան հասկացողութիւնը,

⁶ Այս հատուածին մէջ շօշափուած զաղափարներուն եւ արտայայտուած տեսութիւններուն համար կը յղեմ յատկապէս հետեւեալ գրութեանս. «Ընդկովկասեան տարածաշրջանին մէջ քրիստոնէական ներմշակութայնացման հայկական բնորոշ. Նախատարրեր ազգային ինքնութեան աստուածաբանութեան մը մշակման համար», Հասկ Հայագիտական Տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ. (1997-2001), էջ 53-69: Տես նաեւ՝ **Boghos Levon Zekiyán**, “Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di ‘frontiera’: martiria ed apertura all’oikumene” [Նախնական նկատողութիւններ հայ հոգեւորութեան մասին. «Սահմանագծային» քրիստոնէութիւն մը՝ վկայութիւն եւ բացուածք դէպի էկումենէ], *Orientalia Christiana Periodica*, LXI (1995), էջ 337-341, 346-355. Նոյն, “Vangelo, Chiese e culture” [Աւետարանը, Եկեղեցին, մշակոյթները], *Presenza pastorale*, LXV (1995), էջ 15 [1047]-23 [1055]. Նոյն, “Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all’oikumene. Riflessioni sulla spiritualità/ armena” [Հոգեւորութեան մասնատր ուղեգնացութիւն մը՝ սահմանագիծէն դէպի էկումենէ], *Chiese cristiane d’Oriente. Religioni e Sette del Mondo*, Rivista trimestrale di cultura religiosa, I (1996), № 4, dicembre 1995, էջ 48-53. Նոյն, “Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewusstseins. Versuch einer begrifflicher Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung” [Լեզուի եւ ինքնութեան յարաբերութիւնը հայ ազգային ինքնագիտակցութեան զարգացման մէջ. Փորձ մը՝ պատմական փորձառութեան հիման վրայ յղացական բանաձեւումի մը ի խնդիր], *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, Gerd Hentschel (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, pp. 277-297. Նոյն, “Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet” [Հայաստանի քրիստոնէացումը եւ դէպի գրական մշակոյթ անցումը որպէս ներմշակութայնացման բնորոշներ, յատկապէս ընդկովկասեան տարածաշրջանին մէջ], *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999*”, hersg. von Werner Seibt, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2002, էջ 189-198:

կը կազմէ սոյն համադրոսի բարձրադիրը՝ իր ամենալայն տարածականութեամբ եւ ամենախոր, բարդ ու բազմակի ներառում եւ ներփակումներով⁷:

Հոս կը ծագի սակայն դժուարութիւն մը. Քրիստոսի Աւետարանը, իր քարոզութեան առաջին քայլերէն սկսեալ եւ իր պատգամին էութեամբ, առանց այլեւայլի, տիեզերական կրօնքի մը մօթճաբերն է: Աւելի քան ակնյայտ է այս կէտը նոյնիմքն Յարուցեալին վերոյիշեալ պատգամին մէջ. «աշակերտեցէ՛ք զամենայն հեթանոսս / աշակերտեցէ՛ք բոլոր ազգերը»: Ուրեմն ի՞նչ կապ ունի իւրաքանչիւր ուրոյն ազգութիւն Քրիստոսի պատգամին հետ, ի՞նչ է ասոնց տեղը եւ դերը քրիստոսաբեր փրկութեան կարգին մէջ:

Ամփիջականօրէն մեկին չէ հարցումներուն պատասխանը: Մանաւանդ թէ տիեզերականին ու մասնատրին բեւեռայնութիւնը ելքի ուրիշ ճար չունի, կարծէք, քան մասնատրին կլուզումը ընդհանուրին մէջ: Մասնապաշտութիւններու եւ յատկապէս ազգայնապաշտութիւններու ոխակը եւ ասոր հետեւող վախը շատ ուժեղ զապակներ եղած են առ հասարակ արեւմտեան – թէ՛ կաթողիկէ եւ թէ՛ բողոքական – եւ, որոշ չափով, նաեւ արեւելեան, յատկապէս բիզանդական աստուածաբանութեան մէջ, յատուկ ուշադրութեամբ չսեւեռելու համար «ազգ»/էթնոսի իրականութիւնը:

Բայց չկայ, կը կարծեն, երկրաւոր ու մարդկային որեւէ իրականութիւն, որ ոչ մէկ ոխակ ներկայացնէ փրկութեան Տնօրէնութեան առնչութեամբ: Սա ակնյայտ ճշմարտութիւն է քրիստոնէային համար, որ կը հաւատայ՝ թէ մահը, աշխարհի վրայ, արդիւնքն է նախածնողներու մեղքին: Եթէ տարերքը համայն կը հեծեն, ըստ Առաքեալին, իրենց փրկութեան ակնկալութեամբ, կը նշանակէ ուրեմն՝ թէ ոչի՛նչ, բացարձակապէս ոչի՛նչ, գերծ է ամենեւին յաւիտենական փրկութեան նկատմամբ ամէն ոխակէ: Բայց այս չի նշանակեր միանգամայն, թէ

⁷ Անհրաժեշտ ընդգծում մը պէտք է այստեղ: Հայկական ապրումին ու գաղափարախօսութեան թելադրած «ազգ» հասկացութիւնը չէ՛ բացարձակապէս այն՝ ինչ որ կը թելադրէ մեզի արեւմտեան, յատկապէս ֆրանսական մտածումին մէջ յառաջացած «ազգ-պետութիւն» յղացքը, որ զարգացած է լուսաւորապաշտ փիլիսոփայութեան ներշնչանքով, ֆրանսական Յեղափոխութիւնը պատրաստող, անոր ընկերակցող եւ յաջորդող գաղափարային ու գաղափարախօսական խմորումներու ծիրին մէջ: «Ազգ»ի հայկական գաղափարը, որուն աւելի կամ նուազ չափերով եւ իւրաքանչիւրին ուրոյն նրբերանգներով կը մօտենան առ հասարակ միջին արեւելեան մշակոյթներուն մէջ «ազգ»ի իմացումները, հիմնականում, է նոյնիմքն էթնոսը՝ որ, տուեալ ընկերամշակութային ու եկեղեցային ապրումի պարունակին մէջ, է պարզապէս ու լիիրաւօրէն «ազգ»: «Ազգ»՝ նաեւ իբրեւ հասցեագրեալն ու խօսակիցը Նազովրեցի Յիսուսի փրկարար պատգամին, քանի որ ազգի պատմական համագրին մէջ կ'իրանայ հուսկ՝ մարդուն նաեւ յաւիտենական փրկութիւնը: Կանխելու համար ամէն շփոթութիւն եւ թիրիմացութիւն, ըսենք որ, եթէ բացայայտօրէն հակառակը նշուած չէ, «ազգ» բառը կը գործածենք ներկայ գրութեան ընթացքին, սկզբունքայնօրէն, իր այս հայեցի, մարդաբանօրէն՝ էթնոսամշակութային նշանակութեամբ, եւ ո՛չ արեւմտեան ազգ-պետութենական լուսաւորապաշտ իմաստով:

կարելի է կամ թէ հարկ է վտարել աստուածաբանական մտածողութեան տեսադաշտէն երկրաւոր ու մարդկային իրականութիւնները՝ իրենց ներկայացուցած ռիսկերուն պատճառով, եթէ կ'ուզենք հասկնալ եւ արժեւորել զանոց՝ իրենց իրաւ լոյսին ներքեւ՝ փրկարար Տնօրէնութեան կարգին մէջ: Աստուածաբանական գիտութեան առաջնահերթ պարտականութիւններէն մէկն է, ստուգիւ, ժխտականին ու դրականին զատորոշումը եւ, միեւնոյն ատեն, զնահատումը՝ փրկութեան կարգին առնչութեամբ՝ երկրաւոր ու մարդկային ամէն իրականութեան:

Զենք կրնար մոռնալ միանգամայն հետեւեալ կէտը: Եթէ ճիշդ է որ ազգի իրականութիւնը կը կրէ իր մէջ մասնապաշտութեան եւ ազգայնապաշտութեան ռիսկեր, սակայն բնաւ ճիշդ չէ, միւս կողմէ, որ ընդհանրապաշտութիւնը զերծ կը մնայ ամէն ռիսկէ: Պատմութիւնը ինքնին կը վկայէ՝ թէ, ո'րքան յաճախակիօրէն եւ ինչպիսի՝ ուժգնութեամբ ու սաստկութեամբ, միւսէն իսկ ծայրայեղութիւններով, գրեթէ «կայսերապաշտական» միտումներով սոգորուած եղած է հոռմէական ընդհանրապաշտութիւնը: «Հոռմէական» ըսելով նկատի ունիմ այստեղ ըլլա՛յ արեւմտեան, ըլլա՛յ արեւելեան, այսինքն թէ՛ հին եւ թէ՛ նոր Հոռմները, խօսքերնիս սահմանափակելով Եկեղեցւոյ եւ «քրիստոնէայ «Էկումենէ»ի կալուածին: Հակամարտ վարկածներու լուծման բանալին չենք գտներ՝ երկու չափ, երկու կշիռի վրայ հիմնուած «թաբու»ներ սարքելով, այլ միայն գիտակցելով՝ թէ ինչպիսի՝ բարոյութիւն ու բազմարժողութիւններ կը ծուարին տուեալ իրականութեան մէջ, եւ ջանալով հասկնալ ըստ այնմ այդ իրականութեան ներքին ներուժականութիւնները եւ ընդլատակեալ տրամասութիւնը՝ անոր զարգացումներուն, ինչպէս նաեւ ներհակաբանութիւններուն անդրազանցման:

Ըստ իս այս կէտին է որ կը յայտնուի հայ քրիստոնէական մտքին Ե. դարէն սկսեալ մշակած եւ, շնորհիւ Մեսրոպի ու Սահակի հաւատքին եւ հանճարին, համեմատաբար շատ կարճ ժամանակի ընթացքին աւարտուն տեսութեան մը յանգեցուցած ազգութեան աստուածաբանութիւնը, որ՝ իր խորապէս աւետարանական ներշնչումով ու փրկչաբանական դիտահայեացքով՝ ընդհանրի եւ մասնատրի տրամասութեան համադրումի պահուն բանալի գործառոյթ մը կը ստանձնէ, կարող՝ ընդդիմարկումի հանգոյցը քակելու:

Հայ քրիստոնէութեան՝ սուրբգրական, փրկչաբանական առումով իր «ազգային Եկեղեցի» բնութագրին վերջնական կնիքը դրոշմող եղելութիւնը, կասկած չկայ, Գրոց գիտը հանդիսացաւ: Այս վերջինս խոր յարաբերութիւն մը կը ներփակէ Հայոց հողին վրայ նոր կրօնքին արմատացման յառաջընթացքին հետ: Պարզ է որ առաքելական հոգը, իր քարոզչական եւ ուսուցողական պահանջներով, հիմնական ու հիմնարար դեր մը ունեցած է Մեսրոպ Մաշտոց

Վարդապետի գործունէութեան մէջ: Պիտի դժուարինք սակայն համակողմանիօրէն բացատրել այդ գիտը իր պատմական համաբուն գերութեան հետեւի եւ թափանցել անոր նշանակութեան բազմաձայլ շերտերէն ներս, եթէ զայն չնկատենք իր պատմական կոնկրետ համոլորտին եւ այդ համոլորտը ենթալարող ըմբռնումին մէջ, որով կը բնորոշուի փոխարարութիւնը ընդմէջ կրօնական եւ արտաքին աշխարհներուն, ընդմէջ թէ՛ անհատին եւ թէ՛ ընկերութեան՝ մէկ կողմէ կրօնական, միւս կողմէ էթնիկ, քաղաքական եւ մշակութային տարածքներուն:

Ինչ որ կ'ուզեմ մատնանշել, կարելի է հակադարձ փաստարկութեան (argumentum ab inverso) օրինակով մը ջանալ արելի յստակել: Եթէ տեղական լեզուներն ու ծէսերը հազիւ թէ ջնջին տեղ մը ունեցած են արեւմտեան քրիստոնէութեան մօտ մինչեւ Լութերական Բարեկարգման շարժումը, ու դե՛ռ արելի քիչ բան մնացած է անոնցմէ վերապրած, այս երեւոյթին պատճառը փնտռելու է անկասկած այդ նոյն քրիստոնէութեան մօտ տիրող ըմբռնումին մէջ՝ նկատմամբ կրօնքի, ինքնութեան եւ լեզուի փոխառնչութիւններուն:

Պետութեան եւ կրօնքի կայսերական գաղափարախօսութեան մը ծիրին մէջ, ինչպէս առկայ կը տեսնենք «հոռմէական» քրիստոնէութեան մէջ, պիտի դժուարէր տեղ գտնել ազգային-կրօնական ինքնութիւն մը՝ իր ուրոյն սեպհական լեզուով ու ծէսով: Այս շէր սակայն պարագան՝ արեւմտեան եւ արեւելեան հոռմէականութեան սահմաններէն դուրս ծաղկող համեմատաբար փոքրածաւալ քրիստոնէութիւններուն: Անցողաբար արելցանք՝ թէ վերաբերումի որոշ տարբերութիւններ նշելի են նաեւ հոռմէական յիշեալ զոյգ իրականութիւններուն միջեւ՝ նկատմամբ ընդհանրականի եւ մասնատրի տրամասութեան: Այդ տարբերութիւնները սակայն դուրս կը մնան առ այժմ մեր դիտարկումի ծիրէն: Այսքանը միայն նշենք՝ որ առաջինին վերաբերումը հուսկ համայնագրաւ հանդիսացած է ո՛չ միայն ծէսի, այլ նաեւ լեզուի նկատմամբ: Վերապրած միակ զգալիօրէն շօշափելի բացառութիւնն է Ամբրոսեան ծէսը, որու վերապրումին ընկերամշակութային ու եկեղեցական-քաղաքական համագրերը կու գան, սակայն, վերահաստատելու կանոնը, ըստ ծանօթ առածին: Ընդհակառակն, արեւելեան հոռմէականութիւնը արելի բաց վերաբերում մը ունեցած է, զոնէ լեզուի նկատմամբ, ընդունելով լեզուներու բազմազանութիւնը միեւնոյն ծէսի ծիրին մէջ, տուեալ դէպքում՝ բիզանդականին:

Վերադառնալով հոռմէականութեան սահմաններէն դուրս մնացող քրիստոնէայ ժողովուրդներուն, գործնականօրէն՝ Բիզանդական Կայսրութեան շրջակայքի քրիստոնէութիւններուն, կարելի չէ չնշել՝ որ պատմականօրէն գերակշռած է ասոնց ազգային-ծիսական դիմագիծը: Ինչ որ կ'ըսենք՝ որոշ չափով կը զօրէ նոյնիսկ այն պարագային՝ երբ անոնցմէ մէկը, ինչպէս վրացականը, յարած է լեւոնական բիզանդական ուղղափառութեան. բայց ե՛ւս արելի

ակներեւ կը դառնայ ու կը շեշտուի այն Եկեղեցիներու պարագային, որոնք վերջնականօրէն անջատուած են բիզանդական ոլորտէն, թէպէտեւ միշտ ալ պահած են անոր հետ բաւական սերտ շփումներ եւ ամճախ չեն ցկատած բացուիլ միմէն իսկ անկէ եկող նոր ազդեցութիւններու: Ա՛յս է եղած անկասկած Հայ Եկեղեցւոյ կացութիւնը, առանց որ նախագոյ կամ յետագայ ազդեցութիւնները ստուեր ածէին իր շատ բնորոշ ազգային-մշակութային-ծիսական առանձնայատկութիւններուն:

Անտարակոյս, Դ. -Ե. դարերու եկեղեցամշակութային ընդհանուր շրջապատը, մասնաւոր Ասորիքի եւ Միջագետքի տարածքին, բաւական պատեհի հող մը կ'ընծայէր Մաշտոցեան յղացքի բոցափայլումին⁸: Բայց Մեսրոպի յղացքին ու գործին մէջ կա՛յն էական նորութիւն մը, կա՛յն որակական ուստում մը, որ զայն կը զանազանէ եւ կ'առանձնացնէ բոլոր միւս՝ քիչ թէ շատ նման պարագաներէն:

Ինչ որ նոր է այդ գործին եւ յղացքին մէջ՝ այն է որ դրանք մուտք կը գործեն պատմութեան մէջ իբրեւ բովանդակիչները, իբրեւ կրողները *փրկութեան ծրագրի մը, որ կ'ընդգրկէ ժողովուրդը եւ «ազգը», այսինքն էթնոսը, ո՛չ միայն հոգիներու յաւիտենական փրկութեան կարգով, այլ նաեւ – առանց նուազարկիչ, ե՛ւս աւելի արժանազորկիչ արժեւորումներու – անոնց ներաշխարհեան ապրումին եւ վերապրումին կարգով. ինչ որ կը ներփակէ էթնոսին, ազգին վերապրումը՝ իր ինքնութեամբ ու մշակոյթով, նաեւ եկեղեցային ու եկեղեցաբանական հարթակին վրայ եւ այդ տարածքին մէջ: Այսպէս, Մեսրոպ Մաշտոցի գործը բովանդակ հարցին անատոմութեան հարթակին եւ ստեղծաշարին վերաբերմամբ հիմնական փոխակերպում մը կը մոծէ թէ՛ մշակոյթներու եւ թէ՛ նոյնինքն Եկեղեցւոյ պատմութեան մէջ: Ստուգիւ, Մեսրոպի եւ իր անմիջական գործակիցներուն բովանդակ ճիգը լարուած էր սա հարցի լուծումին ի տես՝ թէ ի՛նչպէս կարելի էր փրկել ու պահպանել ժողովուրդին ինքնութիւնը, այդ լուծումը որոնելով ազգային գրական լեզուի մը, ազգային գրականութեան եւ մշակոյթի մը կազմաւորման եւ բանակարգումին ընդմէջէն: Նման ծրագիր մը կը ներփակէր խորքային տեղաշարժ մը Հայ ժողովուրդի վերապրումի ճիգին բնոյթին եւ կողմնորոշման մէջ. տեղաշարժը վերապրումի երաշխիքին՝ պետական-քաղաքական հարթակէն դէպի գերակշռօրէն մշակութային հարթակ: Այդ թուականներէն սկսեալ ինքնութեան հարցը, Հայերուն համար, պիտի կայանայ առաւելաբար մշակութային՝ քան թէ քաղաքական խնդրարկութեան մը մէջ: Մշակոյթ, որու մէջ կրօնական գործօնը տիրական դիրքով ու գործառոյթով պիտի յայտնուի, փաստելով իր խորապէս մարդաբանական տարածքը, առանց որ կրօնքին գերանցական եւ անդրաշխարհեան տարածքը անտեսուէր եւ կամ,*

⁸ Այս մասին աւելի լայն տեղեկութեան եւ յարակից մատենագիտութեան համար, տես ծն. 6ի մէջ յիշուած գրականութիւնը:

ընդհակառակն, այդ տարածքը արժեզրկելը կամ ճնշելը մարդկայինն ու ներմ-
նայունը⁹:

Ժամանակակից աստուածաբանությունը վաւեր գործիք մը կը դնէ մեր տրամադրութեան՝ աստուածաբանօրէն կարենալ քննարկելու եւ մշակելու հա-
մար ազգային իրականութիւնը: Այդ գործիքը վերայայտնաբերումն է «տեղա-
կան Եկեղեցի» ու «մասնաւոր Եկեղեցի»¹⁰ հասկացութիւններուն: Վերայայտնա-
բերում՝ որ անտարակոյս մեծագոյն նուաճումներէն մէկը եղած է Ի. դարու կա-
թողիկէ «նորարար» աստուածաբանութեան, թէ՛ ինչ կը վերաբերի այս յղացք-
ներու աստուածաբանական-եկեղեցաբանական տեսական արժէքին եւ թէ,
միաժամանակ, այն նախախնամական դերին՝ զոր անոնք կատարեցին մեր-
ձանցեալ տասնամեակներու ընթացքին, ու կը շարունակեն կատարել, Էկումե-
նական տրամախօսութեան մէջ:

Հայաստանեայց Եկեղեցին, իր գրեթէ ակունքներէն սկսեալ, մասամբ՝
բերմամբ իր աշխարհագրապատմական դիրքին, մասամբ՝ իբրեւ արդիւնքը
երկնառաք Հայրապետներու հոգեհանձնարին աստուածատուր լուսաւորու-
թեան, բանաձեւած է ազգային իրականութեան աստուածաբանութիւն մը եւ
աստուածաբանական մարդաբանութիւն մը, Քրիստոսի Փրկագործութեան

⁹ Չափազանցած չենք ըլլար, եթէ ըսենք որ Մետրոյ, գոնէ մեր միջերկրականեան քաղա-
քակրթութեան աշխարհին մէջ, մեծագոյն ուղեղներէն մէկն է՝ որ ժողովուրդի մը վերապ-
րումին հարցը տեղափոխած է կլանին, ցեղին, թագաւորութեան – մէկ խօսքով՝ նախ-
նական կամ զարգացած վարչական-պետական կորիզի մը – միութեան հարթակէն դէպի
մշակոյթի, մշակոյթի կազմակերպման, ուստի անոր միարարող արդիւնքներուն հե-
տապնդման հարթակին վրայ: Մինչ այդ, ժողովուրդի մը միութեան սկզբունքներուն
վերաբերեալ՝ քաղաքականէն դէպի հոգեւոր, տուեալ պարագային՝ դէպի կրօնական
հաւատքի հարթակ անցումի նման տեղաշարժ մը տեղի ունեցեր էր միայն հրեայ
ժողովուրդի կեանքին մէջ, յետ սրա քաղաքական գերիշխանութեան կորուստին:
Սկզբնաբար ընդունարուած եւ հաստատուած՝ Բաբելոնի գերութեան շրջանին մեծ
Մարգարէներէն, այն տեղաշարժը ապա տեսականօրէն մշակուեցաւ աղեքսանդրեան
դարոցի հրեայ մեծ միտքերուն՝ ի մասնաւորի Փիլոնի Երբայեցիի կամ Աղեքսանդրացիի
կողմէ, իբրեւ ժողովուրդին միութեան խարսխային սկզբունքը տուեալ իրադրութեան
մէջ, որ էապէս սփիւռքային, այսինքն ցրուածութեան իրադրութիւն մ'էր:

¹⁰ «Տեղական Եկեղեցի» ու «մասնաւոր Եկեղեցի» հասկացութիւնները, թէպէտեւ սեր-
տօրէն շաղկապուած իրարու եւ ներքնապէս ընդերուզուած, այնու ամենայնիւ չեն նոյ-
նանար: Բնականաբար այս չէ յարմար վայրը յամելու այն յղացքներու բովանդակու-
թեան եւ ատոնց փոխադարձ յարաբերակցութիւններուն ու ներառումներուն վրայ:
Կ'ուզէի սա կէտը միայն ընդգծել. «ազգ»ը՝ Եկեղեցւոյ մէջ կամ, աւելի ճշգրիտ արտայայ-
տութեամբ, «ազգային Եկեղեցի»ն՝ Տիեզերական կամ Ընդհանրական Եկեղեցւոյ
կազմին մէջ՝ կը ներկայացնեն ամենաբարձր եւ ամենատարածուն արտայայտութիւն-
ներէն մէկը թէ՛ «տեղական» եւ թէ՛ «մասնաւոր Եկեղեցի»ի զոյգ յղացքներուն: «Մասնա-
ւոր Եկեղեցի»ի (Eglise particuliere) տեսութիւնը մշակուած է առաւելաբար ֆրանսացի
աստուածաբաններէ՝ գլխաւորութեամբ Իվ Կոնգարի (Yves Congar, 1904-1995), իսկ
«տեղական Եկեղեցի»ի (Lokalkirche) տեսութիւնը մշակուած է առաւելաբար գերման
աստուածաբաններէ՝ գլխաւորութեամբ Կարլ Ռաների (Karl Rahner, 1904-1984):

տիեզերածառայ Տնօրէնութեան կարգին մէջ, որով ուրոյնը, մասնատրը, տեղականը կը հաստատուին, իրենց գոյութիւնը եւ ինքնութիւնը կը հաստատեն, առանց պոկուելու ընդհանուրէն եւ տիեզերականէն, մասնատրը թէ առանց ո՛չ իսկ հակադրուելու անոնց:

Նոյնիքն Սահակ ու Մեսրոպ եւ իրենց աշակերտները ո՛չ միայն սնած ու դարբնուած էին յոյն եւ ասորի մշակոյթներով, բացի անշուշտ պարսկականէն, այլ կը տածէին նաեւ լաւագոյն յարաբերութիւններ թէ՛ Յոյներուն եւ թէ՛ Ասորիներուն հետ¹¹:

Մինչեւ իսկ Զ. դարու սկիզբները, Դուինի Ա. Ժողովի տարիներուն (506-508), Բարզէն Որթնեցի Կաթողիկոսի օրոք, ի հեճուկս Վարդանանց հերոսամարտի շրջանին Բիզանդիոնի դաւադիր կողմնորոշման, Հայերու համար անխնդրարկելի սկզբունք էր, հաւատքի հարցերուն մէջ, համաձայնութիւնը՝ «Հոռոմ»ներուն եւ ասոնց «բարեբանելոյ Թագաւորին» հետ: Իրադրութիւնը տրամագծօրէն կը փոխուէր, ինչպէս ջանացած են այլուր ապացուցնել, միայն Զ. դարու կէսերուն, ամենայն հաւանականութեամբ Յուստինիանոս Կայսեր հայկական քաղաքականութեան բերմամբ, զոր աւելի ճիշդ պիտի ըլլար «հակահայ» քաղաքականութիւն որակել: Այդ տարիներէն սկսեալ, բիզանդական աշխարհին անատմամբ հակադրութիւնը պիտի գործէ իբր հայ լինելու բնորոշիչ մէկ բաղկարարը: Պատմական հանգէտ համագրի մը մէջ է, բնականաբար հակընթաց զարգացումներու իբր արդիւնք, որ վրացական ինքնութեան հաստատումն ալ իր լրումին պիտի յանգի, հակադրուելով հայութեան¹²:

¹¹ Բաւ է յիշել՝ թէ ինչպիսի՛ բարեացակամութեամբ ընդունուած է Մեսրոպ Միջագետքի ասորի կղերէն ու ժողովուրդէն եւ ինչպիսի՛ պատիւներով, Կոստանդնուպոլսոյ մէջ, նոյնիքն Կայսրէն: Թէ ինչպէս դիմած է Ասորիներուն եւ Յոյներուն, խնդրելով անոնց աջակցութիւնը իր գաղափարի իրագործման համար, եւ թէ ինչպիսի՛ փոյթ ցուցաբերած է, Սահակ Կաթողիկոսի հետ համաշունչ եւ համախորհուրդ, ապահովելու համար իր աշակերտներուն՝ նոյնիքն տեղւոյն վրայ, ամուր կրթութիւն մը ասորական եւ յունական դպրութիւններուն մէջ: Այս ամէնը հաւաստի է ո՛չ միայն Կորիւնի իսկ վկայութիւններէն, այլ եւ բոլոր յետագայ փաստաթուղթերէն՝ որոնք կը խօսին Մեսրոպի եւ իր գործի մասին: Ինչ կը վերաբերի Պարսիկներուն, Սասանեան Կայսրութեան հետ ճգնաժամային տագնապը, պարզ է, որ արդիւնք էր սոսկ այս վերջինիս, յատկապէս Յագկերտ Բ. ի մոլի քաղաքականութեան՝ բռնի պարտադրելու Հայերուն Չրադաշտական կրօնքը:

¹² Որոշ մասնագէտներ խզումը կը կանխեն մինչեւ Զ. դարու առաջին տասնամեակը կամ նոյնիսկ Ե. դարու վերջերը: Աւելի քիչ թիւով մասնագէտներ զայն կը յետաձգեն մինչեւ Է. դարու սկիզբները: Յամենայն դէպս, քաղկեդոնական բաւական զօրեղ հոսանք մը, թէպէտեւ ընդհանրապէս փոքրամասնային, բաւական երկար ժամանակ ապրած է Մեծ Հայքի, մանաւանդ Մեծ Հայքի որոշ շրջաններուն մէջ: Քաղկեդոնի նկատմամբ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ որդեգրած պաշտօնական դիրքորոշումներուն եւ պտմական համագիրներուն, նաեւ անհատներու կամ մասնաւոր խմբաւորումներու դիրքերուն մասին, տես՝ **K. Sarkissian**, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, New York 1975². **B. L. Zekiyan**, “La rupture entre les Eglises Géorgienne et Arménienne au début du VII^e siècle. Essai d’une vue d’ensemble de l’arrière-plan historique,

Պատմութեան այս հանգրուանին, այսինքն՝ Զ. դարու երկրորդ կեսին եւ յաջորդաբար, կը գտնուինք դէմ յանդիման տխուր շրջադարձի մը հետ, ազգային, կրօնական ու եկեղեցային ինքնութիւններու բանաձեւման ու հաստատման գործընթացներուն մէջ, տարբեր այն մէկէն՝ զոր տեսանք Ե. դարու Հայքին մէջ: Այդ թուականներէն սկսեալ, Բիզանդական Կայսրութեան ամբողջ շրջակայքի տարածքին, իրաքանչիւր ինքնութեան հաստատումը պիտի իր հետ բերէ ճակատագրորէն պահանջը կամ կարիքը ներհակադիր հանդիպադրութեան մը: Կարելի չէ սակայն, կը խորհիմ, պարկեշտօրէն համաձայն չգտնուիլ՝ որ այդ պարուրածն մազլցումը շղթայազերծուած է նախ եւ առաջ նոյն այդ Բիզանդական Կայսրութեան մենաստիրական ձգտումներէն, որ այլեւս հասած էր իր ոյժերուն եւ յաակնութիւններուն լիայեղձ գիտակցութեան: Յաակնութիւններ՝ բանաձեւուած արդէն, բացայայտ եւ ակնբախ եզրերով, 451ի Քաղկեդոնի Ժողովի ընթացքին, այս ժողովին դարերով մշանաւոր մնացած եւ, – հարկ է խոստովանիլ, – նախնական Եկեղեցոյ կարգուսարքին հետ զգալիօրէն անյարիր 28րդ կանոնին մէջ: Աւելցնենք որ, նոյնինքն հին կամ արեւմտեան Հռոմը սկզբունքայնօրէն չէ ընդունած այդ կանոնը: Դարերու ընթացքին, յատկապէս

dans Revue des études Arméniennes, n. s., XVI (1982), էջ 155-174. Նոյն, “Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersēs Šnorhali, XVI Internationaler Byzantinistenkongress. Akten, II/4: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 32/4, էջ 331-337. Նոյն, “The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia”, Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe, ed. by G. Kara, Budapest, 1987, p. 363-373. **N. Garsoian**, “Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: 1. The Presence of «Armenian Bishops at the First Five Oecumenical Councils”, KATHEGETRIA. Essays Presented to John Hussey, Porphyrogenitus, 1988, էջ 249-285. Նոյն, “Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcedoine. II. La date et les circonstances de la rupture”, L’Arménie et Byzance. Histoire et culture, (Byzantina Sorbonensia, 12), Paris, 1996, էջ 99-112. Նոյն, L’église arménienne et le grand schisme d’Orient, dans CSCO, 574: Subs. 100, 1998 (հաստափոր հատոր մը՝ ամբողջութեամբ Քաղկեդոնի հարցին նուիրուած). **K. Maksoudian**, “The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids: The Council of Shirakawan”, Revue des études Arméniennes, n. s., XXI (1988-89), էջ 333-344. **V. A. Arutjunova-Fidanjan**, “The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians”, անդ, էջ 345-363. A. Schmidt, “Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jahrhundert”, Oriens Christianus, 73 (1989), էջ 149-165. Հ.Պ. Անանեան, Քննութիւն Հայ Եկեղեցոյ պատմութեան (Ե. եւ Զ. դար), Ս. Ղազար – Վենետիկ, 1991. Նոյն, «Չարարիա Հայոց Կաթողիկոսի եւ Աշոտ Իշխանաց Իշխանի թղթակցութիւնը Փոս Պատրիարքի եւ Նիկողայոս Ա. Պապի հետ», («Բազալէպ» Մատենաշար, 35), Ս. Ղազար – Վենետիկ, 1992: A. Lidov, “L’art des Arméniens chalcédoniens”, Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena (Venezia 30 maggio - 3 giugno), San Lazzaro -Venezia, 1992, էջ 479-495. **Arsen Sapareli**, Sur la separation des Géorgiens et des Arméniens, par Z. Alexidze et J.-P. Mahe, Revue des études Arméniennes, n. s., XXXII (2010), էջ 59-132:

ժամանակակից Էկումենական տրամախօսութեան ծիրին մէջ ընդունած է զայն ըստ արդեանց (de facto): Այդ կանոնին պատճառով, նոնիքն Լեոն Ա. Պապը շուրջ երկու տարի չէ ուզած վաւերացնել նոյնիքն Քաղկեդոնի Ժողովը, զոր հուսկ վաւերացուցած է իրեն հասած պնդումներուն պատճառով՝ թէ այդ վաւերացումը կը նպաստէր ետիքական շարժումին զօրացման¹³:

Սա կէտին վրայ եւս հարկ է ուշադրութիւն հրաւիրել, ի խնդիր պատմական իրաւադատութեան, որ արեւմտեան քրիստոնէայ Հոմեականութիւնն ալ, ինչ կը վերաբերի գոնէ Հայերոս, բայց ո՛չ միայն, չէ կարողացած ինքզինքը զերծ պահել՝ բիզանդականին նման կայսերապաշտ յաւակնութիւններէ, որոնք որեւէ հարկադիր պատճառաբանութիւն չունէին, նոյնիսկ եթէ ուզենք մնալ՝ Հոմեական կաթողիկէութեան համար դասանանքի միջ կազմող Պետրոս Առաքելի եւ յաջորդներուն առաջնատրութեան տեսութեան սեղմ սահմաններուն մէջ: Այդ յաւակնութիւնները, Հայերոս նկատմամբ, յայտնուեցան յարաճուն ուժգնութեամբ Կիլիկեան շրջանին, երբ երկու Եկեղեցիները ունեցան, շատ յաճախ, սերտ շփման առիթներ: Այդ կասերապաշտ յաւակնութիւններուն արդիւնքը եղաւ հուսկ, որ Կիլիկեան շրջանին ալ եւ յետոյ, հայ ինքնութեան հաստատումը շարունակուեցաւ, թէւ ոչ գերակշռօրէն՝ բայց գոնէ յաճախակիօրէն, հակադրութեան յառաջխաղացքով, ուղղուած այս անգամ՝ լատին, հոմեական, «ֆրենկ/ֆրանկ» կամ «կաթոլիկ» հակապատկերներուն:

Եզրափակելէ առաջ մեր այս վերլուծումը, ու վերադառնալով մասնատրի, տեղականի, ազգայնի՝ ընդհանուրին եւ տիեզերականին հետ տրամասութեան նախնական, սկզբնահերթ բանաձեւումին, որ չի ներփակեր, ընդհակառակն կը վանէ անոնց անյարիր հակադրումը, պիտի համարձակէի նոյնիսկ հաստատել՝ թէ ժամանակակից աստուածաբանութիւնը հաւանօրէն դեռ չէ պեղած ըստ արժանուն՝ կլանային, ցեղախմբային, ազգային, մէկ խօսքով որեւէ տիպի տեղական, մասնատր մշակոյթներու տեղը եւ դերը Փրկագործութեան

¹³ Stu` Ch. J. Héfélé - H. Leclercq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, t. II/2, Paris, 1908, էջ 815-826. T. Jalland, The Life and Times of St. Leo the Great, London - New York, 1941, էջ 303-349. V. Monachino, "Genesi storica del can. 28 di Calcedonia. Il can. 28 e S. Leone Magno", Gregorianum, 33 (1952), էջ 261-291, 531-565. R. V. Sellers, The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey, London, 1953, էջ 125-128, 275, n. 1, 294. Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bucht, vol. II, V^e partie, C. Chalkedon und die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz, Würzburg, 1953, էջ 433-562. A. Fliche - V. Martin, Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri, t. IV/3, 3^a ed. ital. a cura di C. Capizzi, Torino, 1972, ch. IX, էջ 297-300, ch. X, 332-333, II^e partie, ch. I, էջ 342-343. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München, 1963, էջ 20-21. Նոյն, Ortodossia e cattolicesimo, Brescia, 1983, 1992², էջ 38-41. Histoire du Christianisme des origines de nos jours, sous la dir. de J.-M. Mayeur..., t. III, Paris, 1998, էջ 102-104, 149-153, 160-163:

Խորհուրդին մէջ այնպէս՝ ինչպէս զայն փորձուած կը տեսնենք Հայաստանեայց Եկեղեցույ կեանքին մէջ, եւ մշակուած՝ մաշտոցակերտ այդ յղացքը աստուածաբանօրէն մեկնաբանող, տեսաբան Հայրերու գրչին տակ, որպիսիք եղան յատկապէս ու գերազանցօրէն՝ Կորիւնը, Եղիշէն, Խորենացին: Ահա՛ թէ ինչո՛ւ Ե դարը – նաեւ մինչեւ Է. դարը, եթէ մէկը ուզէ մինչեւ Է. դար տեղադրել Աւարայրի Բլբուլն ու Պատմաբանը¹⁴ – կը կազմէ ո՛չ միայն Հայ հոգեւոր մշակոյթի ոսկեդարը, այլ նաեւ այն մեծ դարաշրջանը՝ երբ մարմին ու ձեւ կը զգենու Հայ քրիստոնէայ ինքնութեան լրիւ, բիրեղայնացած բանաձեւումը:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հեղինակը կը փորձէ ներհայեացք մը դէպի հարցի մը ընդերքը, որ կենսական կարեւորութիւն ունեցած է Եկեղեցիներու կեանքին մէջ դարերու ընթացքին, որ սակայն հազուադէպօրէն առարկայ դարձած է բացայայտ ու խորացող աստուածաբանական անդրադարձութեան մը. այն է՝ թէ ի՛նչպէս կարելի է հաշտեցնել Քրիստոսի ընդհանրական, տիեզերական պատգամը բոլոր այն

¹⁴ Յատկապէս Եղիշէի յարակից բանասիրական հարցերը հանգամանօրէն քննած եմ հետեւեալ գրութեանս մէջ՝ *Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeum»*, The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visif to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996, ed. by R. F. Taft, S. J., (Orientalia Christiana Analecta, 254), Pontif. Ist. Orientale, Roma 1997, էջ 71-123: Խորենացիի մասին տես՝ ի միջի այլոց՝ **B. L. Zekiyán**, “L’ idéologie” nationale de Movsēs Xorenac’i et sa conception de l’histoire”, Հանդէս Ամսօրեայ, ՃԱ (1987), էջ 471-485. **G. Traina**, Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac’i e le origini del pensiero storico armeno, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 27), Casa Ed. ce Armena, Venezia, 1991. Նոյն, “Materiali per un commento a Movsēs Xorenac’i, Patmut’iwn Hayoc’ I, Le Muséon, 108 (1995), էջ 279-333, II, Le Muséon, 111 (1998), էջ 95-138. J.-P. Mahé, “Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l’historiographie arménienne”, Revue des études Arméniennes, n. s., XXIII (1992), p. 121-153. A. et J.-P. Mahé, Histoire de l’Arménie par Moïse de Khorène. Nouvelle traduction de l’arménien classique ... (d’après Victor Langlois) avec une introduction et des notes, Gallimard, Paris 1993, “Introduction”, էջ 9-91:

Յիշեալ գրութիւններուս մէջ յաճախ դիտել տուած եմ, այլ փաստարկներու կարգին, թէ ի՛նչպէս Խորենացիի ու Եղիշէի շնչած մշակութային-գաղափարախօսական-աստուածաբանական մթնոլորտը չափազանց դժուարաւ յարիր տեղադրում մը կրնայ գտնել ուշ դարու մը մէջ: Այս տիպի փաստերուն կու գայ անելնալ մեր ներկայ նկատողութիւնը ազգային-եկեղեցական ինքնագիտակցութեան բանաձեւումին եւ սպարումին նկատմամբ: Մերէտս, որ Է. դարու հեղինակ է, մեծ պատմաբան եւ մանաւանդ պատմութեան աստուածաբան, ըստ Ե. դարէն եկող եւ արդէն Կորիւնով կատար հասնող հայկական լատագոյն, խորարմատ աւանդութեան, արդէն կը կրէ սակայն իր դարաշրջանին կնիքը, այնու որ հայ եկեղեցական ինքնութիւնը, իր մօտ, կը ներփակէ որոշ զատորոշում, մանաւանդ թէ որոշ բախում յոյն կամ բիւզանդական ինքնութեան հետ: Նման հակադրումի հետքն իսկ չկայ Պատմախոր կամ Եղիշէի մօտ, հարկ չկայ յիշել Կորիւնը:

տեղական ու մասնական առանձնաչատկություններուն եւ տարբերություններուն հետ, որոնք գործնական գետնի վրայ առկայ եղած են միշտ Եկեղեցույ կեանքին մէջ:

Այս հարցին լուծման բանալին հեղինակը կը տեսնէ Համբարձումէն առաջ Փրկչին վերջին խօսքերուն մէջ, որոնք մեր գրաբար ոսկեդարեան թարգմանութեան մէջ կը հնչեն՝ «աշակերտեցէ՛ք զամենայն հեթանոսս» (Մատթ. ԻԸ19), ուր «հեթանոս» բառը պէտք է հասկնալ իր ծագումնային յունարէն առումով՝ իբրեւ ազգ, էթնոս/եթնոս (έθνος), քանի որ Աստուծոյ ընտրեալ ժողովուրդը «ազգ/ազգեր» որակումով կը բնորոշէր բոլոր անոնք՝ որ իր կազմին չէին պատկաներ: Նշանակալից է որ Տէր Յիսուս չ'ըսեր՝ «զամենայն մարդիկ/բոլոր մարդիկը», այլ կ'ըսէ «բոլոր ազգերը /զամենայն հեթանոսս»:

Քրիստոսի պատգամը չէ ուղղուած մարդոց իբրեւ սոսկ անհատներ, այլ իբրեւ մասնիկներն ընկերային կազմի մը, որ այս պարագային է «ազգ»-ը: Այսպէս, ազգային իրականութիւնը, իր բովանդակ մարդաբանական եւ ընկերաբանական բաղկարարներով եւ յարացոյցներով կը բարձրանայ Քրիստոսի փրկագործութեան Խորհուրդի մակարդակին, ամբողջութեամբ կը համալրուի անոր մէջ: «Ազգ»-ը կամ «ազգութիւն»-ն ալ պէտք է փրկանաւորուին ու փրկուին Քրիստոսի փրկչական արարքով, ինչպէս բովանդակ մարդկային իրականութիւնը:

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

*Archeparch of Catholic Armenians of Istanbul and Turkey;
Pontifical Delegate for the Mekhitarist Congregation*

THE DIALECTICS BETWEEN UNIVERSAL AND THE LOCAL/PARTICULAR IN THE PERCEPTION AND THEOLOGICAL SENSITIVENESS OF THE ARMENIAN CHURCH

Reflections on some basic trends of Armenian theology and spirituality

Keywords: Universal, local/particular, “Azg”/ethnos, economy of salvation, Theology, Ecclesiology, theological, anthropology.

The author tries an insight into a problem which has been topical in the life of the Churches along their centuries long history, which however rarely has been made the object of an open and deepening theological reflection: the question how to conciliate Christ's universal message with all those local varieties and peculiarities which de facto existed in the life of the Church. In other words, this is the problem of the dialectics between the universal and what unavoidably is local or particular in the

life of a Church. The author sees the key of solution of this problem in the last words of the Saviour, his last message to his pupils before ascending to Heavens: “make disciples of *panta ta ethnē*” (Mt., 28, 19). Jesus does not say “all men”, He speaks of all “nations”. His message is addressed to humans not just as simple individuals, but as parts of a social belonging, of a social structure. Thus ethnic identity is elevated, with all its anthropological and cultural indicators, up to the order of Christian redemption. It is also to be redeemed and saved by Christ as whole human reality.

Before facing the question of the meaning of ethnos (ուզգ, nation) in Christ’s plan of human salvation, the author gives some examples of the dialectical relationship between universal and local/particular.

The expression «ուզգային Եկեղեցի» (Ethnic/national Church) occurs in the current vulgata of ecclesiastical academese of the Armenian Church, of its homiletics, communitarian education, etc. The use of this expression often doesn’t go beyond the limits of a folkloric concept, sometimes sliding even in somehow nationalistic rhetorics. Author submits to analysis the Evangelical concept of ethnos/azg (ուզգ) trying to put in light its specificity and importance in God’s salvation plan. Ethnos becomes in this perspective the widest and highest anthropological/sociological expression of what recent theology, developed in the course of the 20th century, specially in the francophone and germanophone areas indicated as the living experience of the *local/particular* Church in the frame of the unique, universal Christian Church.

ԿԱՐԵՆ ՄԱՐԹԵՒՈՍՅԱՆ

Մեարույ Մաշտոցի անվան Մատենադարան

ԺԳ ԴԱՐԻ ՎԻՄԱԳԻՐԱԿԱՆ ՈՐՈՇ ՏՎՅԱԼՆԵՐՆ ԱՆԵՑԻՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Բանալի բառեր՝ Անի, վիմագիր, եպիսկոպոսանիստ, հարկահան, Արցախ, Հոռոմոս, Ուրան, Պապրան:

Միջնադարյան Հայաստանի պատմության մեջ Անին բացառիկ դեր է կատարել ոչ միայն որպես երկրի քաղաքական ու հոգևոր կենտրոն, Բագրատունյաց շրջանում՝ թագավորանիստ եւ կաթողիկոսանիստ, այլեւ քաղաքային կյանքի, տնտեսության, արհեստների ու առևտրի, մշակույթի եւ արվեստի զարգացման առաջնակարգ վայր: Քաղաքի պատմությունն ու մշակութային ժառանգությունը՝ հատկապես ճարտարապետությունը, բազմաթիվ ուսումնասիրությունների առարկա են դարձել, վերջին շուրջ 150 տարվա ընթացքում այդ մասին ստեղծվել է մեծածավալ գրականություն¹: Սակայն, որոշ իմաստով, թերի է մնացել Անիի քաղաքացիների կամ անեցիների պատմությունը, որի ուսումնասիրության համար, բարեբախտաբար, բավական շատ նյութեր կան:

Անիում էր ապրում հաշ հասարակության վերնախավը՝ թագավորներից ու նրանց ընտանիքների անդամներից սկսած, մինչև ե ազնվականական տներ, բարձրաստիճան հոգևորականներ՝ կաթողիկոսներ, եպիսկոպոսներ, վարդապետներ, երեցներ, մեծաթիվ քաղաքային դասը, որը բաղկացած էր հիմնականում արհեստավորներից ու առևտրականներից, նաեւ այլ փոքր խմբերից: Անիի բնակչության մասին պատմիչների երկերում, վիմագրերում եւ ձեռագրերի հիշատակարաններում պահպանվել է պատմական ու ժողովրդագրական բավականաչափ հարուստ նյութ, որի մասնը մեզ հայտնի չէ ԺԱ-ԺԴ դդ. հայկական որևէ այլ բնակավայրից:

Սույն թեմային մենք մասամբ անդրադարձել ենք 1997 թ. լույս տեսած՝ Անիի եկեղեցական կյանքին եւ ձեռագրական ժառանգությանը նվիրված գրքում, որտեղ բազմաթիվ տեղեկություններ են հավաքված

¹ **Ս. Գեջյան**, Անի մատենագիտություն, Երևան, 2006 (գրքում թվարկված է Անիի պատմության եւ մշակութային ժառանգության մասին մինչև 1995 թ. հայերեն եւ այլ լեզուներով հրատարակված 1300 անուն աշխատություն), Sezai Yazici, Ani Bibliography, Ankara, 2017 (գիրքն ընդգրկում է 2029 անուն հրատարակություն):

Անհի հոգեւորականության, ինչպես նաեւ ձեռագրական մշակութիւն առնչված եւ հիշատակարաններում նշված անձանց վերաբերյալ²: Վերջերս մի նոր հրապարակում ունեցանք, նվիրված քաղաքային տոհմերին կամ գերդաստաններին, որոնք հիշատակվում են առանձին տոհմանուններով՝ ինչպես Բեխենց, Հոնենց (Տիգրանանց), Չեչկանց, Հոգեւորեաց, Հոռոմեանց, Խորենց, Օեխենց, Ծիլենց, Թորոսոնց եւ այլն³: Այս ուղղությամբ ուսումնասիրությունն ամբողջաճառու է սկզբնաղբյուրների տեղեկությունների հիման վրա կազմված՝ յուրաքանչյուր մարդու մասին հակիրճ տվյալներ պարունակող «Անեցիների եւ քաղաքին առնչված անձանց անվանացանկի» առաջիկա հրատարակությամբ:

Պատմիչների երկերում Անհի ԺԳ դարի պատմության մասին եղած տեղեկությունները սակավաթիվ են, չնայած, որ դարասկիզբը քաղաքի երկրորդ խոշոր ծաղկման շրջանն է: Դրանք հիմնականում վերաբերում են պատմական խոշոր անցքերին, ինչպես օրինակ՝ 1236 թ. մոնղոլների կողմից քաղաքի գրավմանը, սակայն վիմագրերը, հաճախ նաեւ ձեռագրերի հիշատակարանները, պահպանել են այս ժամանակաշրջանում քաղաքային կյանքին եւ անեցիներին վերաբերող արժեքավոր եւ հետաքրքրական բազմաթիվ տեղեկություններ: Ստորեւ ներկայացնում ենք նշված դարի վիմագրական նյութերի ուսումնասիրության ժամանակ կատարված՝ անեցիներին վերաբերող մի քանի ճշգրտում, ինչպես նաեւ, հավանաբար Արցախից Անի տեղափոխված երկու եղբայրների վերաբերող տվյալները՝ համապատասխան վերլուծությամբ:

**Ս. ԱՌԱՔԵԼՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ 1276 Թ.
ՎԻՄԱԳՐԻ ՆՈՐ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄ**

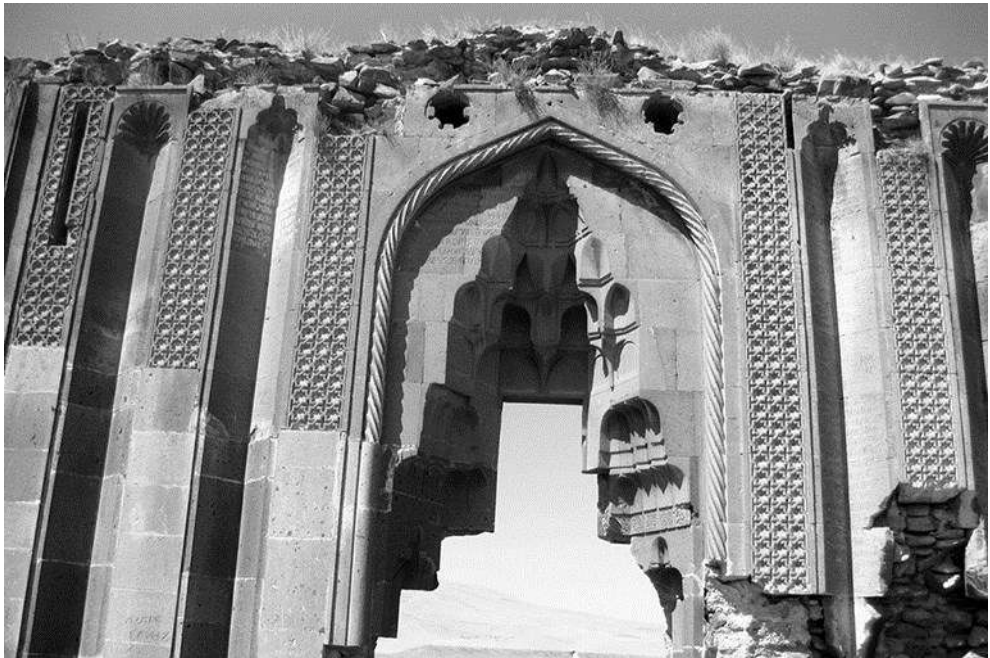
Անհի վիմագրական ժառանգության մեջ ամենամեծ թիվը կազմում են եպիսկոպոսանիստ Ս. Առաքելոց եկեղեցու ու նրա գավթի արձանագրությունները, որոնք պարունակում են զանազան պաշտոնական գրություններ, հարկերի թեթեւացման մասին հրամաններ եւ այլն: Դրանք հրատարակված են Հ. Օրբելու կազմած հատորում, «Դիվան հայ վիմագրության» մատենաշարի առաջին պրակում: Այստեղ 1276 թվականի արձանագրության մի հատվածը եւ նրա մեջ հիշատակված անձնանունները սրբագրման կարիք ունեն:

² Կ. Մաթևոսյան, Անի. եկեղեցական կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 103-147, 241-319:

³ Կ. Մաթևոսյան, Անհի քաղաքացիները (քաղաքային տոհմեր), «Էջմիածին», 2020, Չ, էջ 51-68:

Վիմագիրն այն մասին է, որ Սահիբ Դիվանի (Շամս աղ-Դին Ջուվեյնի)⁴ պարոնության, կամ Անիի կապալառու եղած ժամանակ Անիի մի քանի հարկահաններ (դադմաչի կամ տադմաճի) քաղաքում ուռնացված հարկային բեռը թեթեացրել են. մասնավորապես, նշում են, որ չբեռնված գրաստից (խոսքը քաղաք մտնողների մասին է) կես սպիտակ (արծաթ դրամ) են գանձել, ինչն իրենք վերացնում են: Բայց, ցավոք, վիմագրի վերջնամասն անավարտ է, ոչ թե չի պահպանվել, այլ չի գրվել, եւ այն ավարտվում է հարկը թողնելու մասին հիմնական բառի կիսատ գրությամբ՝ ԹՈՂ(Ա.Բ):⁵

Արձանագրությունը գտնվում է եկեղեցու գավթի արեւելյան՝ գլխավոր ճակատի շքամուտքի ձախ կողմում, խորշերից առաջինի երկու թեք մասերի վրա (նկ. 1):



Նկ. 1. Ս. Առաքելոց եկեղեցու ու նրա գավթի ճակատը (լուսանկարը Կ. Մաթեւոսյանի, 2012 թ.)

Գրությունը բավական բարձր դիրքում է եւ անհարմար՝ ներքեւից ընթերցելու տեսակետից: Նրա մի առանձնահատկությունն այն է, որ

⁴ Սահիբ Դիվանի մասին տե՛ս Հ. Մարգարյան, 11-14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից (Սահիբ Դիվան Շամս աղ-Դին Ջուվեյնին եւ Հայաստանը), «Արեւելագիտական ժողովածու», հտ. V, Երեւան, 2004, էջ 111-125:

⁵ Դիվանի հայ վիմագրության, պրակ I, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Օրբելի, Երեւան, 1966, էջ 22:

տառերը լցված են ծեփով: Դա կարող էր լինել երկու դեպքում, կամ վիմագիրն ինչ-ինչ պատճառներով ժամանակին ծածկել են ծեփի շերտով, բայց հետագայում բնության աներգործությամբ (ձյուն, անձրև, քամի) այն թափվել-վերացել է, եւ ծեփը մնացել է միայն տառերի փոսիկների մեջ, կամ հենց սկզբից գրությունն ավելի ընթեռնելի դարձնելու համար տառերը լցրել են ծեփով: Ամեն դեպքում, այս հանգամանքն այժմ որոշակիորեն հեշտացնում է վիմագրի ընթերցումը:

Սույն արձանագրությանն անդրադառնալու պատճառը նրա բովանդակության որոշ արհեստականությունն ու անունների տարօրինակությունն է՝ միջնամասում, որտեղ նշվում են Անիի դաղմաչիները: Ըստ հրատարակության, այն հետեւյալն է. «...մեք Անո դաղմաչիքս Հնդուչախս պարոն դատավորին ու Գինէզատին ու Սուփան ու Ամտին Գորգ եւ Բաան ապրիշմագործ եւ Փոանգ Ծրիկ զայս գիր տվաք Անո մուտերկերուն...» (Ակ. 2)⁶: Անունների մասն անհամեմատ լավ է ընթերցել Կարապետ Բասմաջյանը, սակայն իմաստային առումով հատվածը հատակ չէ անել նրա հրատարակության մեջ⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, գրության շարահյուսությունն անհարթ է, անհասկանալի է դատավորի պարագան, տարօրինակ անուններ են

| | | |
|--|---|---|
| ԹՎԻ ՉԻԵ | Է Լ Ղ Ա ՆԻՆ | |
| ՎԱՍՆՅԵՐԿԱՐԿ ՌՇԱՅԻՆԵՍԱԻ ՆՈՒԱՂԱՉՉԻՔԱՅ ՈՆԴԱՍԱՎՈՐԻՆՈՒ ՈՒՍՈՒՓԱՆՈՒԱԸ ԱԻՆԱՊՐԻՇԱԳ ՇՐԻԿՁԱՅՍԳԻՐ ԷՐԿԵՐՈՒՆԵՍԱՔ ՆԻՐԱԻ ԴԱՂԱՃԻՑ ՍՏԷՆԿԷՍՊԱՌՆՈՒ ԵԱԼԴԱՂԱՃԻՔՍ ԵՆԴԱՆՈՒԹԵՓ | ԵՆԴԱՆՈՒԹԵՓԱ ՊԴԻԻԱՆԻՆՄԵՔԱ ՆԴՈՒՉԱԻՍՊԱՐ ԳԻՆ ԷՋԱՏ - ԻՆ ՏԻՆ ԳՈՐԳԵԻՔԱ ՈՐԾԵԻՓՐԱՆԳ ՏՎԱՔԱՆՈՄՈՒՏ ՈՐՈՒՅԷՆԱՐԱՍԱ ՈՒԵԴԱՐՏԱԿՐԱ ԻՆՄԵՔՎԵՐԱԳՐ ՎԱՍՆՅԵՐԿԱՐԿ ԱՌՇԱՅԻՆԹՈՂ | ԹՎԻՆ/ ՉԻԵ/ ԷԼՂԱ/ՆԻՆ/ ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐ ԿԵՆԴԱՆՈՒԹԵՓԱՆ ՓԱԹՇԱՆԻՆ ԵՆ ՍԱԻՊԴԻՆԱՆԻՆ ՄԵՔ Ա/ՆՈ ԴԱՂԱՄԱ- ՉԻՔՍ ՀՆԴՈՒՅԱՆՍ ՊԱՐ/ՈՆ ԴԱՍԱՎՈ- ՐԻՆ ՈՒ ԳԻՆԵՋԱՏԻՆ/ ՈՒ ՍՈՒՓԱՆ ՈՒ ԱՄՏԻՆ ԳՈՐԳ ԵՆ ԲԱ/ԱՆԻ ՍՊՐԻՇՄԱ- ԴՈՐՇ ԵՆ ՓՈՒՆԳ/ ՇՐԻԿ ՋԱՅՍ ԳԻՐ ՏՎԱՔ ԱՆՈ ՄՈՒՏ/ԵՐԿԵՐՈՒՆ. ՏԵՍԱՔ ՈՐ ՈՒՅ ԷՆ ՍՊԱՍ ԵՆ/ՆԻՐԱԻ ԴԱՂԱՄԱ- ՃԻՑ ՈՒՆԻ (ՈՒ ՄԻ՞?) ԴԱՐՏԱԿ ԳՐԱՍ/ՏԵՆ ԿԷՍ ՍՊԻՏԱԿ ՍՈՒՆՈՒՆ: ՄԵՔ ՎԵՐԱ- ԳՐ/ԵԱԼ ԴԱՂԱՄԱՃԻՔՍ ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐ Կ/ԵՆԴԱՆՈՒԹԵՓԱՆ ՓԱԹՇԱՆԻՆ ԹՈՂ ԱՔ... |

Նկ. 2. Արձանագրության գրչանկարը եւ տեքստը (Դիվան, I, էջ 22)

⁶ Նույն տեղում:
⁷ «...մեք՝ Անոյ դաղմաչիքս, Հնդուչախս, (որ) պարոն դատավորին որդին (է), Չաա[ա]լին Ուսուփս, Նուստին Գորգ եւ Բապէն ապրիշմ(ա)գործ, եւ փռան գորիկ, զայս գիր...» (Կ. Բասմաջյան, Հայերէն արձանագրութիւնք Անոյ, Բագնայրի եւ Մարմաշինու, Պարիս, 1931, էջ 90):



Նկ. 3. Արձանագրության միջնամասը (լուսանկարը Ս. Կարապետյանի)

Գիճեզատը եւ հատկապես Բաաւը: Բարեբախտաբար, այս վիճագիրը պահպանվել է, եւ Աճի գնացած շատերն են այն տեսել ու լուսանկարել (այդ թվում մենք): Հենց լուսանկարների շնորհիվ⁸ հնարավոր է դառնում վերընթերցել վիճագիրն ու ճշգրտումներ կատարել բնագրի նշված մասում: Պարզվում է, որ այնտեղ անունների միջեւ «ու» շաղկապ ընդհանրապես չի օգտագործված, մի քանի անուն՝ Գիճեզատ, Սուփան, Ամտին, Բաաւ, Օրիկ, պարզապես դուրս են գալիս⁹ եւ դրանց փոխարեն ավելանում են նորերը:

⁸ Վիճագրի առավել որակյալ լուսանկարը՝ երջանկահիշատակ Սամվել Կարապետյանի արխիվից, մեզ է տրամադրել նրա այրին՝ Էմմա Աբրահամյանը, որին խորին շնորհակալություն ենք հայտնում: Նրան ենք պարտական նաեւ երկրորդ վիճագրի լուսանկարի (նկ. 4) համար:

⁹ Արձանագրության հրատարակության տեքստի հիման վրա որոշ անուններ նաեւ մեկնաբանության են արժանացել, օրինակ՝ «Փռանկ Շրիկ» անվան մասին (շրիկ - ձիթագործ) բացատրություն է տալիս Հ. Բեգլարյանը (Հ. Բեգլարյան, Ձիթագործությունը միջնադարյան Հայաստանում, Պատմա-բանասիրական հանդես, 2008, N 3, էջ

Ցավոք արձանագրության հրատարակված գրչանկարը նույնպես ճիշտ չի արտահայտում նրա գծագրական տեսքը, մինչդեռ բոլոր մանրամասները երևում են լուսանկարում (նկ. 3): Ներկայացնում ենք վիմագրի ամբողջական վերծանությունը, տողերի պատից-պատ անցումը նշելով շեղ գծիկով.

ԹՎՆ ԷԼՂԱՆ
ՉԻԵ ՆԻՆ
ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐԿ/ԵՆԴԱՆՈՒԹԵԱՆ ՓԱ
ԹՇԱՀԻՆ ԵՒ ՍԱԽ/ՊԴԻՎԱՆԻՆ ՄԵՔ Ա
ՆՈ ԴԱՂՄԱԶԻՔՍ Հ/Ն ԴՈՒՉԱԽՍ ՊԱՐ
ՈՆ ԴԱՏԱՎՈՐԻՆ ՈՐ/ԴԻՆ, ԷԶԱՏ[Դ]ԻՆ¹⁰
ՈՒՍՈՒՓՍ, ՆՈՒՐԱ/ՏԻՆ ԳՈՐԳ ԵՒ ԲԱ
ԻԼԷՆ ԱՊՐԻՇՄԱԳ/ՈՐԾ ԵՒ ՓՌԱՆԳ
ԴՐԻԿ ԶԱՅՍ ԳԻՐ/ ՏՎԱՔ ԱՆՈ ՄՈՒՔ
ԷՐԿԵՐՈՒՆ. ՏԵՍԱՔ/ ՈՐ ՈՒԺ ԷՐ ԱՐԱԾ Ա
ՆԻՐԱԻ ԴԱՂՄԱԾԵ(Ա)Ց/ ՈՒ ՆԻ ԴԱՐՏԱԿ ԳՐԱ
ՍՏԷՆ ԿԷՍ (Ս)Պ(ԻՏԱԿ) ԱՌՆՈՒ/ԻՆ ՄԵՔ ՎԵՐԱԳՐ
ԵՍԼ ԴԱՂՄԱԾԻՔՍ/ ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐ Կ
ԵՆԴԱՆՈՒԹԵ(ԱՆ) Փ/ԱԹՇԱՀԻՆ, ԹՈՂ (ԱՔ):

Ի նչպես տեսնում ենք արձանագրությունը սահուն շարադրանք ունի եւ անունների մասում նույնպես տեքստը հստակ է: Սրբագրված հատվածը հետեւյալն է՝ «...մեք Անո դաղմաչիքս Հնդուչախս՝ պարոն դատավորին որդին, Էզատ[դ]ին Ուսուփս, Նուրատին Գորգ եւ Բալէն ապրիշ-մագործ եւ Փռանգ Դրիկ, զայս գիր տվաք Անո մութրկերուն...»: Ըստ այդմ, վիմագրում նշվող հարկահաններն են՝

Հնդուչախը՝ պարոն դատավորի որդին, իսկ անվան սկզբնական ձեւը հնարավոր է Հնդուչահն է:

Էզատդին Ուսուփ, երկանուն է՝ Իզատդին եւ Ուսուփ (Ուսեփ-Հովսեփ) բաղադրիչներով:

162), «Ամտին» անվան մասին (Ամինադին)՝ Ա. Քյոչկերյանը (Ա. Քյոչկերյան, Գանձասաց Սարգիս Անեցի, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1971, N 2, էջ 204): Հնարավոր է, որ կան նաեւ ուրիշ մեկնաբանություններ:

¹⁰ Վիմագրի լուսանկարից (ինչպես եւ գրչանկարից) երևում է, որ անվան վերջին երկու տառից առաջ բացատ կա, քարն այդտեղ վնասված է: Մակայն որոշ հետքեր, մասնավորապես վերին կորը եւ կարճ ելուստը հիմք են տալիս այն կարդալու «Դ»:

Նուրատին Գորգ, դարձյալ երկանուն է: Նման անուն Անիում հիշվում է 1280-ի՝ Նուրադին Քոթթիթ, որը նույնպես տաղմաչի էր եւ իր ընկերների հետ վերացրել է քաղաքի երեցանու (հոգեւորականների) վրա ապօրինի դրված հարկը (արձանագրություն է թողել Ս. Առաքելոց եկեղեցում)¹¹: Անվան երկրորդ մասը հավանաբար Գորգ-Գէորգ անունն է: Չի բացառվում, որ այն կարող է նաեւ գորգագործական արհեստ մատնանշող մականուն լինել, ինչպիսին որ դա տեսնում ենք հաջորդ մարդու անվան դեպքում (Բալէ Ապրիշմագործ): Միաժամանակ, Նուրատին Գորգի անվանը նմանվող Նուրադին Քոթթիթ անվան երկրորդ մասը նույնպես հավանաբար մականուն է, թերեւս «Քոթթիթ» իմաստով:

Բալէ ապրիշմագործ, այդ ժամանակի համար անսովոր անվանաձեւ է, որը թերեւս Պավլեն է (Պաւղոս-Պավել), իսկ այնուհետեւ նշվում է նրա ապրիշումագործ՝ մետաքսագործ լինելու մասին:

Փոսնգ Դրիկ, այս դեպքում թերեւս, առաջին բառը մականունն է, մարդու դավանական՝ կաթոլիկ պատկանելությունը ցույց տվող կամ գուցե Եվրոպայում եղած լինելու պատճառով առաջացած, իսկ Դրիկ անունը հայտնի է Արեւմուտքում եւ ծագում է Թեոդորիկ անունից¹²:

Վիճագրում նշված անունների ավելի մանրակրկիտ քննությունը մնում է անձնանուններով զբաղվող մասնագետներին, մենք միայն նախնական դիտարկում ենք կատարել: Այս վիճագիրը վկայում է, որ քաղաքում հարկահանության գործով զբաղվողների մեջ եղել են նաեւ արհեստավորական խավի ներկայացուցիչներ:

Անդրադառնանք Ս. Առաքելոցի գավթի վիճագրերում նշված եւս մեկ անվան: Անիի դաղմաչիներից Պապկանի որդի Գեշը, ԺԴ դ. սկզբներին պարոն Զազայի (Զաքարյան) հոգու համար քաղաքում թողել է «քասանիկ» կոչվող հարկը, որի մասին արձանագրությունն ըստ «Դիվանի» հրատարակության (նաեւ գրչանկարում) ավարտվում է հետեւյալ բառերով՝ «ԱՅՍ ԲԱՆԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ՄՈՒՂԱԷՏԷՆ ԵՒ ԲՐԻՍՏՈՍԱՏՈՒՐ ԵՂԵՆ»¹³:

¹¹ Դիվան հայ վիճագրության, պր. I, էջ 23:

¹² Անվան ընթերցումը եւ բացատրությունը կատարել է Մատենադարանի գիտաշխատող, պատմական գիտությունների թեկնածու Լուսինե Թումանյանը, որին շնորհակալություն ենք հայտնում:

¹³ Դիվան հայ վիճագրության, պր. I, էջ 30:



Նկ. 4. Գեշի արձանագրության վերջին երկու տողը (լուսանկարը Ս. Կարապետյանի)

Սակայն վիմագրի լուսանկարից երեւում է, որ առաջին անվան մեջ միայն մեկ «Է» տառ կա, որի գրությունը հստակ առանձնանում է նաև ստորին գծիկի ցած թեքված ծայրով (նկ. 4): Ըստ էության, վիմագրում նշված է ոչ թե «Մուղալտէն», այլ «Մուղալտէն», որը ճիշտ է ընթերցել նաև Կ. Բասմաջյանը¹⁴: Անվան ուղիղ ձեւը կարող է լինել Մուղալտէ, բայց ավելի հավանական է թվում հենց Մուղալտէ՝ Մուղալտիս/Մուղալդիս, «դիս» վերջավորությամբ մի անվանաձեւ, որը բավական տարածված էր Անիում մոնղոլների տիրապետության շրջանում: Ի դեպ, մեր աղբյուրներում վերջիններս հենց «մուղալ» են կոչվում, եւ հնարավոր է, որ վերը նշված անունը այդ բառից է ծագում, մասնավորապէս որ, ավելի ուշ շրջանից ունենք Մուղալ անձնանունը (ավելի հաճախ՝ իգական)¹⁵: Մուղալտէն կամ Մուղալտիս/Մուղալդիս անվան այլ հիշատակություն առայժմ հայտնի չէ:

ՈՒՐԱՆ ԲԱՐԻՍՏԱԳԻՆ ԵՒ ՊԱՊՔԱՆ ՎԱԽՐԱԳԻՆ ԵՂԲԱՅՐՆԵՐԸ

Անիի ու մերձակա վանքերի վիմագրերում հիշատակվող այս ընտանիքի անդամների անուններն առաջին անգամ տեսնում ենք 1252 թ. Արցախի հնագույն վանքերից Մեծիրանից Ս. Հակոբի մի վիմագրում՝ «ես Ուքան ու Պապքան՝ որդիք Սարգսի՝ Հոգո որդոյն, միաբանեցաք ս(ուր)բ նշանիս՝ ընծայիք...»¹⁶, որի վերջում նշվում է նաև նրանց մյուս եղբայրը՝

¹⁴ Կ. Բասմաջյան, նշվ. աշխ., էջ 82:

¹⁵ Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 3, Երևան, 1946, էջ 452-453:

¹⁶ Դիվան հայ վիմագրության, այր. V, Արցախ, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երևան, 1982, էջ 15: 1211 թ. Սեբաստիայում գրված մի հիշատակարանում նշվում են «պարոն Ուքան եւ Պապքան, այր իմաստունք, բարերարք եւ բարեմիտք...» (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, կազմեց Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 75), սակայն նրանց հնարավոր չէ նույնացնել Արցախում եւ Անիում հիշված նույնանուն եղբայրների հետ, քանի որ վերջիններիս ակտիվ գործունեության հայտնի տարիներն ավելի ուշ շրջանի՝

Մերչո կամ Մերչի անունով: Վերջինս, արձանագրության ենթատեքստից դատելով, այդ ժամանակ արդեն մահացած էր, քանի որ Ուքանն ու Պապքանը 10 ժամ պատարագ են ստացել նրա համար՝ «Ժ (10) ժամ տվին մեր եղբարն Մերչո մեծին...»¹⁷: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ հիշվում է նաև նրանց պապը՝ Հոգի անունով: Սույն արձանագրությունից ելնելով, հավանական է կարծելու, որ այս ընտանիքը ծագումով Արցախից է եղել, որը որոշ ժամանակ անց տեղափոխվել է Անի:

Երկրորդ անգամ եղբայրները հիշվում են 1268-ին՝ Հայաստանի հյուսիսում գտնվող Խորակերտի վանքում, որին միաբանելով «աշխարհալոյս» Վարդան վարդապետի (Արեւելցո) հրամանով, ստացել են Հոգեգալստյան տոնի պատարագը: Վիմագրում նշում են. «Մեք՝ Ուքանս եւ Պապքանս՝ որդիք Սարգսի, թոռն Հոգոյն, միաբանեցաք ս(ուր)բ ուխտիս...»¹⁸: Վերջում ասվում է՝ «... միաբանքս ետուն մեզ զՀոգոյն գալստեան արն յամէն եկեղեցիքս ժամն է Ամէնտիկնա եւ յետ մեր մահուանն՝ մեզ առնեն անխափան»¹⁹: Այստեղ նշված «Ամէնտիկն» անունը վիմագրության դիվանում առաջին չորս տառի փակագրով գրված լինելու պատճառով սխալ է կարդացվել՝ «ԷՄԷՆ ՏԻԿՆԱ», որը պարզ է դառնում զրչանկարից: Հարկ է նշել, որ սա այս անվան ամենավաղ հիշատակություններից է, քանի որ Հ. Աճառյանի անձնանունների բառարանում բերված նրա առաջին վկայակոչումը 1327 թվականից է²⁰: Չնայած վիմագրում հստակ չի նշվում, բայց ենթատեքստից կարելի է ենթադրել, որ Ամենտիկինը Ուքանի եւ Պապքանի մայրն է եղել:

Մեկ տարի անց՝ 1269 թ., Ուքանին արդեն տեսնում ենք Անիում, որպես քաղաքի տերերից (կամ կապալառուներից) մեկը՝ Սահիբ Դիվանի (Մուհամեդ Ծամս Էդ-դին) եւ Սահմադինի հետ: Այդ մասին վկայող վիմագրում նա նշվում է միայն Քարիմադին անունով, ինչպես ստորեւ

1252-1274 թվականներին են վերաբերում: Հիշատակարանի 1211 թվականը կասած չի հարուցում, քանզի գրիչը նաև նշում է, որ չգիտի թե ժամանակի՝ իրար հակառակ երեք կաթողիկոսներից որի՞ն հիշատակի՝ Հովհաննեսին (Հովհաննես Չ Սսեցի՝ 1203-1221), Անանին (նա Ռուսի սուլթանության տարածքում էր իրեն կաթողիկոս հռչակել), թե՞ Դավթին: Վերջինս Դավիթ Արքակաղնեցին է, որը մահացել է 1212 թ.: Հոգու որդի Ուքանի եւ Պապքանի հետ կապ չունի նաև 1220 եւ 1243 թթ. Հաղբատում հիշատակված՝ Քրդի որդի Ուքանը (եղբայրը՝ Սմբատ) եւ Ուքանանց տոհմը (**Կ. Ղաֆադարյան**, Հաղբատ, Երեւան, 1963, էջ 206, 230):

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Դիվան հայ վիմագրության, պր. IX, Լոռու մարզ, կազմեցին **Ս. Քարխուդարյան**, **Կ. Ղաֆադարյան**, **Ս. Սաղունյան**, Երեւան, 2012, էջ 265:

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ **Հ. Աճառյան**, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 1, Երեւան, 1942, էջ 118:

կտեսնենք, հետագայում նա հիշատակվում է երկանունով՝ Ուքան Քարիմադին: Անհի եպիսկոպոսանիստ Ս. Առաքելոց եկեղեցու՝ քաղաքի երեցանին բաժ հարկից ազատող արձանագրության մեջ Անհի հարկահանները գրում են. «... մեք՝ տաղմաճիքս... վասն պատրոճաց մերոց Սահիպ Դիվանին եւ Քարիմադինին եւ Սահմադինին, բարձաք ի յԱնո իրիցանու գրաժն...»²¹: Քարիմադինի ունեցած նման բարձր դիրքով պետք է բացատրել նրա ընտանիքի հետագա բարգավաճումն Անիում:

Հաջորդ վիմագրերում եղբայրներն արդեն հանդես են գալիս երկանունով՝ Ուքան Քարիմադին եւ Պապքան Վախրադին, միաժամանակ նրանց է միանում նաեւ Դապտա Խաթունը, որին Ուքանը կոչում է իր հարսը: Նրանք միասին հիշատակվում են երեք վայրում՝ Անիում, քաղաքի մոտ գտնվող, Ախուրյանի ափամերձ Կարմիր վանքում (1271 թ.) եւ Հոռոմոսի վանքում (1274 թ.):

Անիում, այսպես կոչված «Քարիմադինի» եկեղեցում, որը քաղաքի հնագույն կառույցներից մեկն էր²², նրանք զանգակատուն են կառուցել. «եւ Ուքան Քարիմատին եւ Պապքան Վախրատին եւ հարսն իմ՝ Դապտա Խաթուն շինեցաք զանգակատունս»: Անթվական վիմագրի վերջում պատարագներ են հայցում, նշելով՝ «... մեր հարսն՝ Սարգսի եւ Սթէ եւ Սարգսի Արքաունին եւ Մերչէ...»²³: Հաջորդ վիմագրերը թույլ են տալիս ենթադրություն անելու, թե Ուքանի եւ Պապքանի հետ ինչ կապ ունեն Սթեն եւ Սարգիս Արքաունը:

Կարմիր վանքի 1271 թ. վիմագիրը բավականին հարուստ է տեղեկություններով, ուստի բերում ենք ամբողջությամբ. «եւ՝ Ուքան Քարիմադինս եւ եղբայր իմ Պապքան Վախրադինս, որդիք Սարգսի, թոռն Հոգոյն եւ հարսն իմ Դապտայ Խաթունս գնեցաք զվանքս իւր ամենայն սահմանաքս, հողով եւ ջրով, եւ շինեցաք ի կորդոյ եւ զարդարեցաք սպասիւք եւ զրենաւք...»²⁴: Այնուհետեւ ուշագրավ մանրամասներով նշում են կատարած բազմաթիվ նվիրատվությունները²⁵, որից հետո ասվում է, թե

²¹ Դիվան հայ վիմագրության, պր. I, էջ 24:

²² Քաղաքի հնագույն մասում, Աշոտ Գ Ողորմածի պարսպապատած հատվածում գտնվող այս ուշագրավ եկեղեցու բուն անունը հայտնի չէ, բայց հավանաբար այն Աբաս Բագրատունի թագավորի հիմնած «Փոքր Կաթողիկեն» է, որին Անհի պեղումների շրջանում պայմանական անուն են տվել, ըստ արձանագրության մեջ եղած Քարիմադինի անվան (տե՛ս **Կ. Մաթևոսյան**, Անի, էջ 155-158):

²³ Նույն տեղում, էջ 65:

²⁴ **И. Орбели**, Избранные труды, Ереван, 1963, с. 474.

²⁵ Նվիրատուները նախ նշում են Անիում իրենց գնած խանապարի (համալիր ժառանգություններով մեծ հյուրատան) դանկը՝ մեկ վեցերորդ մասը կամ նրա եկամուտը (տե՛ս **Ս. Ավագյան**, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, Երևան, 1978, էջ 64-



Նկ. 5. Կարմիր վանքի արձանագրությունը (լուսանկարը Ա. Մանասյանի)

վանահայր Սարգիսն ու միաբանները դրանց փոխարեն ինչ չափով պատարագներ պիտի մատուցեն. «հայր Սարգիս եւ այլ եղբարքս փոխարեն հատուցին յամենայն շաբաթն ար Գ (3) խորանն մեր հարն՝ Սարգսի եւ Սիրթե եւ Մերչե պատարագն, եւ Դ (4) ար Սարգիս Արքաունի: Որք հակառական ընծաիցս, դատին ի Ք(րիստոս)է, ամեն: Միսիթարիչ գրիչ»⁶⁶ (նկ. 5):

66), որի տեղը նկարագրվում է ուշագրավ մանրամասներով «գլխանապ(ար)ին դանկն, որ միջարեն էր, շահապին զվերեն եւ գներքեն եւ գհար(ա)ու կողմանն՝ կուղպականովն»: Այնուհետեւ նշվում է այլ նվիրատվությունների մասին՝ «եւ այգի մի ի Բագրնա՝ զԱյգեհարն եւ զԱքստին կապն եւ զԽաչիխորյ Դ (4) դանկն, եւ զշաղասս...» (И. Орбели, Избранные труды, с. 474):

²⁶ И. Орбели, Избранные труды, с. 474. Հ. Օրբելու գրքում լուսանկար չի դրված, ուստի այն ներկայացնում ենք սույն հոդվածում: Նաեւ, մի փոքր սրբագրում՝ Սարգիս Արքաունի համար նշված պատարագների թիվը Օրբելու մոտ նշված է Գ (3), լուսանկարից դատելով պետք է լինի Դ (4):

Ինչպես տեսնում ենք այստեղ հիշատակվում են նախորդ արձանագրության մեջ թվարկված մարդիկ, իսկ նվիրատուների հոր՝ Սարգսի անունից հետո գրվում է Սթե կամ Սիթի անունով կինը: Քանի որ Սթե (Սիթի) անունը «Տիկին» է ճանաչվում²⁷, կարելի է ենթադրել, որ նա վերը գրված 1268 թ. արձանագրության մեջ հիշատակված Ամենտիկինն է, այսինքն Ուքանի եւ Պապքանի մայրը:

Այս ընտանիքի անունով պահպանված հինգերորդ արձանագրությունը վկայում է, որ նրանք շարունակում էին մեծացնել իրենց ազդեցությունը, այդ թվում՝ եկեղեցական ոլորտում, քանի որ 1274 թ. գնել են Անիի մերձակա ճանապարհի շողաքարի վանքի կեսը: Այդ մասին վկայող վիմագրի սկիզբը վնասված մասեր ունի, ըստ վերջին հրատարակության, այն հետեւյալն է. «ՉԻԳ (1274) շողաքարի Բրիստոսի եւ Ուքան Քարիմատին... եւ Պապքան Վարխատինս որդի Սարգսի, թոռն [Հոգո]յն եւ ամուսին իմ Դապտա Խաթունս Սարգսիսն դուստր Արքաուն]ին գնեցաք Հոռոմի վանացս կեսն ի սահմանով լե... Անն ի մեր հալալ ընչից...»²⁸:

Քանի որ արձանագրությունը չի պահպանվել (նաեւ լուսանկար չկա), դժվար է ասել, թե հրատարակիչներ՝ Ժ-Պ. Մահեն եւ Ս. Կարապետյանը ինչի հիման վրա են Սարգիս Արքաունի անվան հատվածը «Դապտա Խաթունս Սարգսիսն դուստր Արքաուն]ին» ձեռով վերականգնել, քանի որ նույն միտքն արտահայտելու համար ավելի շուտ պետք է գրվեր «Դապտա Խաթունս դուստր Սարգսի Արքաունին»: Սակայն միանգամայն հավանական է, որ նաեւ Անիի ու Կարմիր վանքի արձանագրություններում այս ընտանիքի հետ հիշատակվող Սարգիս Արքաունն իրոք Դապտա Խաթունի հայրն էր, մանավանդ, որ վերջինս ազդեցիկ եւ մեծահարուստ մարդ էր, որի մասին կարելի է դատել Սանահնի եւ Հաղբատի նրա երկու արձանագրությունից: Սանահնում նա Ավետիս Անեցի վարդապետի վանահայրության շրջանում (1240-1250-ական թթ.) վանքին 500 սպիտակ (արծաթ դրամ) է նվիրել եւ ստացել 3 պատարագ, իսկ Հաղբատում՝ նույն շրջանում, ճանապարհի Համազասպ Անեցի եպիսկոպոսի առաջնորդության ժամանակ միաբանել է վանքին եւ ինչ-որ նվիրատվության դիմաց (չի գրվում), ստացել Ս. Հակոբի տոնի պատարագը՝ բոլոր եկեղեցիներում²⁹: Արքաուն մականունը վկայում է Սարգսի՝ մոնղոլների հետ ունեցած առնչության մասին³⁰:

²⁷ Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 4, Երևան, 1948, էջ 491):

²⁸ Horomos monastery: Art and History (Edited by Edda Vardanyan), Paris, 2015, p. 476.

²⁹ Գիվան հայ վիմագրության, պր. IX, էջ 95, 188:

³⁰ Ն. Մառ, «Արքաուն» քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ (խմբագրությամբ Է. Շիրինյանի), Երևան, 2016:

Վերադառնալով Հոռոմոսի արձանագրությանը Աշենք, որ շարունակության մեջ Ուքան Քարհիմադինը, Պապքան Վախրադինն ու Դապտա Խաթունը թվարկում են վանքին կատարած մի շարք նվիրատվությունները³¹: Վերջում Աշում են, որ բարեգործության դիմաց ստացել են «զհոգոյն գալստեան ժամն յամենայն եկեղեց[իսս]»: Ինչպես վերելում տեսանք, 1268 թ. վիմագրում Ուքանն ու Պապքանը դարձյալ Հոգեգալստյան տոնի պատարագն են ստացել՝ բոլոր եկեղեցիներում, որից կարելի է ենթադրել, թե այս մարդիկ Աշված տոնի նկատմամբ հատուկ վերաբերմունք են ունեցել իրենց պապի Հոգի անվան պատճառով, որն ի դեպ, հիշատակում են իրենց գրեթե բոլոր արձանագրություններում (հինգ վիմագրից չորսում): Պապի անվան հիշատակությունը սովորաբար հատուկ է եղել ազնվականական տներին:

Հետաքրքրական է, որ այսքան բազմաթիվ վիմագրերում Ուքան Քարհիմադինի եւ Դապտա Խաթունի, ինչպես նաեւ Պապքան Վախրադինի որեւէ զավակի անուն չի հիշատակվում, անգամ ընդհանրական ձեւով (առանց անուն Աշելու): Այնուամենայնիվ, նկատի ունենալով Պապքան անվան հազվադեպ լինելը, կարելի է ենթադրել, որ ԺԴ դ. սկզբներին, պարոն Աղբուղայի արեւշատության եւ Զազայի հիշատակի համար Անիում «քասանիկ» կոչվող հարկը թողած Գեշ անունով³² հարկահանը Պապքան Վախրադինի որդին էր: Ս. Առաքելոց եկեղեցու զավթում թողած վիմագրում նա Աշում է. «Ես Գեշս, որդի Պապկանն...»³³:

Մեծ հավանականությամբ, այս ընտանիքի հետ է կապված Անիում պահպանված եւս մի վիմագիր: Քաղաքի, վերը Աշված «Քարհիմադինի» եկեղեցու հյուսիսարեւմտյան կողմում, պեղումների ժամանակ բացվել է անեցի մեծահարուստ ընտանիքի պատկանած մի տուն, որի սենյակներից մեկի պատուհանի մոտ գրված է եղել «Պապք (Պապքան)» անունը: Ն. Մատի կարծիքով, նա նույն Պապքանն է (Ուքանի եղբայրը), որը կից գտնվող եկեղեցուն հիշվում է որպես զանգակատունը կառուցողներից

³¹ «... տվաք նվերք ի Սուրբ Յովանէս... այգին ի Թալին բոլոր ազատ յամենայն հարկէ եւ շինական մի ... ազ... Բ (2) սկի արծաթի եւ ի խանապարին ներքի դեհն Բ (2) հուճրա...» (Horomos Monastery, p. 476):

³² Այստեղ գործ ունենք անձնանուններում հանդիպող վատանունության երևույթի հետ: Այդ հարցին անդրադարձել ենք Անիի շրջանից ծագող Ապիրատ անվան առնչությամբ (տե՛ս **Կ. Մաթեոսյան**, Անիի ազնվականության պատմությունից կամ երեք Գրիգոր Մազիստրոս, Երեւան, 2015, էջ 16-18):

³³ Դիվան հայ վիմագրության, պր. I, էջ 30:

մեկը³⁴: Սակայն շատ ավելի հետաքրքիր է, որ այդ տան ամենամեծ սենյակի պատին, ներքուստ, գրված է եղել իր տեսակի մեջ եզակի մի արձանագրություն՝ «Ջայն, որ սուտ ասէ, կամ մարդոյ գէշ ասէ, կամ հիւր խարդախէ, այն իմ որդի չլինի»³⁵: Թե ինչ պատմություն է թաքնված այս տողերի հետևում, այսօր դժվար է ասել: Սակայն կարելի է նկատել, որ վերը հիշատակված՝ Պապքանի որդի Գեշի անունը, համընկնում է այս վիմագրում օգտագործված նույնական ածականի հետ:

Այսպիսով, չնայած վիմագրական նյութերն ընդհանրապես չոր ու կաղապարային բնույթ ունեն, եւ հատկապես մարդկանց կենսագրական կամ կենցաղային տվյալներ փոխանցելու տեսակետից ժխտ են, սակայն Ուքան Քարիմադիանի եւ Պապքան Վախրադիանի դեպքում, նրանց վիմագրերի շնորհիվ, միջնադարյան կյանքի ինչ-ինչ դրվագների վրա որոշ չափով բացում է հետավոր ժամանակների թանձր վարագույրը:

Ինչպես վերը տեսանք, բավական հետաքրքիր տվյալներ է պարունակում նաեւ Ս. Առաքելոցի գավթի 1276 թ. վիմագիրը: Ավելացնենք, որ տարբեր սկզբնաղբյուրներում պահպանված տեղեկություններով կազմված անեցիների եւ քաղաքի սերտորեն առնչված անձանց համահավաք անվանացանկում, որն ընդգրկում է շուրջ 770 անուն, ամենից մեծ թիվ են կազմում վիմական արձանագրություններում հիշատակվածները:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածը նվիրված է 13-րդ դարի վիմական արձանագրություններում Անիի մի շարք քաղաքացիների հիշատակմանը: Քաղաքի եպիսկոպոսանիստ Ս. Առաքելոց եկեղեցու գավթի 1276 թ. արձանագրությունը (այն գրել են մի քանի հարկահաններ), որը հրատարակել է Հ. Օրբելին (1966 թ.), բարձր տեղում փորագրված լինելու պատճառով, որոշ հատվածներում սխալ է ընթերցվել: Դրա հետեւանքով շրջանառվել են Գինէզատ, Սուփան, Ամտին Գորգ, Բաավ եւ Փոանգ Օրիկ անունները, մինչդեռ Կ. Բասմաջյանի հրատարակության եւ նոր արված լուսանկարների շնորհիվ, այդ շարքը սրբագրվում է հետեւյալ կերպ՝ Էզատդին Ուսուփ, Նուրատին Գորգ, Բավլէ եւ Փոանգ Դրիկ:

Ներկայացվում են նաեւ հավանաբար Արցախից Անի եկած Ուքան Քարիմադիանի եւ Պապքան Վախրադիան եղբայրները, որոնք մի շարք արժեքավոր վիմագրեր են թողել Անիում եւ քաղաքի մերձակա Հոռոմոսի ու Կարմիր վանքերում:

³⁴ **Н. Мapp**, Ани. книжная история города и раскопки на месте городища, М-Л, 1934. с. 108.

³⁵ Դիվան հայ վիմագրության, պր. I, էջ 66:

KAREN MATEVOSYAN

Mesrop Mashtots Matenadaran

**SOME THIRTEENTH-CENTURY INSCRIPTIONS ABOUT
THE CITY-DWELLERS OF ANI**

Keywords: Ani, inscription, episcoposate, tax-collector, Artsakh, Horomos, Ouk'an, Papk'an.

The article is dedicated to the testimonies about a number of city-dwellers of Ani preserved in the thirteenth-century inscriptions. The inscription of 1276 carved on the *gavit* (narthex) of the Holy Apostles Church (Episcoposate) (it was written by several tax-collectors), published by J. Orbeli (1966), was misread in some parts because of being engraved on a high place. As a result, the names Ghinezat, Soup'an, Amtin Gorg, Baaw, and P'rang Shrik were circulated, while due to K. Basmajyan's new publication and newly taken photos, this series was edited in the following way: Ezatdin Ousoup, Nouratin Gorg, Bavlē and P'rang Drik.

The brothers Ouk'an K'arimadin and Papk'an Vakhradin, who probably came to Ani from Artsakh, are also represented. They have left a number of valuable inscriptions on the walls of Horomos and Karmir monasteries near Ani.

ԺԱՆ-ՊԻԵՌ ՄԱՐԵ

Ֆրանսիայի պատմա-բանասիրական

ազգային ակադեմիայի իսկական անդամ

ՆՇԱՆ ԵՒ ՍՐԲԱՊԱՏԿԵՐ. ԽՈՂՅԵՐ ԱՆՁԵՌԱԳՈՐԾ ՊԱՏԿԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Բանալի բառեր՝ Սրբապատկեր, պատկերասեր, պատկերատյաց, խորհրդանիշ, նշան, խաչ, Ուոհա, Աբգար, նախատիպ, անձեռագործ, մանդիլիոն:

Հավատքը ուղի է ելքի (ՀԿ) եւ ուխտագնացության (ՆԿ): Հավատացյալները կյանքի նեղությունից դրդված՝ դեպի հավերժական երջանկության կայանները տանող ճանապարհն անցնելու համար մեծ տարածություններ էին կտրում: Այնտեղ տիրում է աներեկ լույսը եւ երանության տեսիլքը: Ուստի եւ սրբապատկերի կամ հրաշագործ նկարի ձգողականությունը զորավոր է:

«Այսպիսին է, որդյա՛կ, քեզ համար ըստ հնարավորին գծագրված Աստծու պատկերը: Եթե ուշադիր նայես դրան եւ սրտի աչքերով հասկանաս, հավատա՛ ինձ, որդյա՛կ, դեպի վերին կայանները տանող ճանապարհը կգտնես: Ավելի ճիշտ՝ ինքը պատկերը քեզ կառաջնորդի ճանապարհի ողջ երկայնքով: Որովհետեւ մտավոր հայեցողությունն այս հատկությունն ունի. նկարը՝ առաջ քայլողին վարժեցնելու նպատակով, իսկույն ձգում է դեպի վեր, ինչպես որ մագնիսը ձգում է երկաթը»:

(Corpus Hermeticum IV 11)

Հերմես Եռամեծին վերագրված երկրորդ դարի այս քարոզում, կարծես կանխավ բացատրվում է անունը եւ դերը քրիստոնեական սրբապատկերներից ամենահռչակավոր մեկի, որում Աստվածածինը իր երկրպագողներին ճշմարիտ ուղին ցույց է տալիս իր գրկում նստած աստվածամանուկով: Այս սրբապատկերը կոչվում է Παρθένος Ὀδηγητριά, այսինքն՝ Ուղեկցող Կույս: Սակայն երկրորդ դարում, վաղ քրիստոնեական շրջանում, սրբապատկեր դեռ չկար: Կրոնական օրենքի համաձայն՝ քանդակը եւ սրբապատկերն արգելված էին (Ելք Ի. 4. Բ. Օր. ԻԷ. 15): Սրբապղծություն էր համարվում նաեւ աստվածությունը սահմանափակ շրջանակի մեջ պարփակելը: Ավելին, Աստծու կողմից գործուղվողը՝ հրեշտակ, առաքյալ կամ մարգարե, չէր կարող պատկերագրությանը ներկայացվել:

Սուրբ Հովհաննես աստվածաբանի անվավեր վարքում (§ 28), բարեպաշտ Լյուկոմեդեսը մի նկարչի գաղտնի պատվիրում է առաքյալի դիմանկարը: Այն

տեսնելով, Հովհաննէսն ասում է. «Ծաղրո՞ւմ ես ինձ, որդիս՛կ, դրա՞ն մնան եմ (...)
Այդ դիմանկարն ինձ մնան չէ, այլ մնան է հողեղեն մարմնիս»:

Քրիստոնյաներին արգելված էր անկենդան պատկերներ նկարել. իրենք իսկ պետք է աշխատեին, որ անձնական առաքինություններից օգտվելով՝ որպէս գույն, Քրիստոսի կենդանի պատկեր դառնան: Որովհետեւ Քրիստոսն այն Նոր Ադամն է, որը վերականգնել է ըստ Աստծու նմանության ստեղծված Ադամի փառքը: Քրիստոսն է միակ իրական նկարիչը, քանզի ընկղմելով մեզ մկրտության ավազանի մեջ՝ վերականգնում է մեղքերով թռչնած մեր բնական գույները (βαφή):

Եթե հավատացյալներն ամբողջովին հետեւեին կերպարվեստն արգելող խրատներին, վաղ քրիստոնէական պատկերագրությունը չէր առաջանա: Իրոք, առաջին երեք դարերի ընթացքում, քրիստոնյաները պատկերագրություն համարյա չեն ունեցել: Սակայն երեսկայական տենչանքը շրջանցում է բոլոր պատնէշները: Շրջանցելու ամենադյուրին տարբերակը խորհրդանիշը նկարի վերածելն է. օրինակ՝ հունարեն *ixθύς* «ձուկ» բառի տառերը հավատքի դավանության ակրոստիքոս է «Հիսուս Քրիստոս Աստծու Որդին Փրկիչ» (*Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ τοῦ Θεοῦ υἱὸς σωτήρ*): Հետեւաբար կարելի է Քրիստոսին ներկայացնել ձկան պատկերով: Սկզբի սուկական նկարագրությունը հետագայում դառնում է գծապատկեր. հետզհետեւ ձուկը ավելի ու ավելի է մտնում իրական ձկան: Քրիստոնյաները նույնպէս, իրենց ընկալում են որպէս ձկնիկներ (*pisciculi*), իբր թե առաքյալներն իրենց բռնել են եւ մկրտությամբ կյանքի կոչել: Մեկ քայլ եւս, եւ խորհուրդը կդառնար պատկեր: Նույն զարգացումը նկատվում է պատկերագրության մեջ՝ արմավենու տեսքով. սկզբում արմավենին արդար մարդու անմահության խոստումն է, հետո դառնում է իրական տունկ: Կարելի է հիշել նաեւ Բարի Հովվին, որն իր ուսերին բերում է մոլորված գառանը եւ վերադարձնում գավիթ:

Երրորդ դարի վերջին, Եգիպտոսի արեւմտյան անապատում կառուցվում են բուն ճարտարապետական իմաստով առաջին քրիստոնէական եկեղեցիները: Մինչեւ այդ, եկեղեցի (*ἐκκλησία*) բառը լոկ վերացական բովանդակություն ուներ. նշանակում էր հավատացյալների ժողով, որը կարող էր անցկացվել ցանկացած վայրում: Առաջին ծիսապաշտական կառույցների հետ մեկտեղ, զատվեցին նաեւ անհատական եւ խմբային աղոթքները: Սկզբում անձնական բարեպաշտության մաս էր կազմում սրբապատկերի գործածումը: Հելլենիստական եւ Հռոմեական Եգիպտոսում փայտե տախտակների վրա հեթանոս աստվածների սրբապատկերները պահվում էին ոչ թե բազմաթիւ կամ մեհյաններում, այլ միմիայն անձնական բնակարաններում: Այդ հեթանոսական կերպարվեստը քրիստոնէական սրբապատկերի հիմքն է: Լինելով նախ անձ-

նական սեփականություն, հետագայում սրբապատկերը հայտնվել է նաև եկեղեցիներում: Այս իրականությունը 8-րդ եւ 9-րդ դարերում Բյուզանդական կայսրությունում եւ ամբողջ քրիստոնյա Արեւելքում աստվածաբանական բուռն վիճաբանությունների առիթ դարձավ:

Ի՞նչպես չհասկանալ պատկերասերների կարոտը կամ երեսակայությամբ Քրիստոսի եւ առաքյալների մոտ տեղափոխվելու նրանց ձգտումը: Դժվար է պարսավել նաև պատկերաստյացների ընդվզումը ներշնչող բնագանգական տեմպը: Ծիշտ է նկատել Բլեզ Պասկալը. «Ամեն պատկեր իր հետ բերում է թե՛ ներկայություն, թե՛ բացակայություն, թե՛ հաճույք, թե՛ տհաճություն: Միայն իրականությունն է, որ բացառում է բացակայությունը եւ տհաճությունը»:

Արդեն նկատել ենք, թե ինչպես է խորհրդանիշը դառնում պատկեր: Պատկերաստյացներին հասկանալու համար քննարկենք, թե ինչպես է պատկերը զիջում նշանին: Չէ՞ որ երբեւէ մեր աչքերով չենք տեսել ո՛չ Փրկչին, ո՛չ Աստվածամորը, ո՛չ էլ առաքյալներին: Հետեւաբար ո՞վ կարող է հավանել նրանց դիմանկարը ճշգրիտ պատկերելուն: Նույնիսկ եթե երազի կամ տեսիլքի հիման վրա մեզ թվում է, թե ծանոթ ենք, ի՞նչ երաշխիք ունենինք, թե դիվապատիր չենք եղել: Ինչպես հայտնի է, միայն Քրիստոսի խաչը չի կարող խեղվել կեղծավոր սատանայի կողմից: Բայց հետեւյալ պայմանով. Խաչը պետք է նկարվի ո՛չ թե որպես շոշափելի առարկա, այլ որպես վերացական խորհրդանիշ: Անհնար է պատկերել խաչելությունը, քանզի անհնար է Աստվածային խորհրդի երկու բովանդակային երեսներից մեկն ընտրել: Խաչը միաժամանակ տանջանքի եւ նախատիքի փայտն է, որից կախվել է Հիսուս Նազովրեցին: Մյուս կողմից՝ այն փառավոր գահն է, որին բարձրացվել է Աշխարհի Փրկիչը:

Ուստի խաչը պետք է ներկայացնել որպես պարզ մի նշան, ո՛չ այն լուսավոր տեսիլքը, որը երկնքում տեսան Կոստանդին կայսրը կամ Սուրբ Կյուրեղ Երուսաղեմացին, այլ միայն աշխարհի չորս ուղղությունները կամ Քրիստոսի կողմից փրկված Ադամի անվան չորս տառերը ցույց տվող քառաթեւ նշանը: Սա է Մարդորդու երկրորդ գալստյան նշանը (Մթ. ԻԴ. 30): Հետեւաբար, սրբապատկերի երկրպագությունը պետք է փոխարինել սուրբ նշանի պաշտամունքով:

Պատկերաստյացների այդ փաստարկին կարելի է առարկել ոչ թե տրամաբանական այլ կիսապատմական կովանով, հիշատակելով Անձեռագործ (ἀχειροποίητος) պատկերներին վերաբերող գրությունները եւ ավանդույթները, որոնցից ամենահայտնին, Ուոհա քաղաքի արքա Աբգարին ուղարկված՝ Քրիստոսի հրաշագործ դիմանկարն է:

Խոստովանենք, մարդու կողմից ստեղծված որեւէ դիմանկար, հիմնովին թերի, անբավարար եւ անվստահելի է: Նկարչի վրձինը, ինչպես նաև նրա խորատեսությունը, հասու չեն լցնելու այն անդունդը, որ անշունչ նկարը բաժանում է կենդանի նախատիպից, կամ մահկանացուին՝ հավիտենական Արարչից: Այս անելանելի վիճակից դուրս գալու համար մնում է Ավետարաններում

գտնել գլխավոր պատմվածքի հարակից հանգամանքները, որոնք հնարավորություն կտան ենթադրել, թե ինքը Քրիստոսն է իր դիմանկարը ստեղծել եւ այն նվիրել իրեն հանդիպած զրուցակիցներից մեկին:

Ուոհայի անձեռագործ պատկերի մասին ավանդույթի դեպքում, այսպիսի պատմողական հնարավորություն է բացվում Հովհաննեսի ավետարանում (ԺԲ. 20-22). «Այնտեղ կային իր մոտ եկած որոշ հեթանոսներ, դրանցից ոմանք չէին համարձակվում խոսել Հիսուսի հետ, բայց Փիլիպոսին եւ Անդրեասին ասացին, վերջիններս էլ Հիսուսին հայտնեցին»: Միանգամից բացվեց կանոնական բնագրի պատմեչը. թեպետ հեթանոսների անունները չեն հիշատակվել, հնարավոր է դառնում հաստատել, թե Ավագ Երկուշաբթի օրվա ընթացքում, Ծաղկազարդից հետո, Քրիստոսը հանդիպել է որոշ հեթանոսների, մասնավորապես՝ Աբգար արքայի պատվիրակներին, որոնց տվել է Թովմա առաքյալին իր թելադրած նամակը՝ եւ իր անձեռագործ դիմանկարը:

Կան այս պատմության զանազան տարբերակներ: Որոշ դեպքերում Հիսուսը նամակ չի գրում, այլ պատասխանում է բանավոր, ըստ այլ տարբերակների՝ Հիսուսը պատվիրակներին է հանձնում Աբգարին ուղղված իր նամակը, մնացածներն ասում են, թե Քրիստոսը իր նամակին կցում է իր դեմքի արտատիպը՝ մի կտավի վրա: Հին մատենագիրներն այս կտավը կոչում են զանազան եզրույթներով, օրինակ՝ «Մանդիլիոն» բառով, մինչդեռ աստվածաբանները Նոր Կտակարանի հիման վրա օգտագործեցին «անձեռագործ պատկեր» դարձվածքը: Օգտակար կլինեի իրականացնել 4-13 դդ. ընթացքում այս ավանդույթի զարգացման եւ փոփոխությունների բնագրագիտական ուսումնասիրություն:

Անհրաժեշտ է քննարկել նաեւ, թե Նոր Կտակարանի ո՞ր համատեքստում է օգտագործվում «անձեռագործ» բառը: Հայտնի առաջին հիշատակումը գտնվում է Բ. Կոր Ե. 1-ում, ըստ որի՝ աշխարհումս որպես մեր տուն հանդես եկող «մեր մարմնի վրանը» (խորան, σκήνος) օրերից մի օր կքանդվի, բայց կմնա հավիտենական մեր «անձեռագործ տունը οίκία»: Այս բնագիրը առեղծվածային է: Պարզ է, որ մահկանացու մարմինը լոկ մի վրան է, այսինքն՝ ժամանակավոր մի բնակարան, իսկ մահվանից հետո պայծառակերպված մարդ արարածը հանդիսանում է «տուն հավիտենական»: Սակայն այդ երկու օթեւաններից ոչ մեկը մարդու ձեռքով չի ստեղծվել:

Այս հանելուկը լուծելու համար պետք է կալաստեղծ Ադամին (Ծճ Բ. 7) հակադրել ըստ պատկերի եւ մտածության (Ծճ Ա. 26) կերտված հոգեւոր մարդուն: Բրուտը, նույնիսկ եթե Տեր Աստվածն է, աշխատում է ձեռքերով: Հոգեւոր մարդը կերտվում է ոչ թե Աստվածային ձեռքով, այլ ձայնով եւ խոսքով, ըստ Արարչի պատկերի եւ մտածության: Հետեւաբար, մարմնավոր Ադամին հակադրվող հոգեւոր մարդը Աստծու անձեռագործ պատկերն է: Ահա ինչից է բաղկացած մարմնավոր ապականելի վրանին հակադրվող հավիտենական տունը:

Այդ նույն հակադրությունն ավելի հստակ արտահայտված է Մարկոս ԺԴ. 58-ում: Քահանայապետի առջև Հիսուսին մեղադրող հրեաներն ասում են. «Լսել ենք, թե ինքն ասել է. «Ես այդ ձեռագործ տաճարը կքանդեմ եւ երեք օրում կվերակառուցեմ անձեռագործը»: Ասորեստանցիների կողմից ավերված Սողոմոնյան տաճարից հետո, Երուսաղեմի երկրորդ տաճարը քանդվել է 70 թվին եւ այլեւս չի վերակառուցվել: Հետեւաբար Հիսուսի խոսքը փոխաբերական է, «Իր մարմնի տաճարի մասին է խոսում (Հվ Բ. 21)», քանի որ երեք օր մնաց գերեզմանում: Անշուշտ, իր խաչված մարմինն է հարություն առել, բայց հարությամբ այլակերպվելով ազատվել է մահկանացու տարրից եւ պահել է միայն Աստծու կողմից անձեռագործ կերտված մարդուն՝ ըստ պատկերի եւ նմանության:

Հիմա կարող ենք հասկանալ, թե ի՞նչ է նշանակում Կող. Բ. 11-ի հիշատակած Քրիստոսի «անձեռագործ թլփատությունը»: Այդ է մարդու աստվածային պատկերը բաժանել մարմնավոր ապականելի վրանից:

Հետեւաբար, «անձեռագործ պատկերի» տեսությունը կազմող վաղ միջնադարյան աստվածաբանների ելակետն էր, Պողոսին (Բ. Կոր Ե. 1) կամ նրան վերագրվող (Կող Բ., 11) կարծիքը՝ թե մարմնավոր վրանի քանդումից հետո վերապրող հավիտենական տունը պետք է նույնականացնել մարդուն՝ ըստ պատկերի: Վերջինս կերտվել է ոչ թե Աստծու ձեռքով, այլ ձայնով, թեպետ երկրային կյանքի ժամանակ մարդը ծածկվում է աստվածային ձեռքով կավաստեղծ Ադամի մարմնով:

Այս տեսությունն ընդունողների համար սրբապատկերը նմա՞ն է Հիսուսի անձին, որին տեսել էին ժամանակակիցները: Քանի որ ամեն սրբապատկերներ շնչված է Փրկչի «անձեռագործ պատկերից», իր ներկայացրածը ո՛չ սովորական, այլ պայծառակերպված մարդն է: Սրբապատկերը պատկերում է հավիտենական կյանքի փառքով պայծառակերպված էակին: Այնժամ երեսն կգա Աստվածային բանից ցայտվող նախաստեղծ մարդու իրական նախատիպը:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Քրիստոնեական վաղ շրջանում սրբապատկեր դեռ չկար: Քրիստոնյաներին արգելված էր անկենդան պատկերներ նկարելը. իրենք իսկ պետք է աշխատեին Քրիստոսի կենդանի պատկեր դառնալ: Հելլենիստական եւ Հռոմեական Եգիպտոսում, փայտե տախտակների վրա հեթանոս աստվածների սրբապատկերները պահվում էին ոչ թե բազիմներում կամ մեհյաններում, այլ միմիայն անձնական բնակարաններում: Այդ հեթանոսական կերպարվեստը հիմքն է քրիստոնեական սրբապատկերի: Լինելով նախ անձնական սեփականություն,

հետագայում սրբապատկերը հայտնվել է նաեւ եկեղեցիներում: Այս իրականությունը 8-րդ եւ 9-րդ դարերում աստվածաբանական բուն վիճաբանությունների առիթ հանդիսացավ Բյուզանդական կայսրությունում եւ ամբողջ քրիստոնյա Արեւելքում: Ըստ պատկերատյացների՝ խաչը պետք էր ներկայացնէր որպէս պարզ քառաթեւ մի նշան: Պատկերասերներն առարկել են ոչ թէ տրամաբանական, այլ կիսապատմական կովանով, հիշատակելով անձեռագործ (*ἀχειροποίητος*) պատկերներին վերաբերող գրությունները եւ ավանդույթները, որոնցից ամենահայտնին Ուոհա քաղաքի արքա Աբգարին ուղարկված՝ Քրիստոսի հրաշագործ դիմանկարն է: «Անձեռագործ պատկերի» տեսության ելակետն էր Պողոսին (Բ. Կոր Ե. 1) կամ նրան վերագրվող (Կող Բ. 11) այն կարծիքը, թէ մարմնավոր վրանի քանդումից հետո վերապրող հավիտենական տունը պետք է նույնացնէլ մարդուն՝ ըստ պատկերի (Ծճ. Ա. 26): Վերջինս կերտվել է ոչ թէ Աստծու ձեռքով, այլ ձայնով, թեպէտ երկրային կյանքի ժամանակ մարդը ծածկվում է Աստվածային ձեռքով կապաստեղծ Ադամի (Ծճ. Բ. 7) մարմնով:

JEAN-PIERRE MAHÉ

Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

SIGNE ET ICÔNE : RÉFLEXIONS SUR L'IMAGE ACHEÏROPOIÈTE

Mots-clés: Icône, icônodoule, icônoclaste, symbole, signe, croix, Édesse, Abgar, archétype, acheïropoiète, Mandylion.

Durant les trois premiers siècles chrétiens, les icônes n'existaient pas encore. Les chrétiens n'avaient pas le droit de peindre des images inertes, ils devaient devenir eux-mêmes les images vivantes du Christ. À la fin du III^e siècle, dans l'Égypte romaine, certaines images des dieux païens, peintes sur des planches de bois, étaient vénérées, non dans les temples, mais dans les maisons particulières. C'est de cette dévotion païenne que sont issues les icônes chrétiennes. Au début celles-ci étaient confinées dans la sphère privée, puis elles furent introduites dans les églises, donnant lieu à des débats théologiques qui culminèrent aux VIII^e -IX^e siècles. Les iconoclastes se limitaient à représenter la croix comme un signe ou un symbole. Les iconodoules leur répliquèrent par des récits sur les images acheïropoiètes, notamment celle d'Édesse. La théorie de cette image repose sur 2 Co 5, 1 (Cl 2, 11) : la demeure éternelle de l'âme, qui survivra à la tente terrestre n'est autre que l'homme selon l'image (Gn 1, 26), supposé intérieur à l'homme modelé (Gn 2, 7). L'un a été créé par la voix (et non la main) de Dieu ; l'autre est semblable aux objets fabriqués de main d'homme.

P. DR. ABEL H. MANOUKIAN

Generalsekretär des Schweizerischen Rates der Religionen (SCR)

**DIE EINFLÜSSE DER KATHOLISCHEN LEHRE AUF DAS
GLAUBENSGUT DER ARMENISCHEN APOSTOLISCHEN KIRCHE
IM SPÄTMITTELALTER
(vom 14. bis zum 15. Jahrhundert)**

Schlüsselwörter: Mission, Liturgie, Vardapet, Union, Glajor, K'rna, Tat'ew, Dominikaner, Franziskaner, Fratres Unitores, Glaubensgut.

1. Die Beziehungen zwischen der Armenischen Apostolischen Kirche und der Lateinischen vom 11. bis zum 15. Jahrhundert

1.1 Die dritte Epoche der römisch-armenischen Beziehungen

Wir stellen drei Zeitabschnitte in den Beziehungen zwischen der Katholischen und der Armenischen Apostolischen Kirche fest: Der erste Abschnitt der römisch-armenischen Beziehungen wird zwischen 1074 und 1198 angesetzt. Der zweite Zeitabschnitt der römisch-armenischen Beziehungen umfasst das darauffolgende Jahrhundert. Wir möchten nun die dritte Phase betrachten.

Den Beginn der dritten Phase der Beziehungen zwischen der Katholischen und der Armenischen Apostolischen Kirche kann man mit Recht im Jahr 1293 ansetzen, da in diesem Jahr der Bischof von Anarzaba, Gregor VII. Anavarzec'i, einer der energischsten Unionsbefürworter, durch den massiven Einsatz König Het'ums II., zum Katholikos geweiht wurde. Der König, der im armeni-

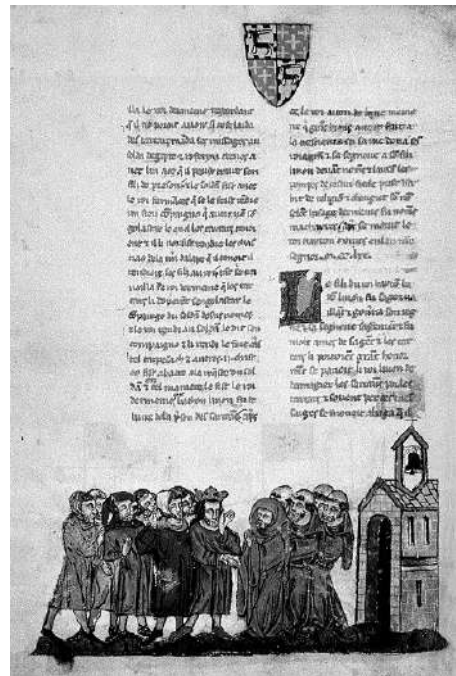


Abb. I – Der Eintritt von Het'um II. in den Orden



Abb. II – B. Ioannes Rex Armeniae
Seraphicum habitum suscepit anno 1294

sehen Schrifttum den Beinamen „der Fromme“ bekam, war selbst überzeugter Katholik, ja sogar ein Ordensmann¹ bei den Franziskanern, in den Ordensdokumenten bekannt als „B. Ioannes Rex Armeniae“². Zuvor hatte König Het'um II. den Katholikos Konstantin II. Pronagorc Katukec'i abgesetzt, da dieser gegen seine Unionspläne mit der Lateinischen Kirche Widerstand geleistet hat³. Nach der Zerstörung von Hromkla und der Verschleppung des Katholikos Step'anos IV. durch die Ägypter nahm Het'um II. die Gelegenheit wahr und berief seinen Gesinnungsgenossen Gregor VII. Anavarzec'i in das Amt des Katholikos. Dieser wollte um jeden Preis den Forderungen

Roms entgegenkommen und die Union mit der katholischen Kirche vollziehen.

Im Jahr 1306 richtete Anavarzec'i ein Schreiben⁴ an König Het'um II. mit der Bitte, er möge eine Synode einberufen, um die Union zwischen der Lateinischen und der armenischen Kirche zu verwirklichen.

Anavarzec'i konnte der Synode, da sie kurz nach seinem Tod vom erst 15-jährigen König Levon III. im Jahr 1307 zu Sis einberufen und von König Het'um II., der in den Franziskanerorden eingetreten war, geleitet wurde, nicht beiwohnen. Jedoch wurde das „Vermächtnis“ von Anavarzec'i, das nichts anderes war

¹ Siehe Abb. I. Die Miniatur stellt den Eintritt (1269) des armenischen Königs Het'um II. in den Orden dar. Vgl. Mutafian C., *Le Royaume Arménien de Cilicie XII^e-XIV^e siècle*, Paris, 1993, 62.

² In einer kleinen Kirche in Venedig stellt eine Wandmalerei das Bildnis des Königs Het'um II. dar mit der Aufschrift „B. Ioannes Rex Armeniae Seraphicum habitum suscepit anno 1294“. Vgl. P. L. Ališan, *Hayapatum (Armeniergeschichte)*, Venedig, 1901, 516; siehe Abb. II.

³ Vgl. Öрманian M., *Azgapatum [Geschichte der Nation]*, II, Konstantinopel, 1914, 1699-1700, 1716, 1743, 1766; Öllukian A., *Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Vardapet Movses Erzknac'i*, Etchmiadzin, 2001, 30. Der zitierte Öllukian (Oghlukian) A. ist mit dem Autor dieses Textes, Manoukian A. identisch; es handelt sich bei beiden Autorennamen um dieselbe Person.

⁴ Vgl. *Epistola Gregorij Sisensis, Armenior. Patriarchae, ad Haytomen, patrem Leonis Regis Armeniae, coenobitam*, in: Galanus, *Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, Prima Pars historialis*, Romae, 1650, 435-450.

als das oben schon zitierte und an König Het‘um II. gerichtete Schreiben, als rechtliche Grundlage der Unionssynode zu Sis angenommen und bei der Eröffnung verlesen.

Die Unionssynode zu Sis ist deshalb wichtig, weil die Spannungen zwischen der lateinerfreundlichen und der lateinerfeindlichen Strömung innerhalb des Armeniertums von da datieren und die Geschichte des ganzen darauffolgenden Jahrhunderts prägten.

Der armenische Staat unterstützte die Union, weshalb der Volksaufuhr in Kilikien, insbesondere in den Städten Sis und Adana, durch die staatliche Macht niedergeschlagen wurde. Die Gegner der Union wurden zum Teil vom Priesteramt suspendiert und zum Teil nach Zypern verbannt. Erst in der 8. Synode zu Sis im Jahr 1361 wurden die Beschlüsse der vorangegangenen Unionssynoden zu Sis (1307) und Adana (1317) in der armenischen Kirche offiziell abgeschafft, weil der Diözesanbischof von Erzurum zuvor wegen seiner Unionsfreundlichkeit von den Gläubigen in seiner Kirche getötet worden war und das armenische Patriarchat in Jerusalem eben wegen derselben Fragen mit dem kirchlichen Schisma drohte⁵.

1.2 Der Widerstand des ostarmenischen Mönchtums gegen die Latinisierung der armenischen Kirche

Gegen die in der armenischen Kirche durchgeführten dogmatischen und liturgischen Änderungen sowie die gewagten Annäherungen des Katholikates an die Lateinische Kirche zu Sis leistete das ostarmenische Mönchtum erbitterten Widerstand. Anführer des ostarmenischen Mönchtums wurde das Bistum von Siwnik‘, dessen Bischöfe von adeliger Herkunft sich mit üppigen Titeln, wie „Protoforondes von Großarmenien und Metropolit des Bistums Sisakan“ zu schmücken vermochten, in dem zwei berühmte Theologenschulen von Glajor und Tat‘ew der Union mit Rom den Kampf ansagten. Schon 1295 unterfertigte das ostarmenische Mönchtum unter der Leitung von Step‘anos Örbelian, Metropolit von Siwnik‘, und dem Vardapet Esayi

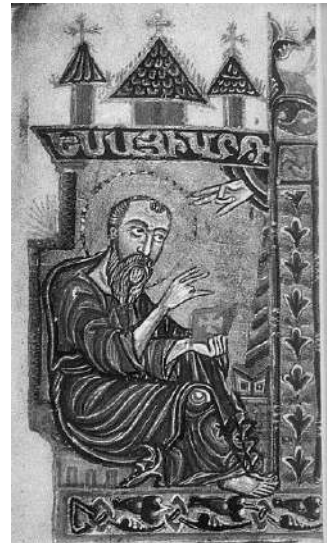


Abb. III – Der Vardapet Esayi Nč‘ec‘i

⁵ Č‘amč‘ian M., Geschichte der Armenier, III, Venedig, 1786, 313, 354; Örmanian, Azgapatum, aaO, 1830.

Nč'ec'i⁶, dem berühmten Rektor der Theologenschule zu Glajor, einen an Gregor VII. Anavarzec'i gerichteten Brief⁷ und warfen ihm die Latinisierung und Übertretung der ehrwürdigen Traditionen der armenischen Kirche vor. In ihrem Schreiben prägten sie den Jahrhundertsatz, der die äußerste Entschlossenheit dieses Mönchtums, zugleich aber den unermesslichen Hass ausdrückte:

*Wir sind eher bereit, mit unseren Vätern in die Hölle zu gehen, als mit den Lateinern in den Himmel zu kommen*⁸.

2. Die Fratres Unitores, ihre Entstehung und Tätigkeit im Armeniertum des 13. und 14. Jhs.

2.1 Die katholischen Ordensmissionare in Armenien

Mit den Kreuzzügen kamen aus dem Westen nicht nur der europäische Adel, die Ritter und der Pöbel in den Nahen Osten, sondern auch ihre geistlichen Begleiter: Die Franziskaner und die Dominikaner. Schon der hl. Franz von Assisi hatte die Vision, die „Ungläubigen“ des Ostens zu bekehren. Bereits sehr früh war es den Franziskanern gelungen, bis an den Hof des armenischen Königs in Kilikien vorzudringen und seine Aufmerksamkeit zu gewinnen.

Durch den königlichen Hof übten sie beachtlichen Einfluss auf das öffentliche Leben und die kirchliche Hierarchie aus⁹. Ja sogar manche Fürsten und Könige standen unter dem massiven Einfluss der katholischen Missionare, so etwa Het'um II., der 1294 in den Franziska-



Abb. IV – Der Chronist Het'um als Prämonstratenser Ordensbruder

⁶ Siehe Abb. III, der Vardapet Esayi Nč'ec'i, Hs. Nr. 206, 437b (Abfassungszeit: 1318). Die in diesem Artikel als Quellenmaterial angeführten Handschriften befinden sich im Matenadaran, Mesrop-Maschtoz-Institut für alte Manuskripte, in Jerewan.

⁷ Vgl. Örbelian S., Geschichte der Provinz Sisakan, Tiflis, 1910, 449-460; Histoire de la Siounie par Stéphane Orbelian, traduite de l'arménien par M. Brosset, St. Petersburg, 1864.

⁸ Vgl. Örbelian, die armenische Ausgabe, aaO, 459.

⁹ Vgl. Odulphus Vat van der, Die Anfänge der Franziskanermission und ihre Weiterentwicklung im Nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jhs., Werl in Westf., 1934, 117-123; Č'amč'ian, aaO, 81-196; Öрманian, Die Armenische Kirche, Antelias, 1952, 57-63.

nerorden eintrat, und sein gleichnamiger Verwandter, der Chronist Het‘um¹⁰, Fürst von Korykos, der im Jahr 1305 dem Prämonstratenserorden beitrug.

Während sich die Franziskaner große Mühe gaben, ihre Vorrechte in Kilikien zu bewahren und ihre Mission dort zu stärken, fasste im Auftrag von Papst Johannes XXII. eine Dominikanermission im östlichen Teil Armeniens Fuß. Bereits am 1. April 1318 errichtete der Papst in der persischen Stadt Sultania ein lateinisches Bistum¹¹. Am 1. Mai desselben Jahres ließ er sechs weitere Bischofssitze in Vorderasien gründen. Von Sultania aus gelangte diese Mission des 14. Jhs. langsam weiter nach Norden und errichtete Niederlassungen in den von Armeniern bewohnten Gebieten in Ĵahuk und Naxijevan. Letzteres wird seit 1330 als Missionsbistum angeführt¹².

Der von Johannes XXII. zum Bischof geweihte und in Maragha eingesetzte Bartholomeo di Bologna (Bartholomaeus Bononiensis ep. Maraghensis) fand unter den Armeniern aussichtsreiche Missionsfelder vor und widmete sich ganz der „Bekehrung“ der Armenier¹³. Bartholomäus war adeliger Herkunft und ein Schüler des hl. Thomas von Aquin¹⁴. Hat Bartholomäus seinen Lehrer Thomas von Aquin mit den Armeniern in Verbindung gebracht, so dass er auch gegen die Armenier seine Bemerkungen „Contra Saracenos, Graecos et Armenos“¹⁵ richtete? In seiner Schrift „De rationibus fidei“, in der der Abschnitt „Contra Saracenos, Graecos et Armenos“ enthalten ist, gibt Thomas Bescheid, dass er sie

¹⁰ Der Chronist Het‘um, Fürst von Korykos, kam 1306/7 nach Rom und von dort nach Avignon und verfasste im Auftrag des Papstes Klemens V. die Geschichte der Tataren, erschienen in Venedig, 1842. Siehe Abb. IV. Der Chronist Het‘um, im weißen Talar des Prämonstratenserordens, übergibt dem Papst sein Geschichtsbuch über die Tataren. Vgl. Mutafian, aaO, 74.

¹¹ Vgl. Metzler J., Nicht erfüllte Hoffnungen in Persien, in: Sacre Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum (SCDPFMR), I/1, 1622-1972, Wien, 1979, 696; Č‘amč‘ian, aaO, 326; Őrmanian, Azgapatum, II, aaO, 1714-1715, 1800-1801; Khatchikian L., Das armenische Fürstentum von Artaz und die Schule von Corcor, in: Banber Matenadarani, 1973, Jerewan, 150.

¹² Vgl. aaO; Oudenrijn M. A. van den, Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii circa Mare consistentium, Bern, 1960, 19-20.

¹³ Vgl. Galanus, Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana, Prima Pars historialis, 508-509; Petrowicz G., Die Fratres Unitores und die Armenische Kirche, in: Handes Amsorya, 1969, 366-367.

¹⁴ Vgl. Anassian H., Armenische Bibliographie vom V. bis zum XVIII. Jh., Bd. I, Jerewan, 1959, 1284.

¹⁵ Vgl. S. Thomae Aquinatis, Opera omnia, III, Stuttgart, 1980, (021 OCG cp 9), 512-513; Th. v. Aquin, De rationibus fidei, Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe v. L. Hagemann / R. Glei, Altenberge, 1987, 69-133.

auf eine Anfrage eines „Cantor Antiochenus“ hin, der wahrscheinlich in Antiochien missioniert hatte, verfasste¹⁶. Dieser Kantor muss jedoch ein anderer gewesen sein als Bartholomäus von Bologna, da dieser erst 1316 nach Persien kam und dort die Armenier kennenlernte, während der hl. Thomas von Aquin die Schrift „De rationibus fidei“ schon zwischen 1264 und 1268 verfasst hatte¹⁷ und schon lange nicht mehr lebte († 1274).

2.2 Eine Dominikanermission in Armenien

Der oben erwähnte Vardapet Esayi Nč'ec'i, Rektor der Theologenschule zu Glajor¹⁸, schickte im Jahr 1328 seinen ehemaligen Schüler, den Vardapet Yovhannēs K'rnec'i, zu Bartholomäus von Bologna nach Maragha, welcher dort den Ruf eines Gelehrten genoss, um von ihm die klassische Theologie zu lernen. Der Theatinermissionar Galanus, der im Schlusskapitel des ersten Bandes seiner „Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana“ über die Fratres Unitores berichtete¹⁹, erkannte die Absicht des Vardapet Esayi Nč'ec'i: Es steckte mehr dahinter als bloßes Studieren. Es handelte sich vielmehr um die Aneignung der westlichen Wissenschaft, um mit denselben „Waffen“ gegen die erfolgreichen Ordensmissionare der Lateinischen Kirche kämpfen zu können. So sagt Galanus:

Audiens igitur magister Isaias Praedicationis, ac vitae famam Beati Bartholomaei, hortatus est per nuncios discipulum Ioannem, ut iret ad illum, ac videret, quenam eius esset doctrina: erant quippe omnes, non tam per contumaciam, quam per ignorantiam schismatici²⁰.

In diesem Zusammenhang, da K'rnec'i die Absicht seines Meisters bereits verraten hatte, verwarf Bartholomäus in der armenischen Übersetzung seines Homiliars alle jene, die sein Buch den Gegnern der Union übergeben:

¹⁶ Vgl. Hagemann/Glei, aaO, 14-15. „Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur, set sunt quasi in sequestro, quia nec praemia debent habere sine corpore; et in sui erroris assertionem inducunt quod Dominus in evangelio dicit: ‚In domo Patris mei mansiones multae sunt‘“. Vgl. aaO, 62.

¹⁷ Vgl. aaO, 15-17.

¹⁸ Diese berühmte Theologenschule genoss den Ruf einer mittelalterlichen Universität und wurde im armenischen Schrifttum „Alma Mater“ und „zweites Athen“ genannt.

¹⁹ Vgl. De progressiibus Fratrum Praedicatorum in reducendis ad catholicam fidem Armenis, in: Galanus, aaO, 508-531. Die Vorstellungen der Fratres Unitores wurden in das Werk von Galanus übernommen. Dieses Werk vermittelte in den folgenden Zeiten falsche Ausgangspunkte und Zielvorgaben an die Missionare der armenischen Kirche.

²⁰ Vgl. Galanus, aaO, 509.

Durch die Kraft Christi und durch Petrus, den Hauptapostel, soll jener Mensch verflucht werden, der dieses Homiliar den Gegnern bzw. den falschen Unierten übergibt [...]. Denn wir machten sehr oft die Erfahrung, dass unsere Widersacher sich unsere Worte zur Waffe machten und mit unserem Schwert gegen uns und gegen die Wahrheit kämpfen. Deshalb soll jener Mensch verflucht sein, der dieses Buch unseren bornierten Kontrahenten übergibt²¹.

Der strategische Plan des Vardapet Esayi Nč'ec'i ist zumindest am Anfang nicht aufgegangen. Wie schon erwartet, legte K'rnec'i kurz nach der Begegnung mit Bartholomäus das katholische Glaubensbekenntnis vor ihm ab. Der dominikanische Missionsbischof, der die Wichtigkeit der armenischen Sprache als Grundlage erfolgreichen Missionierens erkannte, lernte von K'rnec'i dessen Muttersprache, dafür unterwies er ihn in der lateinischen Sprache²². Nach anderthalb Jahren Vorbereitungszeit ließen sich beide im Jahr 1330 in K'rna, dem wahrscheinlichen Geburtsort von K'rnec'i, nieder. Im Jahr 1336 schickte K'rnec'i von dort aus ein Rundschreiben²³ an seine ehemaligen Mitbrüder und lud sie zu einer Versammlung ein. Zwölf von ihnen, deren Namen und Herkunft im armenischen Schrifttum überliefert²⁴ sind, folgten ihm, gründeten mit ihm in K'rna ein Kloster und bauten innerhalb von 60 Tagen durch die massive Unterstützung des Onkels von

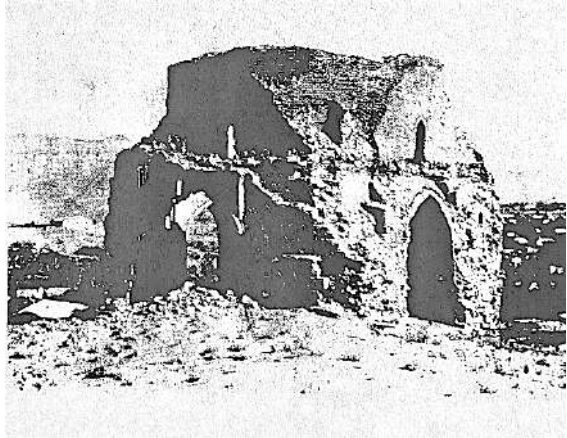


Abb. V – Die Ruinen
der Muttergotteskirche in K'rna

²¹ Vgl. Hs. Nr. 2185, Fol. 57b.

²² Vgl. Galanus, aaO, 510.

²³ Dieses Rundschreiben wurde bei Galanus vollständig überliefert: Epistola Magistri Ioannis Chernacensis Armeni ad Fratres Armenos unitos, aaO, 513-522.

²⁴ Vgl. Hs. Nr. 2180, Fol. 321; Galanus, aaO, 519; Oudenrijn M. A. van den, Annotationes Bibliographicae Armeno-Dominicanae, Romae, 1921.

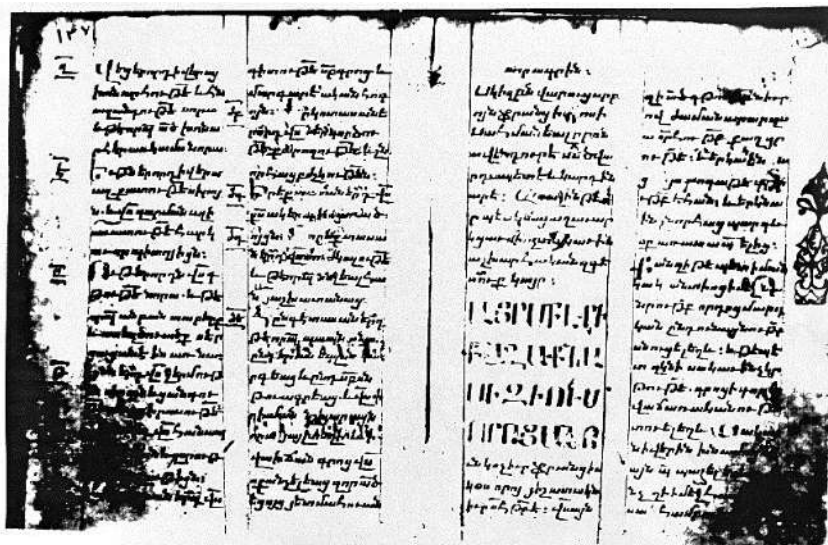


Abb. VI – Das Leben des hl. Franz von Assisi
in armenischer Übersetzung

K'ñec'i eine der Gottesgebärerin geweihte Kirche²⁵. 1330 kanonisierte Papst Johannes XXII. den armenischen Orden der Fratres Unitores. Auf eigenes Bitten hin wurde der Orden um 1356 der Jurisdiktion des Dominikanerordens unterstellt und 1383 in den Rang einer selbständigen Dominikanerprovinz erhoben²⁶. Der Aufschwung unter der Fratres Unitores war so enorm, dass sie 30 Jahre nach ihrer Gründung 50 Klöster besaßen und insgesamt 700 Mitglieder zählten und in vielen Ländern, darunter in Armenien, Persien, Georgien, Kilikien und der Krim, verbreitet waren²⁷.

Ursache und Grund der Entstehung dieses Ordens werden im oben erwähnten Rundschreiben von Yovhannēs K'ñec'i angegeben, das auch für die Namensgebung „Fratres Unitores“ Pate stand. Er schrieb:

*Et quoniam noster fuit potissimum institutus propter unionem cum S. Romana Ecclesia; unde et nomen accepit, ac dictus est **Ordo Unitorum***²⁸.

²⁵ Vgl. Galanus, aaO, 511; siehe auch Abb. V. Das Bild stellt die Ruinen des Unitorenklosters und der Muttergotteskirche in K'ña erbaut im Jahr 1330 dar; vgl. Aivazian A., Die historischen und architektonischen Denkmäler in Naxijevan, Jerewan, 1978, im Anhang Bild Nr. 51.

²⁶ Petrowicz, aaO, 367-370; vgl. auch Öрманian, aaO, 1846.

²⁷ Vgl. aaO.

²⁸ Vgl. Galanus, aaO, 522.

2.3 Das literarische Erbe der *Fratres Unitores*

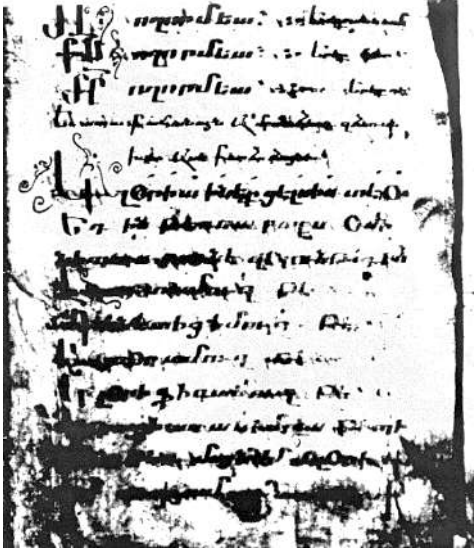


Abb. VII – Missale in armenischer Schrift

Um eine bessere Verbreitung der katholischen Verkündigung unter den Armenier Sorge zu tragen, übersetzten die Unitores eine große Anzahl des lateinischen Schrifttums ins Armenische. Aus den Werken des hl. Thomas von Aquin: „Summa contra Gentiles“²⁹, „De persona et duabus naturis Christi“³⁰, „De sacramentis et de virtutibus animae“³¹ = Summa Theol. I. 2, qq. 49-67, das sogenannte „Albert-Girk“ = Das „Buch Albert“, das nichts anders ist als das „Compendium theologiae veritatis“³² des Pseudo-Albert des Großen, „De secretis mulierum“³³, „De secretis virorum“³⁴, „Paradisus animae sive De

²⁹ Vgl. Petrowicz, aaO, 522.

³⁰ Vgl. Zarbhanalian G., Catalogue des Anciennes Traductions Arméniennes (Siècles IV-XII), Venedig, 1889, 275; vgl. auch Petrovicz, aaO, 465-466.

³¹ Vgl. aaO; Oudenrijn, M. A. van den, Der Traktat von den Tugenden der Seele, Ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin, Freiburg, 1942; ders., Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der Theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin, Bern, 1955; Liber Sacramentorum des hl. Thomas von Aquin ins Armenische übersetzt, vgl. ders. Linguae Haicanae Scriptorum, Bern, 1960.

³² Von Albertus Magnus wurde im Jahr 1344 von Jacob dem Übersetzer im Unitorenkloster K'rna das „Compedium theologiae veritatis“ ins Armenische übertragen. Dieses Werk wurde im armenischen Schrifttum „Albert-Girk“ = das „Buch Albert“ genannt. Es wurde herausgegeben von Mekhitar von Sebaste, Venedig, 1715. Es handelt sich aber nicht um eine authentische Schrift des berühmten deutschen Scholastikers, sondern es ist das Werk des Hugo Ripelin OP von Strassburg, bekannt auch unter dem Namen Hugo Argentinensis. Hierzu Oudenrijn M. A. van den, Das „Buch Albert“ in der armenischen Literatur, in: Divus Thomas, XVIII, 1940, 428-448; vgl. auch Anassian, Armenische Bibliographie, I, aaO, 392-401; Das Compendium theologiae veritatis des Hugo von Ripelin ist in französischer Übersetzung erschienen: Michler C., Le somme abrégée de théologie, Würzburg, 1982.

³³ Vgl. Anassian, aaO, 390-392.

³⁴ Vgl. aaO.

virtutibus libellus³⁵, der „Apokalypsekomentar“³⁶, das „Homiliar“³⁷ des schon erwähnten Bartholomäus von Bologna, „Buch über die Sechstageschöpfung“³⁸, „Buch über die Auferstehung“³⁹, „Über die Hölle“⁴⁰, „Über die Geburt Christi“⁴¹, „Buch über das Kommen des Messias“⁴², „Buch über das Gericht“⁴³, „Buch bzw. Predigt über das Glaubensbekenntnis“⁴⁴ des Petrus von Aragon, mit dem Beinamen „Engländer“, „De virtutibus et vitiis“, „Buch von den Tugenden“, „Buch von den Lastern“⁴⁵, lateinische Missale, Breviere, Konstitution des Dominikanerordens usw.⁴⁶.

2.4 Radikale und gemäßigte Richtungen der Unitoren

Man darf zwei Theologenschulen oder Richtungen unter den Unitoren unterscheiden: Radikale und Gemäßigte. Das geistige Zentrum der radikalen Richtung war K'rna unter der Leitung von Bartholomäus von Bologna und Yovhannēs K'rneč'i. Das geistige Zentrum der gemäßigten Richtung wurde das Kloster von Corcor in der Provinz von Artaz. Der Gründer dieses Klosters war Zak'aria Corcoreč'i, ein lateinerfreundlicher Bischof⁴⁷, dessen Auseinandersetzung über die liturgischen Änderungen in der armenischen Kirche mit Yovhannēs Ōrbelian, Erzbischof von Siwnik', im armenischen Schrifttum überliefert ist⁴⁸.

³⁵ Vgl. aaO, 401.

³⁶ Vgl. Oudenrijn, Der Apokalypsekomentar des hl. Albert des Großen. Armenisches zu seiner Überlieferungsgeschichte, in: Divus Thomas, XXII, 1944, 228-231; ders. Ein Kommentar zur Apokalypse in der armenischen Handschrift Berlin 74, in: Handes Amsorya, 1945, 96-98.

³⁷ Vgl. Petrowicz, aaO, 466; vgl. auch Anassian, Armenische Bibliographie, II, aaO, 1297-1313.

³⁸ Vgl. aaO, 1285-1292.

³⁹ AaO.

⁴⁰ Vgl. aaO, 1292-1293.

⁴¹ Vgl. aaO, 1294-1296.

⁴² AaO.

⁴³ Vgl. aaO, 1313-1314.

⁴⁴ AaO.

⁴⁵ Vgl. Oudenrijn M. A. van den, Die Miabanoghq von Qrhay und ihre literarische Tätigkeit, in: Studia Catholica, 8, 1932, 254.

⁴⁶ Siehe Abb. VI und VII. Die erste Abb. stellt das Leben des hl. Franz von Assisi, Hs. Nr. 1736 (Abfassungszeit: 1315) und die zweite ein ins Armenische übertragenes Missale, Hs. Nr. 4821 (Abfassungszeit: 14. Jh.) im Matenadaran zu Jerewan dar.

⁴⁷ Vgl. Khatchikian L., Das armenische Fürstentum von Artaz und die Schule von Corcor, in: Banber Matenadaran, Jerewan, 1973, 173-177.

⁴⁸ Vgl. Der Brief des Yovhannēs Ōrbelian, Erzbischof von Siwnik', an Zak'aria Corcoreč'i, Erzbischof von Artaz und Abt des Apostels Thaddäus Klosters, in: Črak'ał, 1860, 55-57. Es handelt sich hier um die liturgischen Änderungen, die durch die Synode zu Sis und Adana in der armenischen Kirche vorgeschrieben wurden, das Beimischen des Wassers in den eucharistischen Kelch und die Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember. Diesen Anordnungen

Vor 1314 kam wiederum aus der Theologenschule zu Glajor einer der hervorragendsten Schüler von Esayi Nč'ec'i, der Vardapet Yovhannēs Erzncac'i, nach Corcor und wurde dort der engste Mitarbeiter und Gesinnungsgenosse von Zak'aria Corcorec'i. Dieser Yovhannēs Erzncac'i ist nicht mit dem Vardapet Yovhannēs Erzncac'i Pluz zu verwechseln. Seit 1314 führte der lateinerfreundlich gesinnte Yovhannēs Erzncac'i im armenischen Schrifttum den Beinamen „Corcorec'i“⁴⁹. Dieser Yovhannēs Erzncac'i Corcorec'i übersetzte im Auftrag des Papstes Johannes XXII. und mit Hilfe des Bartholomäus von Bologna im Jahr 1321 das Werk „Liber Sacramentorum“ des hl. Thomas von Aquin ins Armenische⁵⁰.

Die Kritik des radikalen Flügels der Unitoren betraf eher die liturgischen und dogmatischen Überlieferungen der armenischen Kirche, die von ihnen im schroffen Gegensatz zu den lateinischen Traditionen stehend und daher als häretisch und verwerflich angesehen wurden. Der Mechitharistenpater Michael Č'amč'ian, einer der besten Kenner der armenischen Geschichte, schrieb über die Unitoren:

*Sie beschlossen, die ganze Tradition des Armeniertums aufzugeben und in allem der lateinischen Tradition den Vorrang zu lassen, was lateinische Riten in armenischem Sprachgewand zur Folge gehabt hätte*⁵¹.

Die Unitoren gingen so weit, dass sie bald alles Armenische für ungültig erklärten und die von der armenischen Kirche gespendeten Sakramente unverfälscht im lateinischen Ritus wiederholten. Dieses eigenartige Vorgehen, das leider von den Lateinern der damaligen Zeit unterstützt wurde, wurde schließlich für die Unitores verhängnisvoll. Seit 1333 brachten die Dominikaner bei Johannes XXII. Zweifel über die Gültigkeit der Sakramente der armenischen Kirche vor und wurden in der Folge von ihm zur Wiederholung der „ungültigen“ Sakramente bevollmächtigt⁵².

unterstellte sich der Bischof Zak'aria, derentwegen wurde er von Yovhannēs Ōrbelian des Verrats bezichtigt.

⁴⁹ Vgl. aaO, 174; Srabyan A., Yovhannēs Erzncac'i, Jerewan, 1958, 31-32.

⁵⁰ Vgl. Khatchikian, aaO, 198-199; Oudenrijn M. A. van den, Linguae Haicanae Scriptores, Bern, 1960.

⁵¹ Vgl. Č'amč'ian, aaO, 327.

⁵² Vgl. Č'amč'ian, aaO, 330-331; Ōrmanian, aaO, 1846-1847, 1852, 1956; Petrowicz, aaO, 468-469.

Dieser Übereifer der Fratres Unitores, die sich die vollständige Latinisierung der armenischen Kirche zur Aufgabe machten, stieß bald auf heftigen Widerstand und grundsätzliche Ablehnung des ostarmenischen Mönchtums.

Die ersten Ermahnungen kamen bereits vom Vardapet Esayi Nč'ec'i, der in fortgeschrittenem Alter, enttäuscht von seinem ehemaligen Schüler Yovhannēs K'rneč'i, schrieb, dass er prinzipiell nichts gegen die Lehre (Wissenschaft) der Lateiner habe, jedoch sei er nicht für einen unnötigen Fanatismus:

Denn von Anfang an bekennen wir, dass der eine Christus ein wahrer Mensch und Gott ist, der die göttliche und die menschliche Natur in sich vereint; und weil das so ist, sollt ihr überlegt handeln⁵³.

In seinem berühmten Rundschreiben appellierte er an die armenischen Gläubigen:

Wenn Priester, Vardapet oder Laien von den Lateinern, Griechen oder Syrern zu euch kommen, sollt ihr sie als eure Brüder und Diener Christi mit viel Ehre empfangen und mit ihnen über den gemeinsamen Glauben und über die Hoffnung auf Christus fröhlich sein. Wenn sie aber als Feinde zu euch kommen, mit der Absicht, euch von den heiligen Glaubensüberlieferungen der früheren Vardapet [zu ihrem Glauben] zu bekehren, nehmet sie nicht auf und betrachtet sie als Unruhestifter in der Kirche, Gegner der Wahrheit und Wölfe in Schafspelz⁵⁴.

Schon in seinem 1336 veröffentlichten Rundschreiben warf Yovhannēs K'rneč'i der armenischen Kirche 19 Häresien vor. Seine Hauptanschuldigungen betrafen die Naturen-Lehre, das Filioque, das Endgericht und Fegefeuer, den Jurisdiktionsprimat Roms, den Tomus Leonis, das Konzil von Chalkedon, den Kalender und rituelle Fragen⁵⁵.

⁵³ Vgl. Č'amč'ian, aaO, 327; Petrowicz, aaO, 469-470.

⁵⁴ Vgl. Der Brief des Vardapet Esayi an Herrn Matthäus, in: Č'rak'ał, 1860, 162.

⁵⁵ Vgl. Galanus, aaO, 516.

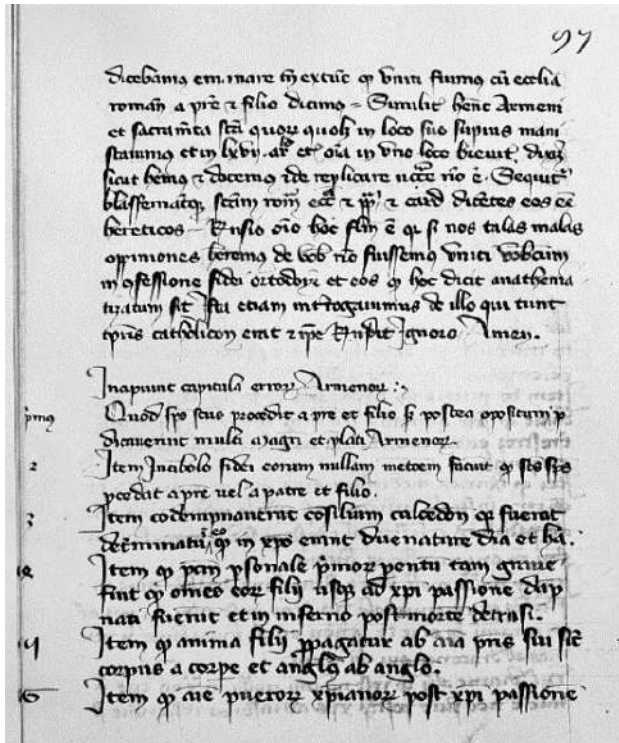


Abb. VIII – Die von Nersēs Balienc' der armenischen Kirche vorgeworfenen Häresien

armenischen Kirche angelasteten Irrtümer Punkt für Punkt widerlegt wurden.

Ein Gesinnungsgenosse von Yovhannēs K'rne'ci, Nersēs Palon oder Balienc'⁵⁶, eine bei den Unitorenkennern umstrittene Bischofsfigur, erweiterte das Werk seines Meisters, indem er dessen 19 Häresien auf 117 aufstockte⁵⁷. Mit der Zeit wurde diese Frage von den Unitoren so hochgespielt, dass drei Avignonpäpste, Benedikt XII. (Amtszeit: 1334-1342), Klemens VI. (Amtszeit: 1342-1352) und Innozenz VI. (Amtszeit: 1352-1362) sich intensiv damit beschäftigen mussten. Auf die Bitte des Papstes Benedikt XII. hin wurde im Jahr 1342/3 in Sis eine Synode einberufen, in der die von Nersēs Balienc' der

⁵⁶ Nach Oudenriijn soll Balienc' noch zu Lebzeiten des Bischofs Bartholomäus von Bologna aufgenommen worden sein, und zwar nicht in die Kongregation der Unitores, sondern in den lateinischen Dominikanerorden. Bei der Unitorenkonferenz 1330 in K'rna dürfte Balienc' dabei gewesen sein. Vgl. Oudenriijn, Die Miabanoghq von Qrhnay und ihre literarische Tätigkeit, aaO, 242. Nersēs Balienc' ist im armenischen Schrifttum durch zwei Werke bekannt. Als er 1347/62 in Avignon weilte, übersetzte er die bekannte lateinische Geschichte der Päpste und Kaiser von Martinus Polonus ins Armenische. An den verschiedenen Stellen dieser Übersetzung fügte er aber gleichzeitig die Vorkommnisse seiner Zeit in Kleinarmenien an. Daraus ist eine kleine Chronik entstanden, die im zweiten Band der kleinen Chroniken (XIII-XVIII Jh.) von Vasgen Hakobyan, in Jerewan, 1956, SS. 173-189 veröffentlicht wurde. Das zweite Werk des Nersēs Balienc' ist eine Zusammenstellung der Reihenfolge der armenischen Könige und Fürsten. Dieses Werk wurde auch in der erwähnten Ausgabe SS. 195-205 von Hakobyan veröffentlicht.

⁵⁷ Siehe Abb. VIII. Die von Nersēs Balienc' der armenischen Kirche vorgeworfenen Häresien. Vgl. Mutafian, aaO, 85.

3. Die Wirkung der Unitoren-Literatur im Armeniertum des 14./15. Jhs. Kampf um die theologische Literatur der Unitoren

3.1 Der Kampf gegen die Widersacher des nationalen Glaubens

Die Überlegenheit der Unitoren gegenüber dem traditionstreuen armenischen Mönchtum bestand darin, dass sie in einem intensiven Kulturaustausch mit den Lateinern standen und die Schriften der lateinischen Väter des Hochmittelalters ins Armenische übertrugen. Durch diese Werke gewannen die Unitoren im armenischen Bereich ständig an Einfluss und Autorität, so dass sie sich nicht scheuten, bei Gelegenheit diese ihre geistige „Überlegenheit“ gegenüber ihren Kontrahenten zu demonstrieren, sie unsicher zu machen und womöglich sie für den katholischen Glauben zu gewinnen. Die Art und Weise, mit welcher dieser Kampf um Einfluss und geistige Stärke geführt wurde, erfährt eine interessante Beleuchtung durch folgende Begebenheit, die im „Geschichtswerk“⁵⁸ des Vardapet T‘ovma Mecop‘ec‘i überliefert wird. Er erzählt, dass eines Tages einer der Unitoren zu Vardapet Sargis, Abt im Kloster von Aprakunik‘, kam und ihm die Schrift des hl. Thomas von Aquin „De virtutibus animae“⁵⁹ übergab, die die Unitoren ins Armenische übersetzt hatten. Er sagte ihm: Er wäre einst ein Mönch von den traditionstreuen Armeniern gewesen, aber der Teufel habe ihn verführt und zum Chalkedonenser gemacht. Sein Herz sei immer mit Fluch und Verachtung gegen die Armenier erfüllt. Er, der Abt, möge das Thomas-Buch „Von den Tugenden der Seele“ übernehmen, denn die Schüler des unierten Vardapet Karapet Čagaraker, die das Thomas-Buch durchstudiert hätten, würden zu ihm kommen und ihm darüber Fragen stellen. Zwei Tage später kamen tatsächlich zum Abt Sargis ins Kloster von Aprakunik‘ einige Unitores, Schüler von Karapet Čagaraker, und stellten ihn Fragen: Was die Tugend, ihre Begriffsbestimmung und die Formel des Glaubens seien? Der Abt gab ihnen die Antwort, die er von den armenischen Vardapet gelernt hatte, und schickte sie schmachvoll

⁵⁸ Vgl. T‘ovma Mecop‘ec‘i, Geschichte von Timur-Lang und seinen Nachfolgern, Paris, 1860.

⁵⁹ Der Traktat von den Tugenden der Seele aus der Prima Secundae der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin wurde im Unitorenkloster von K‘řna vom Dominikanermissionar Johannes Anglus von Swinford verfasst und im Jahr 1337 von Yakobos T‘argman (Jakob der Übersetzer) ins Armenische übertragen. Die armenische Übersetzung von „De virtutibus animae“ zusammen mit dem lateinischen Text wurde von M. A. van den Oudenrijn veröffentlicht. Vgl. Der Traktat von den Tugenden der Seele, ein armenisches Exzerpt aus der Prima Secundae der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin, hrsg. v. M. A. van den Oudenrijn, Freiburg, 1942.

ins Unitorenkloster K'rna zurück. Die Schüler des Abtes Sargis aber kamen zu ihm und baten ihn, er möge sie im Thomas-Buch unterweisen. Der Abt kam der Bitte seiner Schüler entgegen – da er ein demütiger Mann war und nichts Böses ahnte – und trug es ihnen vor.

Diese jedoch, weil sie noch keine höhere Ausbildung hatten und weder den wahren Glauben der Kirche noch die Lehre Gregors des Erleuchteten, des Gregorios des Thaumaturgos, des Athanasios, des Kyrillos, des Step'anos Siw-



Abb. IX – Hl. Vardapet Yovhannēs Orotneč'i und Gregor Tat'ewac'i

neč'i, des Anania Širakac'i, des Połos Taronac'i, des Vardapet Yovhannēs Sarkavag, des Sargis Halpatac'i, des David des Philosophen Anhalt', des Movsēs Xorenac'i, des Asołik T'argmanič' und der anderen Vardapet kannten, ließen sie sich vom Thomas-Buch begeistern und wollten insgeheim zu den Unitoren übertreten. Als dem Abt Sargis darüber in Kenntnis gesetzt wurde, rief er sofort den berühmten Vardapet Yovhannēs Orotneč'i⁶⁰ vom Tat'ew-Kloster in Siwnik' zur Hilfe. Dieser kam mit einer großer Schar von Priestern ins Kloster von Aprakunik' und konnte einige von den verführten Schü-

lern zur Vernunft überreden, einige warf er ins Gefängnis, einige legte er in Ketten und andere ließ er auspeitschen, während die übrigen Hals über den Kopf in das Land der Lateiner flüchteten⁶¹.

So wahr diese plastische Schilderung des Vardapet T'ovma Mecop'ec'i sein mag, so wichtig ist einerseits die gezeigte Faszination, die die Schriften der lateinischen Väter unter den Armeniern ausübten. Andererseits wird hier gezeigt, dass sie von den Unitoren von der rein wissenschaftlich-theologischen Ebene, als

⁶⁰ Siehe Abb. IX. Die hl. Vardapet Yovhannēs Orotneč'i und Gregor Tat'ewac'i. Vgl. Guevorkian A., *Miniature Arménienne, Portrait*, Jerewan, 1982, Bild Nr. 40.

⁶¹ Vgl. T'ovma Mecop'ec'i, (armenische Ausgabe), aaO, 37-40.

Mittel zum Zweck abgelenkt und zum Proselytismus ausgenützt wurden, und dass es wiederum mit dem traditionstreuen Mönchtum der armenischen Kirche zu großen Auseinandersetzungen führte. Dennoch wusste das ostarmenische Mönchtum, trotz des unermesslichen Hasses und der Feindseligkeit gegenüber den Unitoren, die Schriften der lateinischen Väter zu schätzen⁶². Und nicht nur das: das Erstaunliche dabei ist, dass die entschiedensten Kontrahenten der Unitores, die Tat‘ewenser, die auch beim Untergang der Unitoren keine geringe Rolle spielten, viel vom lateinischen Glaubensgut wissentlich übernahmen und dies in ihren Schriften zum Ausdruck brachten. Zu den größten Kontrahenten der Unitores wurden die heiligen Vardapet, der schon oben erwähnte Yovhannēs Orotneč‘i und dessen Schüler Gregor Tat‘ewac‘i; zugleich wurden sie aber die bedeutendsten Verehrer Alberts des Großen und Thomas von Aquin.

4. Die Kontrahenten der Fratres Unitores: die „dreifach großen Vardapet“ Yovhannēs Orotneč‘i und Gregor Tat‘ewac‘i

4.1 Die Theologenschule zu Tat‘ew

Die Theologenschule zu Tat‘ew in der Diözese von Siwnik‘ wird im armenischen Schrifttum seit dem 9. Jh. erwähnt. Ihr Glanz und Ruhm verdankt sie dem heiligen Vardapet Yovhannēs Orotneč‘i und seinem Schüler Gregor Tat‘ewac‘i. Hätte es die Unitorenbewegung in Armenien des 14. Jhs. nicht gegeben, ist es schwer vorstellbar, dass die Tat‘ew-Schule, die in der armenischen Literatur

⁶² In der soeben dargestellten Schilderung des Vardapet T‘ovma Mecop‘ec‘i muss man auch eine andere Tatsache, die nicht von geringer Bedeutung ist, erkennen, dass nämlich die Armenier ihr theologisches Denken hauptsächlich auf die Lehre der griechischen Väter bzw. die vom griechischen Kulturbereich – bereits im 5. Jh. – in die armenische Sprache übertragene Glaubensüberlieferungen gründeten. Neben den armenischen Vätern erwähnt Mecop‘ec‘i Gregorios Thaumaturgos und die großen Vertreter der alexandrinischen Schule wie z. B. Athanasios und Kyrill von Alexandrien, von dem auch die christologische Formel „*mia physis tou logou sesarkomenou*“ = «*մի է բնութիւնն Բանին մարմնացալոյն*» = „Die eine Natur des fleischgewordenen Logos“ stammt und die von der armenischen Kirche offiziell übernommen wurde. Die Gefahr bestand jedoch darin, dass diese starke Verbindung und unnachgiebige Treue zu den alten griechischen Übersetzungen und die vom Westen isolierte geopolitische Lage Armeniens dazu führten, dass ihr theologisches Denken nach und nach in eingeschränkten Verhältnissen zu geraten schien. Hingegen machte der durch die dominikanischen Missionare geschaffene Zugang zur westlichen Kultur und zur scholastischen Theologie neue Horizonte auf, und zweifelsohne veredelte dies das Denken der armenischen Vardapet des 14. und 15. Jhs.



Abb. X – Hl. Gregor Tat'ewac'i
umgeben von seinen Schülern

überschwänglich als „Universität“ gepriesen wurde, jemals ihren Ruhm hätte erreichen können.

Ihre Existenz und Wirkung verstand sie als Opposition zu den Unitoren, die der Dominanz der katholischen Kirche unterstellt, die Identität und Souveränität der armenischen Kirche tatsächlich gefährdeten. Durch die hervorragende Führung der Fürsten und Erzbischöfe von Siwnik' machte sich das ostarmenische Mönchtum zur Hauptaufgabe, den lateinischen Einfluss in der armenischen Kirche um jeden Preis zu bekämpfen. Bereits 1295 und 1317/18 teilten die Ōrbelian Bischöfe von Siwnik' in ihren schon erwähnten Antiunion-Schreiben den Katholikoi zu Sis ihre diesbezügliche Sorge und Haltung mit.

4.2 Der Vardapet Yovhannēs Orotneč'i

Der Vardapet Yovhannēs Orotneč'i (1315-1386), dessen Beinamen „Kaxik“, der „an der Liebe Gottes gehangen“⁶³ bedeutet, stammt aus der gleichen Adelsfamilie der Ōrbelian ab⁶⁴. Orotneč'i lehnte das Bischofsamt auf die Diözese von Siwnik' ab, das ihm von seiner Herkunft her zukam, und gab sich ganz der wissenschaftlichen und pädagogischen Tätigkeit hin. So wie die beiden Unitores Yovhannēs K'rneč'i und sein gleichnamiger Gesinnungsbruder Yovhannēs Erznkac'i Corcoreč'i, war auch Yovhannēs Orotneč'i einer der begabtesten Schüler des Vardapet Esayi Nč'ec'i, Absolvent der Theologenschule zu Glajor. Nach dem Tod (1338) seines Meisters Nč'ec'i kam er ca. um das Jahr 1338/40 ins Kloster zu Orotan – von hier stammt sein Nachname Orotneč'i – und gründete dort seine eigene Schule. Auf dem Weg nach Jerusalem wurde er auf den erst 14-jährigen Xut'lušah, den er zu Gregor – den späteren Tat'ewac'i – umbenannte,

⁶³ Vgl. T'ovma Mecop'ec'i, aaO, 14. Über die Biographie von Orotneč'i: Des hl. Gregor Tat'ewac'i, Amařan (Sommerpredigten), Konstantinopel, 1741, 711-716; Loys, 1905, 272; Č'amē'ian, aaO, 446-448, 450; Adjarian H., Wörterbuch der armenischen Personennamen, III, Beirut, 1972, 628-629; Kürtian H., Eriza und der Distrikt Ekeghjats, Venedig, 1953, 293-300.

⁶⁴ Vgl. Mecop'ec'i, aaO, 15.

aufmerksam und machte ihn zu seinem Schüler⁶⁵. Tat'ewac'i blieb 28 Jahre lang zu Füßen „un nuu = ar ots⁶⁶“ seines Meisters, wurde von ihm zum Diakon, später zum Priester geweiht. Ebenfalls bekam er von ihm den „Vardapetsstab“: das Recht in der armenischen Kirche lehren zu dürfen.

Wie seine Vorfahren richtete auch Orotneč'i im Jahr 1373 an Katholikos Konstantin V. einen Brief⁶⁷ und forderte ihn zur Treue zu den armenischen Traditionen auf. Er nimmt in diesem Schreiben zu den aktuellen dogmatischen und liturgischen Fragen der damaligen Zeit Stellung. Der Katholikos Gregor VII. Anavarzec'i soll derjenige gewesen sein – so beschuldigt Orotneč'i ihn in seinem Brief – der *die Versuchungen des Bösen in die armenische Kirche brachte und seitdem wird die armenische Kirche von Krankheiten, Ärgerissen, Verfehlungen und Beschimpfungen heimgesucht. Er glaubte sie aufzubauen, wurde aber Grund des Verderbens. Er konnte den wilden Ölbaum nicht durch Pfropfen veredeln, er schnitt [vielmehr] seine echten Zweige ab*⁶⁸. Die Worte des Vardapet Orotneč'i beziehen sich auf die misslungene Union der armenischen Kirche mit der Lateinischen. Dazu nimmt er in seinem Brief zu den aktuellen dogmatischen und liturgischen Fragen seiner Zeit Stellung und weist auf die unterschiedlichen theologischen Auffassungen und Traditionen der beiden Kirchen hin, die eine solche Union einfach unmöglich machen.

4.3 Der Vardapet Gregor Tat'ewac'i⁶⁹ und die durch ihn geschaffene Vollendung der klassisch-armenischen Theologie

Gregor Tat'ewac'i (1346-1410) ist als der berühmteste Vardapet der armenischen Kirche zu bezeichnen. Bei ihm fand die klassisch-armenische Theologie ihre Vollendung. Ohne das theologische Erbe von Gregor Tat'ewac'i zur Kenntnis zu nehmen, ist es heute unvorstellbar, die Tradition der armenischen

⁶⁵ Siehe Abb. X. Der hl. Gregor Tat'ewac'i umgeben von seinen Schülern (zu Füßen „un nuu = ar ots“ ihres Meisters), Hs. Nr. 3295, XVIII. Jh. Vgl. Guevorkian, aaO, Bild Nr. 127.

⁶⁶ Traditionelle Meister-Schüler-Beziehungen galten gemeinhin als notwendige Bedingung für die Weitergabe der theologischen Lehre sowie die Bestätigung geistig-spiritueller Verwirklichung. In den mittelalterlichen Theologieschulen in Armenien versammelten sich die Studenten um den Großmeister, um von ihm die Lehre der Kirche zu lernen. Das Lernverfahren dauerte oft mehrere Jahre. Das Studium bei einem bestimmten Großmeister wurde „un nuu = ar ots“ genannt, was „zu Füßen“ bedeutet, d. h. Studium bei diesem oder jenem Meister.

⁶⁷ Hs. Nr. 557, Fol. 1a-15b. Der Inhalt dieser Handschrift wurde von Baghdasaryan E. veröffentlicht, in: Etchmiadzin, aaO, Nr. 2, 22-28.

⁶⁸ Vgl. Etchmiadzin, aaO, 22.

⁶⁹ Siehe Abb. XI. Der hl. Vardapet Gregor Tat'ewac'i zu Füßen seines Meisters. Vgl. Guevorkian, aaO, Bild Nr. 58.

Theologie zu verstehen. Nach dem Tod seines Lehrers Orotneč' i trat Tat'ewac' i dessen Erbe an und wurde Rektor der berühmten „Tat'ew-Schule“.

Außerdem wirkte Tat'ewac' i auch in den Theologenschulen von Aprakunik' und Mecop' . Er wurde von seinen Schülern als der „dreifach große Vardapet“ = „եռասնծ“ = „eramec“ [i. e. Heiligkeit, Weisheit und Gelehrsamkeit wegen] und der „siebenfach leuchtende“ = „եօթնալոյս“ = „eōt'naloyš Vardapet“ [i. e. bezo-



Abb. XI – Gregor Tat'ewac' i zu Füssen seines Meisters

gen auf die sieben Gnaden des Heiligen Geistes] und „սիեզերական վարդապետ“ = „tiezerakan vardapet“ (doctor universalis) gefeiert. Wie schon erwähnt, wurde Tat'ewac' i einer der bedeutendsten Gegner der Union. Da das armenische Katholikat in Kilikien mit der Hauptstadt Sis, in der sich das geistliche Zentrum sowie das Zentrum der Jurisdiktion der armenischen Kirche befand, vom lateinischen Einfluss bereits sehr stark bedrängt war, wurde Tat'ewac' i zum eigentlichen Initiator des Bestrebens, das Katholikat von Sis in die alte Heimat, nach Etchmiadzin in Ostarmenien, zurückzuführen. Dreißig Jahre nach seinem Tod – im Jahr 1441 – wurde sein Wunsch schliesslich von seinen Schülern unter der Führung von T'ovma Mecop'ec' i und Ařakel Bařiřec' i verwirklicht.

Das theologische und literarische Erbe von Gregor Tat'ewac' i ist umfassend. Von ihm sind heute 32 Werke bekannt, seine Zeitgenossen erwähnen jedoch nur 24 Titel. Diese Unstimmigkeit der Tat'ewac' i-Werke kann dadurch erklärt werden, dass er zu den in der armenischen Tradition am meisten kopierten Autoren zählt. So sind heute allein im Matenadaran zu Jerewan mehr als tausend Kopien seiner Werke erhalten. Da einige Kopisten späterer Jahrhunderte keinen Überblick über das Gesamtwerk

von Tat'ewac'i hatten, oder sie nicht ein ganzes Werk, sondern nur Teile kopierten, versahen sie diese mit eigenen Überschriften. So war beispielsweise die Tat'ewac'i-Schrift „Wider die Mohammedaner“ ursprünglich ein eigenes Kapitel in seinem „Fragenbuch“⁷⁰.

Die Tat'ewac'i-Werke lassen sich in zwei Gattungen teilen, wie die folgende Aufstellung sichtbar macht:

a) Philosophisch-dogmatische Werke

Hierzu zählen: Das Homiliar in zwei Bänden, die sogenannten Sommerpredigten „Amařan“⁷¹ und Winterpredigten „Jmeřan“⁷², „Fragenbuch“⁷³, „Oskep'orik“⁷⁴, das als eine Zusammenfassung des „Fragenbuchs“ zu verstehen ist, „Über das Katholikatum von Alt'amar“⁷⁵, „Über das Verleihen von Vardapetsstab“⁷⁶, „Kurzer Kommentar zu den Schriften des Porphyrius“⁷⁷, „Kurzer Kommentar zu den Schriften des David [des Philosophen]“⁷⁸.

b) Exegetische Werke

Hierzu zählen: „Kommentar zu den Sprichwörtern“⁷⁹, „Kommentar zum Psalterium“⁸⁰, „Kommentar zum Buch Jesaja“⁸¹, „Kommentar zum Hohen Lied“⁸², „Kommentar zum Vaterunser“⁸³, „Kommentar zum Matthäusevangelium“⁸⁴, „Kommentar zum Johannesevangelium“⁸⁵, „Kommentar zum Buch ‚Scholia‘ des Kyrillos von Alexandria“⁸⁶, vier weitere Schriften ästhetischer (über die Schreibkunst) und grammatischer Natur.

⁷⁰ Tat'ewac'i G., Fragenbuch, Konstantinopel, 1729.

⁷¹ Ders., Buch der Predigten Amařan, Konstantinopel, 1740.

⁷² Ders., Buch der Predigten Jmeřan, Konstantinopel, 1740.

⁷³ Ders., aaO.

⁷⁴ Ders., Oskep'orik, Konstantinopel, 1746.

⁷⁵ Vgl. Hs. Nr. 9622.

⁷⁶ Ders., Buch über das Verleihen von Vardapetsstab, Konstantinopel, 1752.

⁷⁷ Ders., Kurzer Kommentar zu den Schriften des Porphyrius, Madras, 1793.

⁷⁸ Vgl. Hs. Nr. 5614, 5674, 8383.

⁷⁹ Vgl. Hs. Nr. 5056, 5169, 5570, 5605, 5969, 6304, 6481, 6541, 7024, 7516, 8224.

⁸⁰ Vgl. Hs. Nr. 5048, 5174, 5350, 5368, 5502, 5573, 5869, 6719, 6995, 7183, 7564, 10161.

⁸¹ Vgl. Hs. Nr. 5169, 5598, 5689, 5871, 6380, 6474, 6567, 6101, 8313.

⁸² Vgl. Hs. Nr. 5193, 5570, 5869, 6006, 6481, 6541, 8224, 9480.

⁸³ Vgl. Hs. Nr. 9348.

⁸⁴ Vgl. Hs. Nr. 1300, 5060, 5142, 5502, 5589, 5631, 5715, 5731, 5781, 5880, 6102, 6649, 9240, 9470, 9603, 10132.

⁸⁵ Hs. Nr. 1394, 3584, 1300, 1395, 1396, 3191.

⁸⁶ Hs. Nr. 5502.

4.4 Die Lehre des Vardapet Gregor Tat'ewac'i und seine literarischen Quellen

Über die Theologie des Gregor Tat'ewac'i kann hier festgestellt werden, dass er im armenischen Bereich zu seiner Zeit einer jener seltenen Theologen war, dem für seine Studien das literarische Erbe der bedeutendsten Väter der Kirche vollständig zur Verfügung stand. Seine Antwort auf verschiedene theologische Fragen werden sehr oft mit der Formel eingeleitet: *վարդապետք սուին* = *vardapetk' asen* d. h. die Lehrer (doctores der Kirche) sagen. So erwähnt er in seinen Werken nicht nur die armenischen und die schon bekannten ökumenischen Väter der Kirche, sondern auch die bis dahin im armenischen Raum wenig populären Väter der lateinischen Kirche. Neben Augustinus⁸⁷ und Isidor⁸⁸ zitiert er namentlich auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin, mit der ihm geläufigen Formel: „*այլ եւ վարդապետ ֆրանկաց զոր Արևերս կոչեն այսպէս զրէ* = *ayl ew vardapet frankac' zor Albert koč'en ayspēs grē*“⁸⁹, d. h. aber auch der Vardapet der Franken (Lateiner), den sie Albert nennen, schreibt folgendermaßen; „*Ասէ Արևերս վարդապետն* = *asē Albert vardapetn*“⁹⁰, d. h. der Vardapet Albert sagt; „*քանզի սսէ Արևերսն* = *kanzi asē Albertn*“⁹¹, d. h. da sagt Albert; „*եւ Թովմա վարդապետն իրեանց սսէ* = *ew T'owvma vardapetn iwreanc' asē*“⁹², d. h. und Thomas, ihr Vardapet sagt, usw.

Außer den inhaltlichen Kriterien sind die angeführten Zitate eindeutige Hinweise darauf, dass Tat'ewac'i die Schriften der lateinischen Väter kannte und sie in seinen Werken verwendete. In diesem Zusammenhang sind hier zwei Fragen zu stellen:

- a) Konnte Tat'ewac'i Latein?
- b) Wie kam er zu den Schriften der lateinischen Väter?

Zum ersten: Einige Tat'ewac'ikenner vertreten die Meinung, dass er die lateinische Sprache beherrschte, da er die Schriften der lateinischen Väter in seinen

⁸⁷ Vgl. Tat'ewac'i, Fragenbuch, aaO, 100, 599.

⁸⁸ Vgl. aaO, 100.

⁸⁹ Vgl. ders., Oskep'orik, aaO, 487.

⁹⁰ Vgl. ders., Fragenbuch, 100.

⁹¹ Vgl. ders., aaO, 594.

⁹² Vgl. aaO, 100.

Werken verwendete⁹³. Dass Tat'ewac'i Latein beherrschte, ist anzunehmen, zumindest bis das Gegenteil nicht belegt werden kann. Die Möglichkeit, dass Tat'ewac'i in seinen Werken aber nicht direkt die lateinischen Schriften, sondern ausschließlich ihre armenischen Übersetzungen verwendet hatte, kann durch weitere Analysen festgestellt werden.

Zum zweiten: Der Theatinermissionar Galanus teilt im ersten Teil seines Werkes „Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana“ folgende Überlegungen mit:

Erat olim [...] in Ecclesia Nascivanensi maioris Armeniae apud Fratres Dominicanos Armenos ingens librorum manuscriptorum numerus, quos primi eorum Patres summo studio, ac labore in Armenum ex latino verterant idiomate. Deinde, crebris excursionibus ea non semel vastata provincia factum est, ut pleraque eorumdem commentariorum pars ad nostratium manus, qui lubenter in eis pecuniam collocabant, venerint. Omnium vero studiosissime Dattievensis noster in horum emptione industriam posuit; ex quibus suos mox libros, praecipue Theologicos, cum extraxisse, ferunt: unde magistris aliis, non infusa quidem, ut credunt idiotae, sed surrepta furtim scientia, celebrior factus est. Haec ille, quem vera mihi retulisse, egomet ex praedicti libri Interrogationum [Dateviensis] lectione expertus sum nisi quod in eo fur subdolus et impudens ut suum faceret, quod suum non erat, methodum Theologiae pervertens; et alia a se non intellecta confundens, multris quoque passim ineptiis et haeresibus interiectis, ita theologicos Latinorum Tractatus in suos⁹⁴.

Das heißt also, dass die Büchersammlungen der Unitorengemeinschaft, die von den Tataren zerstreut und ausgeplündert worden waren, an den orientalischen Märkten von Tat'ewac'i und seinen Schülern stückweise aufgekauft wurden. Außerdem ist es durchaus möglich, dass der eine oder andere Überläufer, der die Unitorengemeinschaft verlassen und in die Reihen der nationalgesinnten Partei zurückgekehrt war, der Bibliothek des Tat'ew-Klosters diese oder jene abendländische Schrift in armenischer Übersetzung überlassen hatte. Im Allgemeinen dürfte es kaum eine wichtigere Unitorenschrift gegeben haben, die nicht schon Ende des 14. und am Anfang des 15. Jhs. in der Theologenschule von Tat'ew

⁹³ Vgl. Hairapetian S., *History of Ancient and Medieval Armenian Literature*, Antelias, 1988, 442.

⁹⁴ Vgl. Galanus, aaO, 97. Galanus soll diese Geschichte von einem armenischen Bischof Johann von Diarbekir gehört haben.

bekannt war, wo alle Kräfte aufgeboten wurden, um den Einfluss der Unitoren mit deren eigenen Waffen zu bekämpfen.

Es wurde von der armenischen Tat'ewac'ikennern bis jetzt angenommen, dass Tat'ewac'i von den Lateinern seiner Zeit theologisch beeinflusst wurde. So sagt beispielsweise Erzbischof Öрманian, einer der besten Kirchengeschichtler und Tat'ewac'ikenner der armenischen Kirche:

Die Notwendigkeit, gegen die Lateiner mit eigenen Waffen zu kämpfen, verpflichtete Tat'ewac'i, in seinem ‚Fragenbuch‘ solche lateinische Lehren zu übernehmen, die der armenischen Kirche fremd waren [...] Es scheint, dass Tat'ewac'i damit zeigen wollte, dass die armenische Kirche in ihrer Gesamtheit keine Mängel habe. So erwähnt er die Siebenzahl der Sakramente, die letzte Ölung, die Arten und die Hierarchie der Sünden, die Erklärungen zur Eucharistie usw.⁹⁵

Anhand einiger Tat'ewac'ischriften, wie z. B. sein „Fragenbuch“⁹⁶, „Oskep'orik“⁹⁷, seine Predigtschriften „Amařan“⁹⁸ und „Jmeřan“⁹⁹, sowie sein „Matthäus-“ und sein „Johanneskommentar“¹⁰⁰, in denen die Lehre dieses „dreifach großen“ armenischen Vardapet zum Ausdruck kommt, möchten wir uns wiederum die Frage stellen: Was sind die literarischen Quellen, von denen Tat'ewac'i sich hat beeinflussen lassen und die in das Glaubensgut der armenischen Kirche aus der lateinischen Lehre des Hochmittelalters übergegangen sind. Wir möchten hier drei wichtige Schriften zitieren:

- a) Das pseudo-albertinische Werk „Compendium theologiae veritatis“.
- b) Thomas von Aquin „Liber sacramentorum“ QQ 60-90.
- c) Das „Buch der Dialektik der Rechtgläubigen“¹⁰¹ = *Girk' tramabanut'ean ullapařac'* von Mxit'ar Aparanerc'i.

Zum ersten: Das „Compendium theologiae veritatis“, im armenischen Schrifttum ausnahmslos dem berühmten deutschen Scholastiker Albert dem

⁹⁵ Vgl. Öрманian, aaO, 2029.

⁹⁶ Tat'ewac'i, aaO.

⁹⁷ Ders., aaO.

⁹⁸ Ders., aaO.

⁹⁹ Ders., aaO.

¹⁰⁰ Ders., aaO.

¹⁰¹ Aparanerc'i M., *Girk' tramabanut'ean ullapařac'* (Buch der Dialektik der Rechtgläubigen), Hs. Nr. 334 und 1663, Bibliothek der Mekhitharisten-Kongregation auf der St. Lazzarus-Insel zu Venedig.

Großen zugeschrieben und „Albert-Girk“ = „Buch Albert“ genannt, stammt in Wirklichkeit aus der Feder des Straßburger Theologen Hugo Ripelin (geb. nach 1224, gest. um 1270). Schon im Abendland war diese „Kurzgefasste Theologie“ Albert dem Großen zugeschrieben worden. Das würde also bedeuten, dass diese Verwechslung bereits aus Europa nach Armenien gelangte, und unter diesen Namen als „Buch Albert“ von den Fratres Unitores Mitte des 14. Jhs. in die armenische Sprache übersetzt wurde¹⁰².

Zum zweiten: Das „Liber sacramentorum“ wurde, wie schon oben erwähnt, im Jahr 1321 von Yovhannēs Erznkac‘i Corcorec‘i „im Auftrag des Papstes“ Johannes XXII. in die armenische Sprache übersetzt¹⁰³. Es handelt sich hier höchstwahrscheinlich um einige Teile, die mit Sondertitel angeführt aus der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin übersetzt wurden: „Über die Menschwerdung Christi“ QQ 1-59 der Tertia Pars, „Über die Sakramente der Kirche“ oder auch das sogenannte „Buch der sieben Sakramente“ QQ 60-90 derselben Tertia Pars + QQ 1-68 des Supplements¹⁰⁴. Das „Liber sacramentorum“ ist also nichts anders als „Über die Sakramente der Kirche“ oder „Das Buch der sieben Sakramente“. Die armenischen Texte der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin wurden 1955 in Bern von M. A. van den Oudenrijn veröffentlicht¹⁰⁵. Das armenische Inhaltsverzeichnis in derselben Ausgabe der Tertia Pars der theologischen Summa weist darauf hin, dass die ganze Eucharistielehre des hl. Thomas übersetzt gewesen sein dürfte, jedoch ist der größte Teil davon – zumindest in der vorliegenden Oudenrijn-Ausgabe – nicht enthalten¹⁰⁶.

Zum dritten: Der Unitoren-Vardapet Mxit‘ar Aparanerc‘i (1340/5-1417) hat im Jahr 1410 ein umfangreiches theologisches Werk mit dem Titel „Buch der Dialektik der Rechtgläubigen“ [=Lateiner] vollendet¹⁰⁷. Dieses Werk umfasst die gesamte Lehre der Fratres Unitores, die selbstverständlich von den Lateinern übernommen wurde. In der armenischen Forschung – seit dem 18. Jh. – gibt es sehr vorsichtige Anspielungen über die Existenz dieses Werkes, allein aus dem

¹⁰² Vgl. Oudenrijn, Das „Buch Albert“ in der armenischen Literatur, in: Divus Thomas, XVIII, 1940, 428-448.

¹⁰³ Vgl. Khatchikian L., Das armenische Fürstentum von Artaz..., aaO, 198-199.

¹⁰⁴ Vgl. Petrowicz, aaO, 465-466; Oudenrijn, Eine armenische Übersetzung der Summa Theologica..., aaO, 245-248; Khatchikian, aaO, 198-199.

¹⁰⁵ Oudenrijn, aaO.

¹⁰⁶ Vgl. aaO, das Inhaltsverzeichnis SS. 73-76 und die Textproben SS. 195-205.

¹⁰⁷ Obwohl Aparanerc‘i sein Werk um 1410 vollendete, könnte der größte Teil seines Werkes schon früher geschrieben worden sein. Denn um 1400 war sein Werk bereits dem päpstlichen Legaten Joannes de Saulo vom Franziskanerorden in Kaffa (Feodossija) bekannt, der das ihm vorgelegte Werk genehmigte. Siehe Ter-Vardanyan N., Mxit‘arič‘ Aparanerc‘i matenagirə (šurj 1345-1417 tt.) (Der Schriftsteller Mxit‘arič‘ Aparanerc‘i (ca. um 1345-1417), in: Etchmiadzin, 2005, Nr. 9, 62-63.

Grund, da sich nur zwei Handschriften Nr. 334 und 1663 in der Bibliothek der Mechitharisten-Kongregation auf der St. Lazzarus-Insel zu Venedig befinden, die den Forschern außerdem nicht leicht zugänglich waren. Es scheint, dass die Mechitharisten-Väter, aus verständlichen Gründen, keinen Wert darauf gelegt haben, die erwähnten Handschriften ans Licht zu bringen, noch waren die Vardapet der armenischen Kirche daran interessiert, das Werk eines Unitoren zu preisen. Trotzdem dürfte die Veröffentlichung dieses Werkes von Mxit'ar Aparanerc'i von größter Wichtigkeit für das Studium dieser Epoche sein. Das würde für uns eine unvorstellbare Horizonterweiterung bedeuten, sodass wir in der Lage wären, den allgemeinen Geist dieses Zeitabschnitts besser bewerten und unwiderrufliche Beweise für den Einfluss der katholischen Lehre auf das Glaubensgut der armenischen Kirche liefern zu können.

Anhand des pseudo-albertinischen Werkes „Compendium theologiae veritatis“, dessen altarmenische Übersetzung im Jahr 1715 von Mechitar von Sebaste in Venedig veröffentlicht¹⁰⁸ wurde, soll hier noch kurz nachgewiesen werden, dass Tat'ewac'i nicht nur vom lateinischen Glaubensgut beeinflusst war, sondern ganze Abschnitte aus dem erwähnten „Compendium“ wortwörtlich abgeschrieben hat. Eine solche Arbeitsmethode war für die damalige Zeit sehr üblich.

5. Schlussfolgerung

Haben die armenischen Väter des Spätmittelalters die katholische Lehre - *Siebenzahl der Sakramente, letzte Ölung, Arten und Hierarchie der Sünden, Erklärungen zur Eucharistie wie Anamnese, Realgegenwart und Transsubstantiation* - durch die Vermittlung bzw. die zahlreichen Übersetzungen der Fratres Unitores übernommen, um zu zeigen, dass die Glaubenslehre der armenischen Kirche keine Mängel hätte? Das wäre zu einfach. Sollten ausgerechnet die entschiedensten Gegner der Unitoren, welche Orotnec'i und Tat'ewac'i waren, die Tradition der armenischen Väter übertreten haben? Das ist selbstverständlich zu verneinen. Der Grund dafür ist, dass sie in Wirklichkeit jene abendländische Lehre mit der armenischen in Übereinstimmung gebracht haben, die schon im Glaubensgut der armenischen Kirche vorhanden war bzw. die keinen schroffen Gegensatz mit der eigenen Auffassung darstellte.

Die heiligen Väter Orotnec'i und Tat'ewac'i haben also jene Glaubenswahrheiten mit der armenischen Tradition in Übereinstimmung gebracht, die bereits im Glaubensgut der armenischen Kirche vorhanden waren. Wenn es diesbezüglich Unterschiede zwischen der Armenischen und der Lateinischen Kirche gab, lagen sie darin, dass die Verbindung des Glaubens und der theologischen

¹⁰⁸ Compendium theologiae veritatis, aaO.

Wissenschaft durch die Scholastik im Abendland eine viel systematischere und tiefere Bedeutung gewann, als es in der armenischen Kirche der Fall war. Die heiligen Väter Orotneč'i und Tat'ewac'i sahen darin keinen Widerspruch zur armenischen Tradition und hatten keine Bedenken, die katholische Lehre in vielen Bereichen wortwörtlich zu übernehmen, ja damit sogar die armenische Tradition zu bereichern.

Hingegen lehnten sie entschieden jene Traditionen und liturgischen Gebräuche der Lateiner ab, die mit der armenischen Glaubensüberlieferung nicht in Übereinstimmung zu bringen waren. Zu erwähnen sind hier beispielsweise folgende Sachverhalte: Das Weihnachtsfest am 25. Dezember zu feiern, das Konzil von Chalkedon und seine Zwei-Naturen-Lehre¹⁰⁹, das Filioque, der Primat des Papstes, das Purgatorium, das Beimischen des Wassers in den eucharistischen Kelch, die Konzelebration und das gleichzeitige Konsekrieren mehrerer Brote, das Kommunizieren der Gläubigen unter der einen Gestalt usw.

Die Klärung der Frage, wie weit das Glaubensgut der armenischen Kirche von der katholischen Lehre des Hochmittelalters beeinflusst wurde und welche Äußerungen sie in der theologischen Entwicklung der armenischen Kirche gefunden hat, ist sicherlich die Aufgabe einer weiteren und umfangreichen Studie.

ZUSAMMENFASSUNG

Aus dem Kontakt der westlichen Dominikaner mit Armeniern entstand 1330 die Union von K'rna, die bekanntlich „Ordo Unitorum“ und deren Ordensmitglieder „Fratres Unitores“ genannt wurden. Das Kloster von K'rna entwickelte sich zu einem Zentrum, in dem unermüdlich lateinische Theologie und Philosophie ins Armenische übersetzt wurden. Der Übereifer der Fratres Unitores, die sich die vollständige Latinisierung der armenischen Kirche zur Aufgabe machten, stieß bald auf heftigen Widerstand und grundsätzliche Ablehnung durch das ostarmenische Mönchtum. Dennoch – trotz des unermesslichen Hasses und der Feindseligkeit gegenüber den Unitoren wusste das ostarmenische Mönchtum die Schriften der lateinischen Väter zu schätzen. Das Erstaunliche dabei ist, dass die entschiedensten Kontrahenten der Unitoren, die Tat'ewenser, viel vom lateinischen Glaubensgut wissentlich übernahmen und dies in ihren Schriften zum Ausdruck brachten. Der durch die dominikanischen Missionare und den Übersetzungseifer der Fratres Unitores geschaffene Zugang

¹⁰⁹ Es wurde nach und nach bewiesen, dass die Unterschiede der armenischen Kirche in christologischen Fragen eher verbaler Natur sind.

zur westlichen Kultur und zur scholastischen Theologie machte neue Horizonte im armenischen Bereich auf, und zweifelsohne veredelte dies das Denken der armenischen Vardapet des 14. und 15. Jhs.

Տ. ԱԲԷԼ ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ

Շվեյցարիայի կրոնների խորհրդի գլխավոր քարտուղար

**ԿԱԹՈՒԼԻԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆ ԱԶԴԵՑՈՒԹԻՒՆԸ ՀԱՅ
ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ՀԱԲԱՏՈՅ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹԵԱՆ ՎՐԱՅ ՈՒՅ
ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՆ ԺԴ.-ԺԵ. ԴԱՐ**

Բանալի բառեր՝ Միսիոներություն, պատարագ, վարդապետ, միություն, Գլաձոր, Քոնստ, Տաթև, դոմինիկեան, ֆրանցիսկեան, Միաբանող Եղբայրներ, Հատույ ժառանգություն:

Դոմինիկեան լատին կրօնաւորներու եւ հայերու միջեւ իրականացած կապը 1330 թուականին ծնունդ կու տայ Քոնստի միաբանութեան, որ ծանօթ է «Կարգ Միաբանողաց» կամ «Միաբանող Եղբայրներ» անունով: Ծուտով Քոնստի վանքը կը դառնայ միջնադարեան Հայաստանի մշակութային և գիտական կայից կեդրոններէն մէկը, ուր հայերէնի կը թարգմանուին ժամանակի արեւմտեան իմաստասիրական եւ աստուածաբանական կարեւորագոյն երկերը: Միաբանող Եղբայրներու ցուցաբերած եռանդը Հայ Եկեղեցին ամբողջապէս լատինացնելու ուղղութեամբ, շուտով կը բախուի Արեւելեան Վարդապետներու զօրեղ դիմադրութեան: Այսուամենայնիւ, հակառակ Միաբանող Եղբայրներու հանդէպ տիրող անչափելի թշնամութեան, արեւելահայ վանականութիւնը դրականապէս կը գնահատէ լատին եկեղեցական հայրերու ստեղծագործութիւնները: Զարմանալին այն իրողութիւնն է, որ Միաբանող Եղբայրներու ամենատիւերիմ հակառակորդները՝ գերագանցապէս Տաթևացիք, գիտակցաբար կ'ընդունին Լատին Եկեղեցոյ հատույ ժառանգութեան զգալի մասը եւ զայն կը ներբերեն իրենց ստեղծագործութիւններուն մէջ: Դոմինիկեան քարոզիչներու, ինչպէս նաեւ Միաբանող Եղբայրներու թարգմանական եռանդուն գործունէութեան շնորհիւ արեւմտեան մշակոյթի եւ դպրոցական աստուածաբանութեան հետ ստեղծուած կապը, նոր հորիզոններ կը բանայ հայ իրականութեան մէջ եւ, ստույգ, ստեղծագործական նոր արգասիքներով կը պատուաստէ ԺԴ. եւ ԺԵ. դարերու հայ աստուածաբան վարդապետներու մտածողութիւնը:

ЕЛЕНА Н. МЕЩЕРСКАЯ

Санкт-Петербургский государственный университет

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ АПОКРИФИЧЕСКОГО
«АПОКАЛИПСИСА» В СИРИЙСКОМ СОЧИНЕНИИ
«ИСХОД МАРИИ»**

Ключевые слова: Апокриф, апокалипсис, Богородица, небесный Иерусалим, эсхатология.

Под названием «Исход Марии» мы имеем в виду группу текстов сирийской литературы, представленную в нескольких рукописях. Некоторые из них уже опубликованы.¹ Мы объединяем все эти тексты, поскольку, по нашему мнению, все они представляют собой разные версии одного и того же повествования, излагающего историю последних дней земной жизни Богородицы, ее смерти и погребения в Иерусалиме, а также историю ее пребывания в Раю и путешествия по царству небесному. Ни в одном из этих текстов нет заглавия, под которым мы предлагаем их объединить. Однако, когда автор повествования говорит о уходе Богоматери, он использует сирийское слово *trqn* (букв. *выход, исход*). Это слово имеет для него определенную смысловую нагрузку, поскольку подчеркивает связь между библейской темой Исхода и христианским представлением о смерти - освобождении в смысле перехода из смерти в жизнь. Именно так трактуется это представление в тексте Евангелия от Луки (Лк 9:31) – «...явившись во славе, они (Моисей и Илия) говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме». Греческому слову ἔξοδος в сирийском переводе евангелия соответствует *trqn* – *исход*.

В сирийском апокрифе «Исход Марии» существенное место занимает раздел, который можно назвать «Апокалипсис». Он представлен как в пространный версии этого сочинения, известной под названием «Пять книг»,²

¹ В справочной литературе текст получил следующие обозначения: CANT – 120 - 124; ВНО - 620-625, 626 – 632. Опубликовано 6 таких текстов. Более подробно о рукописях и публикациях текстов, датировке сочинения см.: Мещерская Е. Н. *Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии»* // Библиистика. Славистика. Русистика. СПб.: Филологический ф-т СПбГУ. 2011. С. 168 – 170.

² Smith Lewis A. *Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae* (Studia Sinaitica. No XI). London: C. J. Clay & Sons, 1902. P. qw – qyh.

так и в сокращенной его редакции «Шесть книг».³ Кроме того, переработанная версия раздела вошла в позднюю восточносирийскую компиляцию «История блаженной Девы Марии».⁴ «Апокалипсис» известен и по эфиопскому и арабскому переводах версии «Шесть книг».⁵ Статья основывается на сирийских версиях «Апокалипсиса».

Анализируемый нами текст относится к жанру апокалиптики, распространенному в разных древних литературах, в том числе иудейской и христианской. В такого рода произведениях герой получает откровения от представителя божественных сил, который сопровождает его в потусторонний мир, показывает его устройство, рассказывает об эсхатологических событиях, которые произойдут при кончине мира и человечества.

Две версии этого отрывка в «Исходе Марии» не имеют заглавия. Предлагаемое нами заглавие условное и основывается на содержании отрывка, которое соответствует апокалиптическому жанру. В версии «Пять – шесть книг» повествование начинается словами «Из того (самого), из книги шестой об исходе ее». В версии «Шесть книг» в середине апокалиптического рассказа дается разбивка текста на книги: «Окончена книга пятая. Книга шестая», которая обозначает переход к собственно эсхатологической части повествования, и которая начинается словами: «И подняла Блаженная очи свои и увидела два мира – тот, который преидет, и тот, который не преидет». Несмотря на отсутствие заглавия, намек на жанровую принадлежность присутствует в двух фразах первой версии – в словах Девы Марии, обращенных к апостолу Иоанну: «И сказала она ему «Сохрани в словах сих то, что явил мне Учитель твой, дабы со временем открылись они, когда скажу я тебе», а также: «Это, и еще более этого, открыл Господь наш Матери Своей. А она открыла Иоанну». В этих выражениях используется сирийский глагол *gl'* – *открывать, объявлять, показывать, делать известным*, от которого производно в сирийском языке наименование *glyn'* – *откровение, апокалипсис, (преображение)*. Большую терминологическую определенность проявляет автор компиляции «История блаженной Девы Марии», который существенно переработал разбираемый отрывок. Там читается: «Ему, ... Иоанну Малому, которого дал Господь наш, Христос, той,

³ Wright W. The Departure of my Lady Mary from this world // The Journal of the Sacred Literature and Biblical Record. T. 6. London, 1865. P. md - n'.

⁴ Budge E. A. W. The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ. London: Luzac & Co. 1899. (Luzac's Semitic Text and Translation Series. T. IV - V). T. IV. P. 120 – 122. CANT 124; ВНО 623 – 630.

⁵ Enger M. Akhbâr Yûhannâ as-salîh fi haflat umm al-masîh, id est Yoannis apostoli de transitu Beatae Mariae Virginis liber. Elberfeldae, 1854. P. 2-106; ВНО – 633-638; Chane M. ed. Aposcypha de Beata Maria Virgine // CSCO. T. 39-40. Rome, 1909. P. 21-49 (эфиоп. т.); P. 17-42 (лат. пер.); ВНО – 639. De transitu Mariae Aethiopice. Ed. V. Arras. Louvain, 1973. (CSCO. Vol. 342 – 343).

что родила Его, ему (Иоанну) было явлено откровение Духа, и он записал это». Этой фразой совершенно определенно зафиксировано, и то, что автор этого «Апокалипсиса» - апостол Иоанн. Мы уже писали о том, что Иоанн играет ключевую роль в нескольких сюжетно обособленных отрывках «Исхода Марии». ⁶ Помимо апокалиптической части, это рассказ об обретении книги, посвященной Богородице, а также большая часть повествования о кончине Девы Марии параллель к которому – «Успение Псевдо-Иоанна» – широко известна во всех христианских литературах. ⁷ Во всех этих эпизодах Иоанну сопутствует прозвище «Малый». По нашему предположению вероятным источником происхождения такого прозвища мог стать текст «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. В VII книге его сочинения (*Eus. HE. VII. 25. 7*) есть несколько страниц, воспроизводящих несохранившийся труд автора середины III в. Дионисия Александрийского «Об обетованиях». В нем речь шла об авторстве новозаветного «Апокалипсиса». Дионисий аргументированно доказывал, почему этот «Апокалипсис» не мог принадлежать перу апостола Иоанна. Евсевий Кесарийский развил предположение Дионисия Александрийского и нашел кандидатуру на роль автора «Апокалипсиса», опираясь на труд писателя II в. Папия Иерапольского «Изъяснение Господних речений». В труде Папия упоминается некий Иоанн-пресвитер (греч. *πρεσβύτερος*). Слово *пресвитер* обычно оставляют без перевода. Но этот термин восходит к иудейской традиции, когда некоторым особо почитаемым учителям-дидаскалам давали титул *заккен*, и тогда греческое слово можно перевести *старейшина, старец, старый, старший*. ⁸

Автор «Исхода Марии» не только знал труд Евсевия Кесарийского, но и разделял его взгляды на двух Иоаннов и авторство новозаветного «Апокалипсиса». В развитие идеи греческого историка, чтобы отличить апостола Иоанна (автора евангелия) от его тезки-пресвитера («старшего») – автора новозаветного «Апокалипсиса», он добавил к его имени прозвище «Малый», создав параллельную пару Иоаннов. А затем автор «Исхода Марии» попытался уравнивать в правах двух Иоаннов и наделил Иоанна апостола правом распространения другого апокалипсиса, альтернативного новозаветному. Хотя, если исходить из содержания текста, откровение явлено не ему, а Деве Марии.

⁶ Мещерская Е. Н. Апостол Иоанн в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Христианский Восток (в печати).

⁷ Мещерская Е. Н. Сирийский апокриф «Исход Марии» и «Успение» Псевдо Иоанна // *Advances in Social Science, Education and Humanities Researches (ASSEHR)*. Vol. 122. 45th International Philological Conference (IPC 2016): Atlantis Press, 2017. С. 384 – 388.

⁸ Евсевий Кесарийский пишет также о том, что в Эфесе есть гробницы двух Иоаннов (*Eus. HE. III. 39. 5-6*).

Все повествование можно разделить на две части – описание рая и описание царства Божьего. Первая часть с разной степенью полноты представлена в двух сирийских версиях «Исхода», но отсутствует в компиляции «История блаженной Девы Марии». В версии «Пять книг» для наименования рая используется тавтологическое сочетание слов *prdys'*, обозначающее *сад, парк* и *эдем* – *prdys' d'dn –рай эдема*. Он описывается как место, находящееся на краю земли и возвышающееся над всеми горами. Нахождение рая на самой высокой горе довольно часто определяется сирийскими авторами.⁹ Подобная идентификация рая есть в нескольких гимнах-мадраш о рае Ефрема Сирина (*Ephr. De Parad.* I. 4; II. 6), автора IV в., и в праздничной гомилии писателя более позднего времени Иакова Серугского.¹⁰ В сирийском апокрифе «Пещера сокровищ» повествуется о том, как потомки Сифа часто поднимались на склоны райской горы и воздавали там славу Богу (ПС. VII. 1 – 4).¹¹ Далее в тексте «Исхода» сообщается, что из рая вытекают, как и в книге Бытия (Быт 2: 10 – 14), 4 реки – Гихон, Фишон, Даклаф (сирийское название Тигра, заменившее евр. Хиддакель) и Евфрат. Такое описание рая соответствует христианским географическим представлениям IV в., которые отразились в текстах «Подорожных». Греческие тексты этого сочинения были изданы А. Клотцем¹² и Н. В. Пигулевской,¹³ но есть и их древнегрузинская версия, исследованная З. Авалишвили.¹⁴ Полное заглавие их «Подорожные от райского Эдема до ромеев», Они являются итинерариями, хотя и базирующимися на библейской книге Бытия, но при этом вполне конкретно рассчитывающими в стадиях путь с востока на запад, в пределы Византии.

В пространной версии в описание рая включен рассказ о потопе, который отсутствует в других вариантах текста. Говорится о том, что рай во время потопа был скрыт промыслом Божиим, поскольку вода поднялась до подножия горы. Но самую гору потоп не посмел затопить, поскольку на вер-

⁹ Anderson G. A. The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity // Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden / G. A. Robbins. Lewiston: Edwin Mellen. 1988. P. 187 – 224.

¹⁰ Jacques de Saroug. Six homélie festales en prose / Ed. F. Rilliet. Patrologia orientalis. T. 43. 4. Turnhout: Brepols, 1986. P. 540.

¹¹ Минов С. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» / Символ. № 201 Париж-Москва. С. 35.

¹² Klotz A. Odoiporiai apo Edem // Rheinisches Museum für Philologie. T. 65. 1910. S. 608 – 610.

¹³ Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М. – Л.: Изд-во АН СССР. 1951. С. 408 – 410.

¹⁴ Avalichvili Z. Géographie et légende // Revue de l' Orient chrétien. 26. Paris, 1928. P. 280 – 283.

шине горы стоял Господь рая и наблюдал за происходящим. Достигнув подошвы горы, потоп склонил голову свою перед Богом и повернул вспять. Источник именно такого антропоморфического изображения потопа нам пока установить не удалось. Хотя мотив затопления райского сада можно обнаружить в 3 книге пророка Варуха (ЗВар 4:10-11). Здесь историю потопа рассказывает Варуху ангел, сообщая что «поднялась вода очень высоко, и вошла в рай, и подняла все цветущее в нем, и вынесла лозу из рая». Аллюзии на подобный мотив есть в арамейских и манихейских фрагментах «Книги гигантов», а также в средневековом Мидраше Шемхазая, где гиганту Хахйе в сонном видении является сад, сперва насажденный, но потом разоренный потопом.¹⁵ Возможно, что источником всех таких преданий была несохранившаяся апокрифическая «Книга Ноя», следы которой можно обнаружить и в арамейском «Апокрифе книги Бытия»,¹⁶ и в сирийском сочинении «Пещера сокровищ», где история библейского потопа изложена очень детально (ПС. XXII – XXIII).

В обеих версиях, чтобы поприветствовать Марию, в рай прибывают на колесницах духовные силы, а также Енох, Илия, Моисей и Петр (вар. Симон Кифа).

В первой, пространной версии говорится о предназначении рая, который, с одной стороны, является «домом встречи для высших и домом обитания для небесных», а с другой стороны – домом для Адама, «главы народов и поколений». Тело Марии после смерти оказывается в раю, и Иисус Христос его оживляет с тем, чтобы вместе с Богородицей обойти и рай, который на земле, и потусторонний мир. В дальнейшем при описании рая оказывается, что в нем есть и «обитатели праведников, навесы сынов света (т. е. людей просветленных, одухотворенных), ложа (вар. пиршественный дом) для мучеников». Здесь они ждут воскресения и подходят для приветствия к Марии. Такое представление о пребывании праведников в раю характерно и для иудаизма, где их местонахождение именовалось «лоном авраамовым», и для христианства (история нищего Лазаря Лк 16:19- 31). Отсюда в сирийском языке возникает традиция применения к раю в качестве его синонима *‘ûb’* – *лоно, утроба*.¹⁷

¹⁵ Подробнее об издании этих источников и их сопоставлении см.: Орлов А. А. Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преобразование и обожение праведника в ранней иудейской мистике / Пер. А. В. Маркова, И. Ю. Мирошникова, Н. Н. Селезнева / Отв. ред. Н. Н. Селезнев. М.: ИВКА РГГУ. 2000. С. 387 – 413.

¹⁶ Елизарова М. М. Апокриф книги Бытия (вступительная статья, перевод, комментарии) // Тексты Кумрана. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение». 1996. С. 332 – 383.

¹⁷ Так у Ефрема Сирина «Письмо к Публию», мадраше о рае (Ephr. De Parad. X. 1. 4; XV. 9. 1). См.: Минов С. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» / Символ. № 55. Париж-Москва. 2009. С. 37.

Далее начинается вторая часть апокалипсиса, в которой Мария переносится в потусторонний мир. В первой версии этот раздел предваряется словами Иисуса Христа: «Пойди, взойди со Мною на небеса и узри величание Отца Моего», во второй же версии Он же намечает сам маршрут следования: «Пойди, взойди и осмотри небеса, где находится слава Отца Моего. И ты взойдешь и увидишь небеса небес и воды, что над небом. И над водами поднимешься ты и увидишь Иерусалим украшенный, дворец Отца моего, в котором обитает Он». Путешествие совершается на огненной колеснице (вар. колеснице света). В первой версии спутниками Иисуса Христа и Марии оказываются Енох и Илии, которые также несутся на огненной колеснице. Во второй, сокращенной версии в качестве сопровождающих выступают Илия-пророк, Енох, Симон Кифа и Иоанн Малый, которые передвигаются на облаках. И в первой и во второй версиях Мария сперва оказывается на нижнем небе. Здесь она видит «все сокровищницы Бога. А также дом снега, и льда, и мороза, и дом дождя, и росы, и дом ветров и зарниц, и дом тьмы и бурь. И тучи - слуги Божии, возвещали о Нем». На этом нижнем небе есть место для пророка Илии, который должен там стоять и молиться. Согласно первой версии, на нижнем небе также располагаются такие божественные категории как «гнев и умиротворение, которые, когда им приказано, выходят к твари». Затем, Мария попадает на небо небес т. е. высшее небо, где находятся чины духовные и воинство небесное, восхваляющие Деву Марию. Во второй, сокращенной версии отрывок о высшем небе отсутствует, что дало повод С. Минову, которому «Исход Марии» знаком именно в этом, сокращенном варианте, предположить в нем представление о двухчастном разделении небес, которое пользовалось популярностью в Антиохийской богословской школе.¹⁸ Однако, на наш взгляд, об идеологической корректировке текста во второй версии говорить не стоит: автор второй версии сокращал текст по разным основаниям. В данном случае упоминание о высшем небе было упразднено по причине функционального повтора, т. к. чины духовные и воинство будут присутствовать и действовать выше небес небесных и в небесном Иерусалиме. Поскольку далее Мария поднимается выше небес небесных, над которыми простираются воды, и оказывается на третьем небесном уровне в небесном Иерусалиме, можно зафиксировать, что в этом апокрифе представлена трехчастная уранология. Такие космологические представления очень

¹⁸ Минов С. Иранские мотивы в «Пещере сокровищ» и проблемы аккультурации сирийских христиан в Сасанидской империи // Символ. № 61. Париж- Москва. 2012. С. 17. Правда, автор привел неудачный пример, сославшись на «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, у которого не двухчастная, а трехчастная уранология, основывающаяся на послании апостола Павла, в которых он описывает свое небесное восхождение (2 Кор 12: 2-4).

древнего происхождения, и они известны и в месопотамской, и в иранской, и в индийской культурах. Однако межзаветная и раннехристианская апокрифическая литература предпочитала трехчастной уранологической схеме другую - семичастную (2 Енох 3- 31; Откровение Моисея 35; 2; Вознесение Исаяи 6, 13; Апокалипсис Павла 29). Описание архитектуры небесного Иерусалима в «Исходе Марии» имеет сходство с новозаветным Апокалипсисом только в том, что в обоих говорится о 12 вратах. В новозаветном Апокалипсисе дается план города, описание его стены, подробно описан строительный материал, положенный в основание стены – различные драгоценные камни. В «Исходе» же, поскольку Мария последовательно входит в каждые из 12 ворот, то это предполагает наличие 12 обводных стен и внутренних дворов, что в больших масштабах соответствует архитектуре Иерусалимского храма с его системой внешнего и внутренних дворов. Когда Дева Мария входит в каждые из 12 ворот, ей совершают поклонение различные духовные сущности и силы природы – ангелы, серафимы, херувимы, молнии, громы, дождь, роса. Отрывок с описанием поклонения Марии сил природы имеет параллель и в песен трех отроков (См. Дан 3:58-73), и в разделе «Хорариум» апокрифа «Завещание Адама», об использовании которого автором «Исхода Марии» мы уже писали.¹⁹

В девятых вратах ей поклоняются Гавриил и Михаил, а в одиннадцатых – все апостолы. А когда «вошла она во врата двенадцатые, и восславил ее и благословил Младенец, от нее рожденный». Пройдя все 12 ворот, Дева Мария оказалась в Иерусалиме небесном и склонилась перед святой троицей «Отца Святого и Сына Возлюбленного, и Духа-Утешителя, когда славился Отец Младенцем Своим, а Сын – Отцом своим, а Дух – обоими ими». В описании небесного Иерусалима есть упоминание элементов храмовой атрибутики – престол Бога-Отца, пламенная завеса, а само прохождение Девы Марии по всем уровням небес и вход в Иерусалим сопровождается поклонением ей духовных чинов и постоянными славословиями. Тем самым автор рисует нам картину некоего литургического действия. Поскольку эта сцена занимает центральное место в тексте, можно предположить, что данное сочинение закладывает основы формирования в христианском богословии идеи символического отождествления Богоматери с храмом. Такое представление будет развито в дальнейшем и найдет широкое истолкование в византийской иконографии и гимнографии. «Апокалипсис», по нашему мнению, является одним из первых христианских текстов, в котором автор подступает к раскрытию и обоснованию таких богословских представлений.

¹⁹ Мещерская Е. Н. Ветхозаветные апокрифы и «Исход Марии» // Христианский Восток. Т. 8 (14). СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа. 2017. С. 283 – 296.

Затем в «Апокалипсисе» описываются два места потустороннего мира, предназначенные после всеобщего воскрешения для праведников и грешников – обители праведников, и геена, «зажженная для творящих злые дела». Рядом с первым местом стоят праведники, которые «издалека видят его и радуются, до того, как придет день воскрешения и получают они награду за подвиги свои». А рядом с геенной стоят грешники, которые плачут и горюют, стоя вдалеке. Дева Мария обращается к Иисусу Христу с вопросом о том, кто эти люди. И получив объяснение о том, что все они ждут судного дня и решения своей участи, Дева Мария радуется за праведников и, опечаленная судьбой грешников, возносит Иисусу Христу молитву об облегчении их страданий. Представленная в этом «Апокалипсисе» ситуация, когда никто из людей еще не получает конкретной награды или наказания, а мир находится в ожидании Второго Пришествия, нехарактерна для произведений этого жанра. И в «Апокалипсисах» более раннего времени, таких как «Апокалипсис Петра» (сер. II в.), и в сочинениях более позднего времени, таких, как греческий «Апокалипсис Богородицы» или славянское «Хождение Богородицы по мукам», вознаграждение праведников и наказание грешников описываются детально и совершаются в режиме реального для автора времени. Таким образом, «Апокалипсис», включенный в текст «Исхода Марии» является уникальным произведением, не имеющим аналогов в христианских литературах. Объяснение такой особенности этого сочинения необходимо искать в богословских представлениях его автора. Мы можем высказать предположение, что это был писатель, разделявший учение об апокатастасисе (букв. *восстановлении*), всеобщем спасении грешников. Само слово встречается уже в Новом Завете, в Деяниях апостолов (Деян 3. 21), где речь идет о Христе, «Которого небо должно было принять до времен совершения всего (*ἀποκαταστάσεως πάντων*), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века». Но само богословское учение об апокатастасисе начинает формироваться в Александрийской школе, когда об участи людей и их избавлении от очистительных страданий будет писать в «Строматах» (*Clem. Strom. I. 17, VI. 14*) Климент Александрийский, а затем разовьет Ориген в своем трактате «О началах» (*Orig. De principio. III. 6. 3-5*) и в некоторых библейских комментариях, где он откажется от идеи вечных мучений не только грешников, но и демонов.²⁰ Вера Оригена в прекращение в будущем потусторонних наказаний опиралась на идею о том, что зло не является непобедимой категорией, а подвигу и крестной силе Христа не сможет долго и упорно сопротивляться никакая злая

²⁰ Серегин А. В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена. // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 185 – 189.

воля (*Orig. In Ep. ad Rom. V. 10*). В течение IV- V вв. учение об апокатастасисе будет дебатироваться христианскими богословами. У Оригена будут противники, такие как Августин, но будут и те, кому его идеи окажутся близки, например, Григорий Нисский, который рассмотрит проблему всеобщего спасения исходя из представлений о природе добра и зла. Вслед за Оригеном он напишет о том, что боговоплощение Христа «уврачивает» не только человека, но и «самого изобретателя порока» (т. е. дьявола) (*Greg. Or. catech. 26*), а адские мучения, являясь лишь средством духовного врачевания, не могут быть вечными.²¹ Но усиление в VI в. движения оригенистов вынудило императора Юстиниана Великого в 543 г. написать трактат, в котором он осудил учение Оригена и предложил анафематствовать его и его сторонников, в том числе и за идею восстановления при конце всего существующего.²² С таким предложением согласились патриархи Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Некоторые исследователи (В. В. Болотов, А. В. Карташов)²³ считали, что на V Вселенском соборе 553 г. Ориген и его последователи не были осуждены, а материалы с анафематизмами случайно оказались в бумагах Собора. Но очевидно, что в середине VI в. идея апокатастасиса была отвергнута официальными властями, светскими и духовными, и на какое-то время перестала быть актуальной. Таким образом, «Апокалипсис» в апокрифе «Исход Марии», выражающий подобные мысли, вряд ли мог возникнуть после этого времени.

«Апокалипсис» из «Исхода Марии» явно повлиял на формирование апокалипсисов более позднего времени. Двойственность его авторства, когда откровение дано Деве Марии, а распространителем текста с его записью является Иоанн Малый, т. е. апостол Иоанн, породило серию раннесредневековых сочинений этого жанра, надписанных, с одной стороны, именем Иоанна (1 А – V-VI вв. ; 2 А.- VI – VIII вв. 3 А.- до XI в. на коптском языке), а, с другой стороны, именем Девы Марии.²⁴

²¹ Более подробно см.: Иванов М. С. Апокатастасис // Православная энциклопедия. Т 3. С. 39 – 46.

²² Justiniani Imperatoris. Liber adversus Origenem // PG. Т. LXXXVI. Col. 845 – 993; Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054). Брюссель: Editions “La vie avec Dieu”. 1964. С. 436 – 437.

²³ Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 411- 412; Карташов А. В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь». 2002. С. 418 – 419.

²⁴ Charlesworth J. H. The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide to publications, with excursions on apocalypses. Metuchen, New York, London: The American Theological Library Association and the Scarecrow Press. 1987. P. 57.

ԵԼԵՆԱ ՆԻԿԻՏԻՉՆԱ ՄԵՍՉԵՐՍԿԱՅԱ

Սանկտ Պետերբուրգի պետ. համալսարան

**ՊԱՐԱԿԱՆՈՆ «ՀԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ» ՈՐՈՇ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ «ԵԼՈՒՄՆ* ՄԱՐԻԱՄԻ»
ԱՍՈՐԵՐԵՆ ԳՐՎԱԾՔՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Պարականոն, հայտնություն, կույս Մարիամ, երկնային Երուսաղեմ, վախճանաբանություն:

«Ելումն Մարիամի» ասորական պարականոնի զգալի մասը զբաղեցնում է մի հատված, որը կարելի է անվանել «հայտնություն»: Սույն հատվածը կա պարականոնի թե՛ «Հինգ գիրք» վերնագիրը կրող՝ ընդարձակ եւ թե՛ «Վեց գիրք» խորագրով ներկայացված՝ համատոտ տարբերակներում: Բացի այդ, նշված հատվածի խմբագրված տարբերակը ներառվել է արեւելա-ասորական «Սուրբ Աստվածածնի պատմությունը» ընդօրինակության մեջ: «Հայտնություն»-ը հայտնի է նաեւ «Վեց գիրք» տարբերակի եթովպերեն եւ արաբերեն թարգմանություններով: Մեր վերլուծությունը հիմնված է այս «Հայտնության» ասորական տարբերակների վրա:

Հոդվածում քննարկված են խնդրո առարկա «Հայտնության» հեղինակային պատկանելիության, կառուցվածքի, տարբերակներում առկա որոշ տեքստաբանական տարրնթերցումների խնդիրները, ինչպես նաեւ հեղինակի պատկերացման առանձնահատկությունները՝ կապված էղեմական դրախտի, երկնքի աստվածաբանական ուսումնասիրության, երկնային Երուսաղեմի եւ վախճանաբանության հետ:

«Հայտնություն»-ը քրիստոնեական առաջին տեքստերից մեկն է, որում փորձ է արված բացահայտել եւ հիմնավորել Աստվածամոր եւ տաճարի խորհրդաբանական մուլանկանացման աստվածաբանական մեկնաբանումը: Երկի հեղինակային պատկանելիության անորոշությունն ստեղծել է մի շարք մնամաստիպ տեքստեր, որոնք առնչվում են թե՛ Հովհաննես Առաքյալին եւ թե՛ Մարիամ Աստվածածնին:

* «Ելումն» եզրի օգտագործումն առավել ընդունված «ննջումն» կամ «փոփոխումն» բառերի փոխարեն այստեղ բացատրվում է այն հատուկ գաղափարական շեշտով, որ այս բառը որոշակի իմաստ ունի, քանի որ այն ընդգծում է «Ելք»-ի աստվածաշնչյան թեմայի եւ մահվան քրիստոնեական գաղափարի կապը որպես ազատագրում մահից (Է. Մ. Շ.):

ELENA NIKITICHNA MESHCHERSKAYA

Saint Petersburg State University (SPSU)

**SOME FEATURES OF THE APOCALYPSE IN THE SYRIAC
APOCRYPHA «TRANSITUS MARIAE»**

Keywords: Apocrypha, Apocalypse, Virgin Mary, celestial Jerusalem, eschatology.

In the Syriac apocrypha «Transitus Mariae» a significant part is occupied by a section that can be called «Apocalypse». It is represented in the lengthy version of this work «Five Books» and in a shorter version «Six Books». The revised version of the section was included in the East Syrian compilation «The History of the Blessed Virgin Mary». Our analysis is based on these Syriac versions of «Apocalypse». The article deals with the problem of the authorship of this «Apocalypse», some features of its structure and theological concepts. The conclusion is made that «Apocalypse» is one of the first Christian texts in which an attempt is made to reveal and substantiate the theological idea of the symbolic identification of the Mother of God with the temple. The duality of its authorship caused the creation of a number of similar texts related both to John the Apostle and the Virgin Mary.

Литература:

Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

Елизарова М. М. Апокриф книги Бытия (вступительная статья, перевод, комментарии) // Тексты Кумрана. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение». 1996. С. 332 – 383.

Иванов М. С. Апокатастасис // Православная энциклопедия. Т 3. С. 39 – 46.

Карташов А. В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь». 2002.

Мещерская Е. Н. Ветхозаветные апокрифы и «Исход Марии» // Христианский Восток. Т. 8 (14). СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа. 2017. С. 283 – 296.

Мещерская Е. Н. Сирийский апокриф «Исход Марии» и «Успение» Псевдо Иоанна // Advances in Social Science, Education and Humanities Researches (ASSEHR). Vol. 122. 45th International Philological Conference (IPC 2016): Atlantis Press, 2017. С. 384 – 388.

Мещерская Е. Н. Апостол Иоанн в сирийском апокрифе «Исход Марии» // Христианский Восток (в печати).

Минов С. Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ» / Символ. № 201 Париж-Москва. С. 9- 46.

- Минов С. Иранские мотивы в «Пещере сокровищ» и проблемы аккультурации сирийских христиан в Сасанидской империи // Символ. № 61. 2012. Париж-Москва.
- Серегин А. В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена. // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170 – 193.
- Орлов А. А. Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике / Пер. А. В. Маркова, И. Ю. Мирошникова, Н. Н. Селезнева / Отв. ред. Н. Н. Селезнев. М.: ИВКА РГГУ. 2000.
- Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. М. – Л.: Изд-во АН СССР. 1951.
- Поснов М. Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054). Брюссель: Editions “La vie avec Dieu”. 1964.
- Akhbar Yuhanna as-salih fi naqlat umm al-masih - Joannis apostoli de transitu Beatae Mariae Virginis liber. Ed. M. Enger. Eberfeld: R. L. Friderichs. 1854.
- Anderson G. A. The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity // Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden / G. A. Robbins. Lewiston: Edwin Mellen. 1988. P. 187 – 224.
- Avalichvili Z. Géographie et légende // Revue de l'Orient chrétien. 26. Paris, 1928. P. 280 – 283.
- Budge E. A. W. The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ. London: Luzac & Co. 1899. (Luzac's Semitic Text and Translation Series. T. IV- V). T. IV.
- Charlesworth J. H. The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide to publications, with excursuses on apocalypses. Metuchen, New York, London: The American Theological Library Association and the Scarecrow Press. 1987.
- De transitu Mariae Aethiopice. Ed. V. Arras. Louvain, 1973. (CSCO. Vol. 342 – 343).
- Jacques de Saroug. Six homélies festales en prose / Ed. F. Rilliet. Patrologia orientalis. T. 43. 4. Turnhout: Brepols, 1986.
- Justiniani Imperatoris. Liber adversus Origenem // PG. T. LXXXVI. Col. 845 – 993
- Klotz A. Odoiporiai apo Edem // Rheinisches Museum für Philologie. T. 65. 1910. S. 608 – 610.
- Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae (Studia Sinaitica. No XI). London: C. J. Clay & Sons, 1902.
- Wright W. The Departure of my Lady Mary from this world // The Journal of the Sacred Literature and Biblical Record. T. 6. London, 1865.

Сокращения:

- BHO – Bibliotheca Hagiographica Orientalis. P. Peeters. Bruxelles. 1910
- CANT – Clavis Apocryphorum Novi Testamenti. M. Geerard. Turnhout. 1992
- CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Leuven.

Переводы текстов.

| | | |
|---|--|--|
| <p>«Исход Марии», пространная версия см.: <i>Smith Lewis A.</i> Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae (Studia Sinaitica. No XI). London: C. J. Clay & Sons, 1902. P. qw – qyh.</p> | <p>«Исход Марии», сокращенная версия см.: <i>Wright W.</i> The Departure of my Lady Mary from this world // The Journal of the Sacred Literature and Biblical Record. Т. 6. London, 1865. P. md - n’</p> | <p>«История блаженной Девы Марии», см.: <i>Budge E. A. W.</i> The History of the Blessed Virgin Mary, and The History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at, Syr. texts ed. with tr. (Luzac's Semitic Text and Translation Series. 4 -5) Vol. 1. London 1899. P. 120 – 122.</p> |
| <p>Из того же [самого], из книги шестой об исходе ее.</p> <p>Когда же помещена была Мария в Рай эдемский и была увенчана славою великой, и отправились апостолы во все страны, пришел Господь наш, Иисус Христос, к Матери Своей в Эдем. И спустилась колесница духовных с небес, и покрывся Рай эдемский и все горы, окружавшие его. И звука никакого не было слышно, кроме херувимов, возглашающих, и ангелов, сияющих светом. Ибо Рай эдемский на земле находится, на краю и над всеми горами высокими. Основания его на земле лежат, и вытекают из него четыре реки – Гихон, и Фисон, и Даклаф, и Евфрат. И когда</p> | <p>Когда же помещена была Блаженная в Рай эдемский и была увенчана славою великой, и отправились апостолы во все страны, пришел Господь наш, Иисус Христос, к Матери Своей в рай эдемский. Колесницы духовных спустились с небес, и покрывся Рай эдемский и все горы, окружавшие его. И звука никакого не было слышно, но только глас, произносимый: «Свят, свят!». И когда Господь наш, Иисус, пришел к Владычице Марии, воззвал к ней и сказал: «Мария, встань!» И тотчас ожила она и поклонилась Ему.</p> <p>И сказал ей Господь наш Иисус: «Явить тебе славу обители Отца моего, пришел Я к тебе». Сказала Ему Блаженная</p> | <p>Ему, избранному, ему, чистому, ему, о святости которого свидетельствовал Господь наш, Иоанну Малому, которого дал Господь наш, Христос, той, что родила Его, ему было явлено откровение Духа, и он записал это.</p> <p>102. И сказал он: «Когда упокоилась Владычица Мария в Раю, покинул Господь наш, Христос и спустился в Рай Эдемский. И воззвал Он гласом своим славным и возвышенным: «Мария!» И вот, тотчас, ожила она, и встала она от звучания гласа Его сладкого. И преклонила колени она и поклонилась Ему. И поклонились вместе с ней Илия – пророк, и Енох праведный, и Моисей, глава пророков, и Симон Кифа, глава апостолов, и Иоанн</p> |

| | | |
|---|--|---|
| <p>был потоп, до подножия горы поднявшийся, тотчас был скрыт промыслом [Божиим]. Ибо не отважился он, на сию гору святую посягнуть. Ведь Господь Рая установил славу [Свою] там, и на ней стоял Он и взирал на потоп, наказывающий людей. Когда же достиг потоп оснований Рая, склонил он главу свою и поклонился Господу твари, Который стоял в Раю, и повернул вспять. Ибо он, сей Рай, [является] домом встречи для высших и домом обитания для небесных. И был он приготовлен до времен мира, дабы стать домом обитания для Адама, главы народов и поколений. К нему спустился Бог и прогуливался среди деревьев прекрасных Рая. В сей Рай прибыло тело Святой Богородицы Марии, когда пришел Господь наш к Матери Своей и сказал ей: «Мария, поднимайся в Рай эдемский». И поднялась она, и встала, и поприветствовала Господа нашего, Иисуса Христа. Сказал ей Господь наш: «Явить тебе славу обители Отца Моего пришел Я к тебе». И пришли в Рай Енох, и Илия, и Моисей, и</p> | <p>Мария: «Благ Ты, Равули!» И пришел к Господу нашему и к Владычице Марии Илия пророк и Енох, и Моисей, и Симон Кифа. Они пришли поклониться Спасителю нашему в Рай эдемский. И сказал Господь наш Матери своей: «Созерцай и смотри, что приготовлено у Меня для праведников, любящих Меня». И увидела Мария там обители праведников, как они построены, и как великолепны и красивы они. И увидела она пиршественный дом мучеников. И узрела чертог славный, в котором праведники пребывают. И увидела она деревья желанные Рая, как красивы они видом своим, как приятен запах ветвей их, и [как] распространяется от дерева к дереву аромат, и от ветки к ветке разносится сладость. И сорвал Господь наш, Иисус, плоды желанные тех деревьев и дал ей, чтобы вкусила она от плодов, что выросли Духом Святым. Такое увидела Владычица Мария в Раю эдемском. И тотчас херувим меча воскликнул и заговорил.</p> <p>И сказал Господь наш Матери Своей: «Пойди,</p> | <p>Креститель. Все они поклонились вместе с Блаженной Тому, Кто дал жизнь нам. И взял Он с собой Блаженную, и вознес ее с собой в колеснице на небеса. И вознесся Он вместе с ней, дабы почтили ее патриархи праведные, и пророки, и апостолы. И Он, Господь наш, ободрил ее и сказал: «Приди, Мать, приди, взгляни на славу! Приди, взгляни на блага, которые от Слова! Приди и войди в Иерусалим небесный – град Бога!» И когда прибыли колесница света и облако сияющее, и достигли врат тверди, дохнуло тотчас ароматом благовонным и духом сладостным. И прежде всего облака, и молнии с громами склонились пред нею. И взошла она на небо нижнее, и увидела там сокровищницы Господа – дом льда, и снега, и мороза, и дом дождя и росы, и жары, и ветров, и вихрей, и бурь, и молний, и тьмы. И подошли они все и поклонились ей, Матери Господа своего. И поднялась она дальше на небеса небес и увидела ангелов Божиих. И бросились все</p> |
|---|--|---|

| | | |
|---|--|---|
| <p>Петр. И поклонились они Христу и родительнице Его. Сказал Христос Марии, Матери своей: «Созерцай и смотри, что сохраняется для праведников, любящих Меня». И увидела Мария там обители праведников, как великолепны и красивы они. И узрела она навесы сынов света. И увидела она лежа мучеников. И увидела она праведников, которые стояли [там]. И подошли они к ней, венцы священнические сплетя. Ибо одеяния праведников приготовлены были для дня воскресения. И увидела она деревья райские, славные видом своим, и был сладостен запах их. [Все] это увидела Блаженная в Раю.</p> <p>Сказал ей Господь наш: «Пойди, взойди со Мною на небеса и узри великолепие Отца Моего». И затем отдал Он приказ, и затрубили трубы серафимов, и захлопали крылья херувимов, и окуталась земля ароматом сладостным. И Господь наш, Иисус взошел на колесницу огненную *и Енох, и Илия. Понесли их колеса огненные, а над ней было небо нижнее. И увидела она все сокровищницы</p> | <p>взойди и осмотри небеса, где находится слава Отца Моего. И ты взойдешь и увидишь небеса небес и воды, что над небом. И над водами поднимешься ты и увидишь Иерусалим украшенный, дворец Отца моего, в котором обитает Он».</p> <p>И Господь наш, Иисус воссел на колесницу света, Он, и Владычица Мария, Матерь Его.</p> <p>А Илию – пророка понесло облако одно, и Еноха – облако одно, и Симона Кифу – одно, и Иоанна Малого - одно. И на колесах огненных, которые затмили солнце, поднялась она на то небо нижнее.</p> <p>И увидела там Владычица Мария, что все сокровищницы Бога – там они: дом снега, и льда, и мороза, и дом дождя, и росы, и дом ветров и зарниц, и дом тьмы и бурь. И тучи - слуг Божиих, которые возвещают приказания Его. И увидела она место, где следует стоять Илии – пророку и молиться. Такое увидела Владычица Мария на небе нижнем. И над водой еще ввысь поднялась и увидела Иерусалим небесный. И увидела она,</p> | <p>они, и подошли приветствовать ее, и склонились пред нею.</p> <p>103. И когда вошла внутрь туда, достигла Иерусалима горнего. И увидела она, что украшен он всяческими красотами. И увидела она, что окружен он двенадцатью стенами, и построены они из золота хорошего, а камни их – жемчуга. А переливаются они светом. И двенадцать врат у града того. И врата те украшены всякими драгоценностями, и всякие фигуры находятся на них. И у каждых врат сидит один из апостолов. И имя его написано над вратами теми, у которых каждый из них [находится]. И около каждого из апостолов стоит ангелов множество. И вошла она во врата внешние, и увидела она, что стоят там духовные и пророки, и играют они на трубах. И бросились все они, и склонились пред нею. И когда во врата вторые вошла она, чин херувимов поклонился ей. И когда в третьи врата ступила она, хор серафимов навстречу ей бросился. И когда достигла она стены четвертой и вошла во врата четвертые, силы поспешили</p> |
|---|--|---|

Бога. А также дом снега, и льда, и мороза, и дом дождя, и росы, и дом ветров и зарниц, и дом тьмы и бурь. И тучи - слуги Божии, возвещали о Нем. И увидела она там гнев и умиротворение, которые, когда им приказано, выходят к твари. И увидела она место, на котором стоял Илия и молился, ибо на этом небе низшем оно было.

И вошла она на небеса небес и увидела чины духовные, и воинство небесное, и тварь, которой не было конца. И стояло, и восхваляло воинство небесное Деву Марию. Кто увидит [такое], не убоится, когда стоят высшие и возносят славу Матери Господа своего, Которая поднялась к ним. Говорили высшие: «Свят, свят Сын Бога живого! Вот она – Святая и Благословенная, которая родила без соития!» Блаженная же простерла руки свои и воздала славу Богу, Который возвеличил ее.

И еще поднялась она выше небес небесных. И увидела она, что над водами стояли чины ангельские. И распростерли они крылья свои, и очи их взирали ввысь на Господа

что было у него двенадцать стен и двенадцать врат во имя двенадцати апостолов, и пред каждым вратами апостол стоит. И ангелы, и архангелы стоят и воспевают славу. И над вратами внешними Иерусалима находятся духовные без числа, славящие трубами своими вместе с Авраамом, Исааком, и Иаковом, и мар Давидом-псалмопевцем.

И приблизились они и склонились они пред Царем-Христом и пред Матерью Его, когда входила она, дабы увидеть. Иерусалим небесный. Вошла она во врата первые, и поклонились ей ангелы. И вошла она во врата вторые, и воздали ей молитву херувимы. Вошла она во врата третьи, и воздали ей молитву серафимы. И вошла она во врата четвертые, и поклонились ей сонм архангелов. Вошла она во врата пятые, и восславили ее молнии и громы. Вошла она во врата шестые, и воскликнули они: «Свят, свят, свят!» Вошла она во врата седьмые, и склонились пред нею огонь и пламень. И вошла она во

приветствовать ее и на лица свои упали пред нею. И когда прошла она чрез врата пятые, громы и молнии склонили пред нею голову. И когда миновала она врата шестые, со всех сторон возглас: «Святая!» услышала она. И увидела она там дворец, в котором не обитал никто. И когда в те, седьмые вошла она, поклонились ей огонь и пламя. И когда тех, восьмых, достигла она, дождь и роса коленапоклонились пред нею. И когда во врата девятые вошла она, ветры, вместе все они склонились пред нею. И когда во врата десятые прошла она, солнце и луна склонились пред нею. И когда вошла она во врата одиннадцатые, поклонились ей двенадцать апостолов. И тогда заставил пройти ее Господь наш, ее – Родительницу Свою, во врата, в которые никто доселе не входил. И показал Он ей там Царство Небесное. И показал Он ей там сокрытое, тайное и неявленное, и благо, которое сокрыто в царстве, о котором не могут говорить уста и о котором не может поведать язык. И узрела она там обители велико-

| | | |
|--|--|--|
| <p>своего. И не могли они умерить глас, который молил и говорил: «Свят, свят, свят Господь всемогущий и Бог высочайший!»</p> <p>Затем посмотрела она выше вод и поднялась к Иерусалиму небесному, где почитался Отец Сыном Своим и Духом Своими, обоими. И увидела она, что было у него двенадцать врат во имя двенадцати апостолов, и пред каждым вратами апостол стоит. И ангелы, и архангелы стоят и воспевают славу. И во вратах внутренних [стояли] два сына Заведя. Иоанн и Иаков, брат его при вратах других справа [стоял]. И затем апостолы выстраиваются у своих врат. А над вратами внешними стоят духовные без числа. И прославляют они град Царя великого. И пророки все стояли и пели славу, [играя] на арфах своих – Авраам, и Исаак, и Иаков, и Давид-псалмопевец. И склонились они пред Царем-Христом и пред Матерью Его, когда входила она поклониться в Иерусалим небесный. И вошла она во врата первые, и поклонились ей ангелы. И</p> | <p>врата восьмые, и поклонились ей дождь и роса. И вошла она во врата девятые, и поклонились ей Гавриил и Михаил. И вошла она во врата десятые, и поклонились ей солнце и луна. И вошла она во врата одиннадцатые, и поклонились ей и восславили ее все апостолы. И вошла она во врата двенадцатые, и сделал сильной ее и благословил Младенец, рожденный от нее.</p> <p>Вот так вошла Владычица Мария в Иерусалим небесный и склонилась пред Богом Отцом. И в сей час узрела Мария Отца Святого и Сына Возлюбленного, и Духа Святого – Утешителя, когда славился Отец Младенцем Своим, а Сын – Отцом своим, а Дух Святой – обоими ими. И показал Он ей то, что глаз не видел, и ухо не слышало, и в сердце человеческое не поднялось, то, что уготовил Бог тем, кто любит Его, в день Воскрешения. И показал Он ей славы, которые объявляют о чудесах, и чудеса, о которых возносят славу. И таинства, о которых гремит явное, и явное, о котором гремит скрытое. И повел Он ее, и вошел внутрь</p> | <p>лепные, и чертоги украшенные, благодать которых сердцем человеческим и не вообразить. И узрела она то, что глаз человеческий не может ни узреть, ни описать. И сделать явным сие не может никто. Блага все эти, что последуют за Воскрешением, явил Он и показал ей. И сказала она: «Господи, что это такое? И кто удостоится войти сюда? И для кого сохраняется это?» И сказал Он ей: «Сие место – это, о котором говорил Я уверовавшим во имя Мое: «Иду Я приготовить вам место». И сии блага, и сии обители, и сии чертоги для святых и для творящих волю Мою сохраняются. И для всякого, кто не совершает злодеяния. И все праведные здесь обретут утешение после Воскрешения».</p> <p>104. И взглянула она и увидела место другое, неприятное видом своим. И было наполнено оно все чернотой, и тьмою, и дымом. И пред силою мучительной той, река огненная текла и вытекала оттуда. И сказала она: «А это что, Господи?» И сказал ей Господь наш: «Это та</p> |
|--|--|--|

вошла она во врата вторые, и воздали ей почесть херувимы. И вошла она во врата третьи, и воздали ей почесть серафимы. И вошла она во врата четвертые, и поклонились ей сонмы и начальники тысяч. И вошла она во врата пятые, и восславили ее молнии и громы.

И вошла она во врата шестые, и воскликнули они пред нею: «Свят, свят, свят!» И вошла она во врата седьмые, и склонились пред нею огонь и пламень. И вошла она во врата восьмые и поклонились ей дождь и роса. И вошла она во врата девятые, и поклонились ей Гавриил и Михаил. И вошла она во врата десятые, и поклонились ей все просиявшие. И вошла она во врата одиннадцатые, и поклонились ей все апостолы. И вошла она во врата двенадцатые, и восславил ее и благословил Младенец, от нее рожденный.

Вот так вошла Мария в Иерусалим небесный и склонилась пред Отцом. И в сей час узрела Мария Отца Святого и Сына Возлюбленного, и Духа – Утешителя, когда славился Отец Младенцем

предела всех тварей. И показал Он ей и сказал ей: «Здесь – обиталище Еноха, и сюда доставил Я его, и это то место, где молится он». Окончена книга пятая.

Книга шестая. И подняла Блаженная очи свои и увидела два мира – тот, который прейдет, и тот, который не прейдет. И увидела она еще в месте одном того мира, который не прейдет, светильников множество. И сияли они ярко, и были там чертоги без числа. И от чертога к чертогу распространялся сильный аромат. И рога трубили над чертогами. И увидела она скинии праведников, и толпы, стоящие по сторонам скиний тех. Говорит Владычица Мария Христу: «Господи, Учитель мой, что это такое?» Сказал Христос Владычице Марии: «Сии скинии – праведников. И эти светильники в их честь сияют. А поодаль видят они благо свое до того, как придет день Воскрешения, когда унаследуют они чертоги свои».

И еще узрела Владычица Мария другое место, где [было] очень темно, и дым густой поднимался

геенна, которая сохраняется для грешников и злодеев». И сказала она Ему: «*Только не сие место, только не видеть его!».

И после этого взял ее Господь наш, Матерь Свою, и возвратил ее в Рай Эдемский. *И сделал Он ее мертвой снова до дня Воскрешения. И аромат, и благоухания распространились от того места. И была оставлена она там до [того] дня, когда заставит Он ее вознестись в Царство, которое явил Он пред нею.

| | | |
|---|--|--|
| <p>Своим, а Сын – Отцом своим, а Дух – обоими ими. И узрела она престол и колесницу. И внизу, из колесницы вытекала река огненная. И тянулась она и охватывала все небо, ничего не опалая. И увидела она стражей-ангелов, несущих колесницу снизу, и серафимов, которые сопровождали ее сверху, и херувимов, распростерших крылья свои, сопровождавших ее и освящавших. И узрела она престол славный Бога, сидящего Отца и Сына, одесную Его, и Духа, стоящего и парящего над Ними. И узрела она серафимов света и завесы пламенные. И узрела Мария то, что глаз не видел, и ухо не слышало, и в сердце человеческое не поднялось, то, что дает Бог праведникам в день Воскрешения.</p> <p>И сказала Мария: «Что это?» Сказал ей Христос: «Это обители праведников, но не настало еще время получить им воздаяние их. Лишь издалека видят они его и радуются, до того, как придет день воскрешения и получают они награду за подвиги свои».</p> <p>И еще узрела Мария место, где [было] очень</p> | <p>оттуда сильно и запах серы распространялся во круг. И огонь сильный пылал в нем. И шел шум от того огня, как раскаты грома мощного, который бывает в небе и который слышишь со страхом. Так приближался треск огня, зажженного для нечестивых.</p> <p>И люди, стоящие на краю тьмы той, плакали и горевали, хотя в отдалении стояли.</p> <p>Сказала Владычица Мария Христу: «Господи и Раввули, кто они?» Сказал Христос Блаженной: «Сие [место], кипящее, есть Геенна, зажженная для нечестивых, и те, *кто стоят и взирают на него, грешники, которые издалека смотрят на муки свои и знают, что приготовлено в день последний. Ведь еще не настал день судный, когда получат они наследие тьмы. Во время суда в этой Геенне будут мучиться все те, кто пренебрег заповедями Моими, когда отдавал Я приказы, но не слушали они Меня». И когда стояли Владычица Мария и Господь наш рядом с ней, услышала она глас праведников говорящих: «Слава Тебе, Бог Благой,</p> | |
|---|--|--|

темно, и дым густой поднимался оттуда, и запах серы поднимался над ним, и огонь сильный пылал в нем. И шел шум от того огня, как раскаты грома мощного, который слышишь со страхом. И огонь пылал там и горел. И поднимался треск его из места того. И находились люди вне тьмы [той], и плакали они, и горевали они, стоя вдальеке.

Сказала Мария Христу: «Раввули, кто они?» Сказал ей Господь наш: «Сие [место], кипящее и устрашающее, есть Геенна, зажженная для творящих злые дела, и те, кто взирают на него, грешники, которые издалека смотрят на муки свои и знают, что приготовлено для них в день последний. И горюют они и стенают. Ведь еще не настал день судный, когда получают они жребий тьмы. Но также в день последний в этом пламени будут мучиться все те, кто не соблюдал заповеди Отца Моего, в этом пламени мучиться будут». Тогда увидела Блаженная, что место для праведников так прекрасно и славно, а то, что для грешников, так темно и страшно. И услышала

ибо дашь Ты награду праведникам, призывающим имя Твое в день судный». И воззвали нечестивые из той тьмы, где стояли они и говорили: «Смилуйся над нами, Сын Божий, Судья праведный, когда придешь Ты упразднить небо и землю!» Тогда, когда услышала Владычица Мария голоса праведников, возрадовалась она. А когда услышала голоса нечестивых, опечалилась очень. И стала она просить Христа и вознесла молитву за грешников, и сказала она: «Раввули, смилуйся над нечестивыми, когда будешь судить Ты их в день судный, ибо услышала я голоса их и опечалилась я».

И Господь наш, Иисус, повел Матерь Свою, и пришел Он в Рай эдемский с множеством небесных.

И позвала Владычица Мария мар Иоанна Малого и рассказала ему все, что показал ей Господь наш, Иисус. И сказала она Иоанну «Сохрани в словах сих то, что явил мне Учитель твой, дабы со временем открылись они, когда скажу я тебе».

| | | |
|---|--|--|
| <p>она голоса тех праведников говорящих: «Слава Тебе, Бог, ибо дашь Ты награду праведникам в день последний, когда исчезнут небо и земля!». И снова воззвал народ из тьмы: «Смилуйся над нами, Сын Бога живого, когда придешь Ты упразднить небо и землю!» Когда же услышала Блаженная голоса праведников, возрадовалась она. А когда услышала голоса грешников, опечалилась очень. И стала она просить Христа за грешников и вознесла молитву за них, и сказала она: «Раввули, смилуйся над грешниками этими, когда будешь судить Ты их в день последний, ибо услышала я голоса их и опечалилась я о них».</p> <p>И пошел Христос с Матерью Своей показать ей всех тех, кто на облаке огненном восседал. И на престоле пламенном размещались седалища славные. И на поясице херувимов помещались колеса огненные, и они несли колесницы свои. И над тучами громовыми возносились слава Марии и Сыну ее. И над небесами бежало и двигалось восхваление. И были в смятении</p> | | |
|---|--|--|

ангелы и архангелы, и вышел приказ всей твари, чтобы выходила она со славою встречать Сына царского, Который пришел показать Матери Своей сокровенное дома Отца Своего. И вышел Енох, и пришел Илия, и Иоанн, и Петр, и склонились они пред Христом и пред Матерью Его. И прогремели трубы небесные, что настало время принести хвалу Царю-Христу.

Кто не устрашится в тот миг, когда духовные говорят друг с другом, как оказать почести Господу своему? И встал Гавриил Святой, и ангелы. И простерлись все они пред Ним. И встал Михаил из среды ангелов – стражей, и ангелы-стражи вместе с ним. Отец славою сопровождался, и Сын с трепетом вознесен был. И Дух воспевал восхваление устами всего воинства, которыми и Мария, и церкви украшены были. И было восхваление на небесах пред Господом, который спустился, дабы взять Себе Мать из рода смертных. И было благодарение в вышних пред Господом Высочайшим. Ибо властью Отца Своего по-

| | | |
|--|--|--|
| <p>селился Он во чреве Родительницы Своей. И началось восхваление от всех небесных, дабы увидела Мария славу и возвышение Его, Того, Кто родился у нее от второго часа первого дня недели до девятого часа, когда возносили славу ангелы-стражи и ангелы. И было смятение среди чинов их, и хвала, и аромат сладостный повеял от сонма духовных, и озарились очи их сиянием, и увидели они Матерь его, Господа своего, стоящую пред престолом Сына своего. И воздали они славу Богу, Который вознес Родительницу Свою и показал ей небо, и небо небес, и все, что на нем, то, где кончается владение Господа.</p> <p>И Господь наш, Иисус Христос, повел Матерь Свою, и пришел Он в Рай эдемский. И засветились огни на небе, и поднялся аромат сладостный над всеми небесами. И спустились ангелы-стражи и ангелы, засветивши лампы свои. И снизошла слава Господа нашего и распространилась благодать Божия. И спустился Господь наш с Матерью в Рай эдемский с сонмом</p> | | |
|--|--|--|

| | | |
|--|--|--|
| <p>небесным. И была слава великая пред Блаженной, так что пришли в движение тела праведников в земле погребенные, и распространился аромат сладостный во все концы мира.</p> <p>И привела Мария Иоанна и показала ему все, что показал ей Христос. И сказала она ему «Сохрани в словах сих то, что явил мне Учитель твой, дабы со временем открылись они, когда скажу я тебе».</p> | | |
|--|--|--|

CLAUDE MUTAFIAN

Docteur en histoire

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

LA CILICIE ARMÉNIENNE APRÈS L'ARMÉNIE CILICIENNE (1375-1909)

Mots-clés: Cilicie, Dhoulkadires, Hadjine, Ibrahim pacha, Karamanides, Kozans, Mamelouks, Ottomans, Ouzoun Hasan, Prêtre Jean, Ramadanides, Sis, Zeythoun.

En avril 1375, l'émir d'Alep s'empara de Sis, marquant la fin de l'Arménie cilicienne, dernier royaume d'Arménie. Ce n'était pas pour autant la fin de la présence arménienne en Cilicie, qui allait encore durer des siècles, sous autorité musulmane jusque vers 1920, suite au génocide de 1915. Les Arméniens peuplaient les grandes villes, mais peu à peu ils constituèrent aussi des réduits montagneux quasi autonomes dans le Taurus et l'Antitaurus. Toujours installé à Sis, le catholicos jouait, en l'absence de pouvoir séculier, le rôle d'interlocuteur face aux autorités musulmanes.

Vu la faible importance politique de la population arménienne, les sources historiques sont incomparablement moins riches que durant la période royale, chroniques et colophons se faisant plus rares et pauvres. Cette lacune est en partie comblée par une nouvelle catégorie de sources, les récits de voyageurs. Quand la région étant aux mains d'un pouvoir centralisé sûr, en particulier à l'époque ottomane, le 'Voyage en Orient' devenait de plus en plus à la mode pour les Français, les Anglais et autres Européens. S'y ajoutait la tradition du pèlerinage à Jérusalem, sur la route duquel se trouvait la Cilicie. Installés là depuis longtemps, héritiers d'un glorieux passé, les chrétiens arméniens suscitaient l'intérêt des voyageurs occidentaux, qui en donnaient de précieuses descriptions.

Les dominations turcomanes autour de la Cilicie préottomane

La Cilicie se retrouva donc, en 1375, formellement intégrée au sultanat mamelouk du Caire, à part le port de Korykos annexé au royaume de Chypre en 1361. Il restait quelques poches autonomes aux mains de princes arméniens dans les montagnes, où se répandit le mythe d'un 'roi Constantin' qui aurait régné 48

ans, de 1376 à 1424¹. On trouve un autre mythe dans un colophon de 1473² : un connétable Hét'oum a poursuivi la lutte contre les Égyptiens, et après son meurtre le flambeau fut repris par son épouse Zarmanouhi, qui depuis le fort de Kapan dirigea la résistance pendant 65 ans !

En fait, la Cilicie constituait une marche assez lointaine sur laquelle Le Caire n'exerçait qu'une autorité formelle, et l'Anatolie était aux mains de diverses tribus turcomanes plus ou moins héritières du sultanat seldjoukide, essentiellement trois³ (carte 1) que décrit, en 1432, Bertrandon de La Broquière dans le récit de son 'voyage secret' pour le compte du duc de Bourgogne. En Syrie, dans sa route de Hama à Antioche, il rencontra des femmes guerrières « sujettes à un seigneur qu'on appelle Surgadiroly [Dhoulkadire], qui habite dans les montagnes d'Arménie sur la marche de la Perse (...). Quand je partis du pays de Syrie, j'entrai au pays de Turquemanie que nous appelons Arménie dont la capitale est une grande ville (...) que nous appelons Antioche (...). Ce pays avait pour seigneur un dénommé Ramedang [Ramadan] qui était un très grand homme, riche et vaillant (...) et avait été fils d'une femme chrétienne ». Le sultan mamelouk le fit capturer et mettre à mort « avec la complicité du Karman [Karaman] qui avait épousé une de ses sœurs ». Ajoutons que Bertrandon fait constamment des rappels concernant les Arméniens, aussi bien sur le passé de la région que sur leur présence.

La plus ancienne et la plus puissante de ces trois dynasties remonte au milieu du XIII^e siècle, fondée par un certain Nur Sofi, originaire d'Atropatène et « Arménien de naissance » selon certains auteurs⁴. On apprend dans une source arménienne contemporaine⁵ que son fils Karaman « se fit appeler sultan et accrut tellement sa puissance que le sultan [seldjoukide] de Roum, Roukn al-Din, par crainte de lui n'osait pas le contrecarrer (...). Il causa beaucoup de dommages aux districts d'Isaurie et de Séleucie » ; il affronta le connétable Smbat, secouru par son frère le roi Hét'oum I^{er}, et succomba à ses blessures en 1278. Il avait épousé une fille du sultan seldjoukide et donna son nom à cette dynastie⁶ tout d'abord centrée à Laranda, ville rebaptisée Karaman, et à Silifke⁷, puis à Konya, d'où elle revendiquait l'héritage seldjoukide. Le traité arméno-mamelouk de 1285 incluait la libération par les Arméniens de tous les prisonniers

¹ SA, p. 170 ; Alishan, p. 543, n. 2 ; Ormanian, 1349, 1387, 1415 ; Adjarian, t. II, p. 674/157 ; Mutafian, t. I, p. 224 ; Tinoyan, p. 150-154

² *CM XV*, t. II, 452, p. 356 ; Aghassi, p. 34-35 ; Mutafian, t. I, p. 223

³ Mutafian, t. I, p. 224 ; Id. 1993, p. 96-97

⁴ Rasmussen, p. 37, 116 ; Hammer, p. 85 ; Cahen, p. 251

⁵ SV, p. 238-240 ; SV (D), p. 108-110

⁶ Bosworth, 124, p. 232 ; Rasmussen, p. 116

⁷ Rasmussen, p. 37, 39

karamanides⁸. Dans sa description des « frontières de l'Arménie Mineure » Marco Polo, qui traversa la Cilicie en 1271, mentionnait déjà « au nord les Turcomans, qui s'appellent Caramans ». Voisins au nord et à l'ouest, les Karamanides n'eurent de cesse d'attaquer le royaume d'Arménie, comme on le lit sur un colophon de 1335⁹ ; ils avaient échoué sur Tarse en 1318¹⁰, mais s'emparèrent de Papéron en 1347¹¹, et au cours du XIV^e siècle ils annexèrent toute la frange occidentale de la Cilicie.

Plus à l'est émergeait une dynastie fondée par un certain Dhoulkadir¹², dont le fils conquiert Elbistan, puis Marache, Malatya, jusqu'à Hromkla et Sis¹³. Ces régions étaient densément peuplées d'Arméniens, qui cherchèrent des refuges face aux persécutions. Selon la tradition, ce fut là l'origine de la fondation de Zeythoun¹⁴.

Quant à la troisième dynastie turcomane, les Ramadanides¹⁵, elle s'implanta en Cilicie à l'époque de la chute du royaume d'Arménie. Elle fut fondée par Ramadan, dont le fils Ahmed, dans les années 1370, s'empara de Tarse et d'Adana sur les Mamelouks avant de s'étendre sur Sis, Ayas et toute la plaine cilicienne, provoquant au tout début du XV^e siècle une émigration conséquente des Arméniens¹⁶.

Pendant ce temps, au nord-est de l'émirat karamanide, du côté des Détroits, les Ottomans installés à Brousse depuis 1326 attendaient leur heure pour succéder à l'Empire byzantin. Inquiets, les Européens constituèrent, sur l'initiative du roi de Hongrie, une 'croisade' qui fut écrasée en 1396 par le sultan Bajazet à Nicopolis. Parmi les prisonniers figurait le Bavarois Johannes Schiltberger, qui passa douze ans au service du sultan et nous laissa un récit de première main. « Bientôt Bajazet entreprit une guerre contre son beau-frère Karaman [Ala al-Din] », il lui enleva Konya et le mit à mort à la fin du XIV^e siècle¹⁷. Le sultan poursuivit ses conquêtes sur les Dhoulkadires avant de s'attaquer au sultan mamelouk¹⁸.

⁸ Mutfian, t. I, p. 169

⁹ *CM XIV*, 342, p. 277-278, Sanjian, p. 75

¹⁰ *DA*, p. 666 ; Ormanian, 1264

¹¹ Ms. n° 1318 de Venise, p. 236

¹² *Ansiklopedisi*, t. XIV, 1966, p. 114-116 ; Bosworth, 129, p. 238

¹³ Ibn Tağri Birdi, 13, p. 54 ; Rasmussen, p. 45, 123

¹⁴ Aghassi, p. 29-31 ; Mutfian 1988, p. 311-315

¹⁵ Rasmussen, p. 45, 125-126 ; Bosworth, 128, p. 127

¹⁶ Hammer, p. 366 ; Ormanian, 1387 ; Rasmussen, p. 45, 125

¹⁷ Rasmussen, p. 45, 116 ; Hammer, p. 98

¹⁸ Ibn Tağri Birdi, 14, p. 34

Trois « prêtres Jean » musulmans ?

Au départ souverain chrétien imaginaire en Extrême-Orient évoqué par divers voyageurs comme Marco Polo ou Guillaume de Rubrouck, le « prêtre Jean » devint un personnage mythique dont la venue devait sauver l'Orient chrétien menacé en prenant ses ennemis à revers. Ainsi, au XIII^e siècle, alors que la Cilicie arménienne s'opposait désespérément à l'expansion mamelouke, un espoir était apparu à l'est, où les Mongols furent perçus comme la concrétisation de ce mythe du « prêtre Jean », les seuls capables de vaincre les Mamelouks.

Plus tard, c'est face à l'inexorable expansion ottomane vers l'est et le sud qu'on en cherchait une incarnation. À trois reprises, l'Empire ottoman se trouva directement menacé par un nouveau conquérant qui, bien que musulman, représentait un espoir pour la chrétienté orientale, en particulier en Cilicie. Chaque fois, les Ottomans surmontèrent leurs défaites et réussirent à rétablir la situation en leur faveur.

Tamerlan (1400-1405)

Près de deux siècles après les Mongols apparut en Orient, face au danger ottoman, un nouveau « prêtre Jean » : Tamerlan. Ce sont essentiellement les émirats menacés par Bajazet qui demandèrent son aide. D'innombrables colophons arméniens décrivent en détail les épouvantables ravages de ce nouveau conquérant, de 1387 jusqu'à sa mort, en particulier en Arménie, en Géorgie, en Asie Mineure et jusqu'à Alep et Damas¹⁹. La Cilicie, elle, fut épargnée.

L'année 1402 vit à Ankara l'affrontement entre les deux géants, où Tamerlan prit le dessus sur les Ottomans ; les Arméniens, qui constituaient une grande partie de la cavalerie de Bajazet, subirent de terribles représailles. Cette défaite donna un répit à l'Empire byzantin et permit aux émirats annexés par les Ottomans de se reconstituer, en particulier les Karamanides²⁰. Tamerlan défit ensuite les Mamelouks en Syrie, après quoi il retourna en Orient et décéda en 1405. Peu à peu, tout revint au *statu quo ante*, comme on le lit chez Bertrandon. Tarse et la Cilicie réintégrèrent en 1415 les possessions ramadanides²¹, constamment revendiquées aussi par les Karamanides et les Dhoulkadires²².

¹⁹ *CM XIV*, p. 569-633, *CM XV*, t. I, p. 3-53, Sanjian, p. 105-128

²⁰ Ibn Tağri Birdi, 14, p. 62, 68-69

²¹ Ibn Tağri Birdi, 17, p. 30

²² *Ansiklopedisi*, t. XXVII, 1978, p. 218

La scission du catholicossat (1441)

Très arménophile, Schiltberger, devenu prisonnier de Tamerlan après Ankara, écrit à la fin de son ouvrage : « Ils [les Arméniens] sont encore un peuple belliqueux. Il n'y a pas longtemps qu'ils ont perdu leur royaume, et Sis appartient au sultan [mamelouk]. Dans la bonne capitale réside aussi leur patriarche, qui doit payer un lourd tribut au sultan. Le roi de Chypre a beaucoup de nobles d'Arménie à sa cour ».

Les catholicos continuèrent en effet, après la chute de royaume, à résider à Sis sous autorité mamelouke²³. L'un d'eux, Pôghos II Garnetsi (1418-1430), put même entreprendre de vastes travaux de rénovation²⁴. La situation continuait toutefois à se dégrader en Cilicie. Selon l'un des seuls historiens contemporains, T'ovma Mètzop'etsi, six catholicos ont été empoisonnés entre 1392 et 1439²⁵. De plus, l'influence romaine se faisait de plus en plus sentir à Sis. Dans ces conditions, un synode réuni en 1441 décida le transfert du catholicossat à Etchmiadzin, en Grande Arménie, alors sous domination turcomane. Le titulaire refusa et se maintint à Sis, d'où une scission qui perdure encore de nos jours, le catholicossat de Sis se retrouvant réduit, à ses débuts, à une juridiction sur les Arméniens du Levant²⁶.

Après la prise de Constantinople

Pendant que les Mamelouks concentraient leurs forces contre les Dhoulkadires et les autres émirs turcomans²⁷, la prise de Constantinople en 1453 plaça les Ottomans en position de force. Revenant d'Égypte en 1466, le marchand russe Basile parvint à « la grande ville d'Adana, où coule aussi un fleuve ; le pont qui le surmonte appartenait aux Arméniens ; maintenant ce sont des Turcmènes qui y demeurent, mais il y a aussi des Arméniens. Il y a un jour de marche d'Adana à la ville arménienne, où l'on fait payer un impôt ; deux jours de marche de là à la ville arménienne de Goulek », à l'entrée des Portes de Cilicie traversant le Taurus. Après « la ville aussi arménienne de Karasam [?] », il entre « en Caramanie ». Il y avait donc encore d'importantes poches arméniennes dans la région, mais leur existence était en danger permanent. Ainsi, un colophon relate en détail les ravages causés l'année suivante, en 1467, par le Dhoulkadire

²³ Ibn Tağri Birdi, 17, p. 45

²⁴ Alishan, p. 540 ; Ormanian, 1414

²⁵ Ormanian, 1372

²⁶ Mutafian, p. 496

²⁷ *CM XV*, t. II, 38, p. 30, Sanjian, p. 224 ; Ibn Tağri Birdi, 17-18, p. 69-142

Chahsouwar²⁸ : « Il s'empara de Vahka, après quoi il conçut un plan diabolique contre la ville et la citadelle de Sis (...). Après y avoir mis le feu, il alla prendre Adana, et Tarse, et la ville côtière d' Ayas. Il prit aussi Anazarba, Kovara et toute la plaine (...). Il revint, attaqua la forteresse de Sis et l'incendia (...). Je ne peux pas rendre compte de toutes les destructions qu'il causa ». Les Arméniens se rapprochèrent alors des Mamelouks, comme le montre la visite du catholicos de Sis Karapèt à Jérusalem et au Caire en 1469²⁹.

Ouzoun Hasan (1470-1472)

Depuis le milieu du XIV^e siècle, l'Anatolie orientale était aux mains de deux dynasties turcomanes rivales, les Akkoyunlu ['Moutons Blancs'] et les Karakoyunlu ['Moutons Noirs'], toutes deux potentielles alliées avec les chrétiens contre la menace ottomane (carte 1). Les Arméniens tentèrent d'abord l'alliance avec la seconde dynastie, dont le titulaire Djihanchah « constitue un puissant rempart pour les chrétiens », un autre colophon ajoutant : « Il était bienveillant envers les chrétiens (...). La paix régnait en Arménie, le nombre de prêtres et de religieux augmenta »³⁰. Djihanchah fut bientôt mis à mort par Ouzoun Hasan, des Akkoyunlu, dont la victoire fut célébrée par ces mêmes Arméniens : il « sauva les chrétiens de captivité. Gloire à la Providence de Dieu »³¹.

À cette époque où les progrès des Ottomans inquiétaient de plus en plus l'Europe, Venise joua la même carte en cherchant à s'allier avec Ouzoun Hasan, ce nouveau « prêtre Jean », qui contrôlait la région entre l'Euphrate et le Caucase³². Dans un colophon de 1469 on lit : « En un an il mit à mort trois souverains, Djihanchah, Hasan Ali [fils du précédent] et Abou Saïd [descendant de Tamerlan] (...) et il régnait depuis les Portes de Syrie jusqu'au Khorasan »³³. À la même époque, le pèlerin génois Adorno en parle ainsi : « Il occupe toute la Chaldée (...), la Cilicie, la Mésopotamie, la Cappadoce, les deux Perses, les deux Arménies et la Médie »³⁴. La Sérénissime lui envoya en 1473 son ambassadeur, Joseph Barbaro. Il rencontra à Chypre le Karamanide exilé, et ils se rendirent en Cilicie avec une armée. En 1448, les Karamanides avaient conquis Korykos sur

²⁸ *CM XV*, t. II, 349, p. 273-274, Sanjian, p. 294 ; Alishan, p. 228, 545 ; Rasmussen, p. 124-125

²⁹ *CM XV*, t. II, 368, p. 285, Sanjian, p. 297

³⁰ *CM XV*, t. II, 330, 345, p. 259, 271, Sanjian, p. 292

³¹ *CM XV*, t. II, 348, p. 272, Sanjian, p. 294

³² Hammer, p. 386-388 ; Mutafian 1988, p. 473

³³ *CM XV*, t. II, 363, p. 281, Sanjian, p. 295

³⁴ Mutafian 1988, p. 473

le royaume de Chypre, ils l'avaient perdu depuis, mais le récupérèrent provisoirement à cette occasion. Barbaro y note les inscriptions arméniennes, puis passe à Séleucie [Silifke] « en actuelle Arménie Mineure », à Tarse « dont le seigneur est un Dhoulkadire, frère de Chahsouwar ; le pays est soumis au sultan [mamelouk], bien que ce soit en fait l'Arménie Mineure », comme pour Adana plus loin. Il franchit ensuite l'Euphrate « qui sépare l'État du roi de Perse et celui du sultan », et de l'autre côté « il y a plusieurs villes d'Arméniens, où nous avons passé la nuit ». L'ambassade auprès d'Ouzoun Hasan se solda par un échec, et il fut finalement vaincu par les Ottomans³⁵.

Ceux-ci poursuivaient leur inexorable expansion, ils annexèrent définitivement les domaines des Karamanides, qui s'étaient rangés aux côtés d'Ouzoun Hasan³⁶. C'est ce que confirme le pèlerin Arnold von Harff qui y passa en 1499, ajoutant que les Turcs « font quotidiennement la guerre contre le sultan [mamelouk] ». Il fixe vers Antioche la division entre les domaines des deux grandes puissances musulmanes, qui se livraient à partir de cette fin du xv^e siècle une guerre impitoyable dont la Cilicie constituait l'un des principaux enjeux.

La question des destructions

On sait que les Arméniens, partout où ils se sont installés, ont fondé des établissements religieux où on copiait et enluminaient des manuscrits. En Grande Arménie, beaucoup de ces monuments sont encore visibles, en plus ou moins bon état, et, pour ceux qui ont été détruits, leur localisation est généralement connue, par des détails dans les colophons ou des témoignages de voyageurs.

La situation est totalement différente en Cilicie. Tout visiteur peut encore admirer les forteresses médiévales, dans leur grande majorité encore debout et en assez bon état. En revanche, il n'y a pas la moindre trace d'aucun des innombrables monastères arméniens, connus à la fois par les sources historiographiques et par les colophons de manuscrits. On ne peut même pas les localiser. Par exemple, le couvent de Drazark, qui accueillait les sépultures des rois d'Arménie, devait être un monument de grande ampleur, et pourtant il n'en reste rien, tout au plus peut-on très vaguement le situer grâce aux sources. Ces destructions ont dû suivre de peu la chute du royaume, car aucun voyageur postérieur ne mentionne le moindre monastère.

On peut suggérer l'explication suivante. Un pouvoir centralisé fort n'a en général pas de raison de détruire pour détruire. Ce fut le cas de l'Empire ottoman

³⁵ Daranaghtsi, p. 11

³⁶ Daranaghtsi, p. 10 ; Rasmussen, p. 79, 116-117

jusqu'au génocide, et avant lui du sultanat mamelouk, mais comme on l'a vu ce dernier n'avait pas d'autorité effective sur la Cilicie, restée aux mains des tribus turcomanes ci-dessus signalées. Dans ces conditions, il est probable que la destruction systématique n'ait pas affecté les forteresses, qui pouvaient toujours être utiles, mais que pour les monastères elle ait été le fait de ces tribus, donc qu'elle ait été menée à bien entre 1375 et l'installation du pouvoir ottoman, ce qui expliquerait leur absence totale des récits de voyages. Cela dit, depuis quelques années plusieurs expéditions entreprises pour chercher à retrouver les traces de ces monastères commencent à porter des fruits.

La Cilicie ottomane (1517-1832)

À la suite de leur victoire de Çaldiran sur les Perses en 1514, les Ottomans déposèrent Ala al-Dawla, le dernier Dhoulkadire, avant de vassaliser les Ramadanides et de mettre fin au sultanat mamelouk en 1517 : l'Égypte, la Syrie et la Cilicie allaient rester ottomanes pour plusieurs siècles.

Au début, les Arméniens de la région cilicienne s'accommodèrent fort bien de la domination ottomane³⁷. Dans le cadre de la politique de François I^{er} d'alliance turque contre l'Autriche, une délégation française, comprenant Jean d'Aramon et Pierre Belon du Mans, se rendit en Asie Mineure à l'approche du milieu du XVI^e siècle ; elle signala d'importantes communautés arméniennes en Cappadoce et Cilicie, entre autres à Antioche, Adana, Héraclée, Konya. Conformément à ce qui précède, elle mentionne des châteaux mais aucun monastère. Peu après, en 1557, Melchior von Seydlitz arriva « dans la Petite Arménie (...) peuplée de nombreux Arméniens ».

On a d'importants détails dans le rapport du nonce pontifical Léonard Abel, envoyé en 1583³⁸. Il mentionne « deux patriarches principaux », l'un à « Etchmiadzin, près de la ville d'Erivan, en Perse, l'autre de l'Arménie mineure, qui est fixé dans la ville de Sis ». Plus loin : « Je me rendis chez le patriarche de l'Arménie mineure, dans la (...) ville de Sis, en Caramanie ». C'est le premier voyageur connu qui visita Sis. Ils se rencontrèrent à Alep, puis au château de Vahga. Il décrit longuement la ville de Sis, avec les « ruines du palais du roi et de la reine ; près de ce palais il y a deux grandes églises, l'une du Saint-Sauveur, dont on dit qu'elle était l'église du roi, l'autre dédiée à Sainte-Sophie, qui est la patriarcale ». Elles étaient en mauvais état, « mais les Arméniens n'osent pas les restaurer car elles leur seraient enlevées par le Turc, vu qu'elles sont hautes et

³⁷ Ormanian, 1386

³⁸ Mutafian 2010, p. 32

bâties comme des forteresses ». Il signale « dans la même ville douze autres églises ou chapelles », puis décrit les nombreuses reliques, les livres et manuscrits. « Les familles soumises à ce patriarcat sont environ vingt mille et habitent dans les villes, campagnes et châteaux de la Cilicie et de la Syrie. Il y a vingt monastères ». Il reçut partout un accueil chaleureux des Arméniens, « à Alep, à Sis, à Adana et à Tarsous ».

Un peu plus tard, vers 1600, le prêcheur anglais John Cartwright parle des Arméniens comme « une nation nombreuse qui habite à la fois en Grande et en Petite Arménie, ainsi qu'en Cilicie, en Bithynie, en Syrie, en Mésopotamie et en Perse ». Il y a « une chaîne de hautes montagnes, avec de nombreux villages entièrement habités par des Arméniens », et il y en a dans toutes les grandes villes, où ils s'adonnent au commerce. Il mentionne lui aussi « deux patriarches, auxquels on donne le nom de Universels », et insiste sur leur refus d'obéir à Rome. À partir du XVII^e siècle, probablement pour des raisons de sécurité, le catholicos de Cilicie résidait de préférence à Alep, comme le note en 1617 le célèbre voyageur arménien Siméon le Polonais. Peu après, en 1629, le père Philippe débarquait à Alexandrette, habitée par « des Turcs, des Grecs, des Arméniens et autres chrétiens orientaux ». Il voyagea longtemps en Arménie, parle du catholicos d'Etchmiadzin en précisant que « presque tous les évêques des Arméniens lui obéissent, encore que celui de Jérusalem et un autre qui demeure vers Alep se comportent comme indépendants » : il s'agit bien sûr du patriarche de Jérusalem et du catholicos de Cilicie.

À l'approche du milieu du XVII^e siècle apparut sur la scène une nouvelle tribu turcomane, les Kozans, qui prirent peu à peu langue avec le catholicossat de Sis. C'est l'époque où Jean-Baptiste Tavernier fit ses six voyages au Proche-Orient. Il visita Alep où « les Arméniens ont un évêque (...) et sont à peu près douze mille âmes ». Peu après, le patriarche grec Macaire passa près de Zeythoun, « la ville arménienne bien connue ». Perchée dans les sommets du Taurus, cette ville allait rester comme le bastion de la résistance arménienne en Cilicie. Sa fondation a donné lieu à de nombreuses légendes, mais son nom n'apparaît qu'au XV^e siècle : elle survécut à toutes les tentatives de soumission par les pachas ottomans locaux. Ce fut aussi le cas de l'autre bastion arménien, Hadjine, ainsi que des villages arméniens du Mousa Dagh (carte 3).

Au XVIII^e siècle on assiste à une vague de curiosité scientifique pour la région. En 1722, l'orientaliste John Heyman compta 40 000 chrétiens à Alep, où les Arméniens ont deux églises, et peu après, vers 1740, Richard Pococke visita les villages arméniens du Mousa Dagh, alors que Alex Russell dénombrait 6 750

Arméniens à Alep, « apparemment les ennemis les plus invétérés de la suprématie papale, plus encore que les plus zélés des Grecs ».

À cette époque l'ambiance devenait plus tendue. En 1766, le célèbre voyageur allemand Carsten Niebuhr signalait des Arméniens à Antioche, à Konya, à Adana où il en comptait 1400, précisant que « les Arméniens se comportent avec beaucoup de dignité face à leurs tyrans ». C'est durant la Révolution que voyagea le naturaliste Olivier ; il comptait « à Karaman mille maisons turques et cent arméniennes », et, passant à Alep, écrivit au sujet des Arméniens : « Ce sont eux qui font plus particulièrement le commerce des Indes et de la Perse ; c'est par leurs mains que se font les plus riches envois à la capitale ». Au début du XIX^e siècle, le consul français d'Alep, Louis de Corancez, visita la région du Mousa Dagh : « Les Arméniens, autrefois maîtres de ces contrées, en ont conservé de nos jours plusieurs parties, qu'ils habitent exclusivement. On y compte trois villages principaux où ils ont le privilège d'être gouvernés par des députés qui sont eux-mêmes de nation arménienne ». En 1825, le professeur arménien Mourat, qui avait étudié à Marseille, passa en Cilicie. Il compta 1 500 maisons d'Arméniens à Aintab, autant à Marache avec 6 églises, 1 000 à Zeythoun avec 7 églises, 600 à Firmis avec 2 églises et 2 couvents, 100 à Elbistan avec 1 église, 100 à Vahka, 20 à Hromkla avec 2 églises, 400 à Tarse, « ville autrefois célèbre aujourd'hui complètement déchu », 200 à Hadjine « à l'entrée d'un gorge, sur une colline ». Il donna aussi un tableau précis des fiefs arméniens de l'Antitaurus. Quant à Sis, elle « a perdu tout son éclat », avec « cent maisons arméniennes » et « deux couvents ». Deux ans plus tôt, le catholicos Kirakos avait été empoisonné par le chef de la tribu des Kozans, qui allaient faire main basse sur la ville et lui donner son nom actuel³⁹.

Ibrahim Pacha (1832-1840)

Un nouvel espoir d'échapper à la mainmise ottomane apparut en 1832 : le pacha d'Égypte Méhémet Ali se rendit indépendant de Constantinople et son fils Ibrahim Pacha conquiert la Syrie et la Cilicie qui, soustraites à Constantinople, se trouvèrent rattachées au Caire⁴⁰ (carte 2). Lamartine, qui voyagea en Orient à cette époque, les couvre d'éloges, écrivant que « Ibrahim est incontestablement un héros et Méhémet Ali un grand homme », alors que plus tard son Histoire de la Turquie allait être un panégyrique des Turcs. Il mentionne la promotion par Ibrahim du « chef des Arméniens de Damas ». En avril 1834, le botaniste Pierre Aucher-Eloy nota à Pozanti, au nord des Pyles ciliciennes, la « limite des

³⁹ Adjarian, t. II, p. 636/163

⁴⁰ Mutaïan 1988, p. 270-274

possessions de Méhémet Ali ». Il passa, au sud du Mousa Dagh, à Kessab, « village habité par des Arméniens ».

Durant huit ans la Cilicie allait être gouvernée par ce nouveau « prêtre Jean », Ibrahim. Bon administrateur⁴¹, il réussit à réduire à l'obéissance le chef des Kozans, qui vint faire sa soumission à Sis⁴². Il était bien disposé envers les Arméniens et très proche du catholicos. Le savant anglais Ainsworth nous a laissé un précieux récit minutieux de son voyage de 1835, lors duquel il visita la Cilicie à fond en repérant les restes du royaume d'Arménie. Il précise que les Turcomans « continuaient à tenir la majeure partie du pays, car Sis, Zeithun (...) et Hadjin étaient les seules villes qui restent aux Arméniens, même s'ils possèdent de nombreux villages et habitent en nombre considérable dans les villes ». À la même époque, le consul britannique Barker rencontra à Sis le catholicos qui « est, quand il rend visite au pacha à Adana, aussi obséquieux avec les Turcs que le reste des sujets chrétiens opprimés par la Porte ». En 1836, le savant français Charles Texier, lors de sa visite à Sis et à son monastère, nota que « de nouveaux ouvrages ajoutés par les moines depuis que Méhémet Ali est maître de la contrée en ont fait une forteresse. L'évêque, qui porte le titre de patriarche métropolitain, nous fit le plus aimable accueil ; il nous offrit l'appartement qu'avait occupé Ibrahim lorsque, l'an dernier, il visita ses nouvelles possessions ». Il compta à Hadjine 2 000 maisons et « une immense majorité d'Arméniens ».

Alors que s'annonçait l'affrontement égypto-ottoman, le maréchal allemand von Moltke fut chargé de réorganiser l'armée ottomane. En 1838, il rencontra l'évêque arménien de Tomarza, nota « la persécution injuste et cruelle des Arméniens, ces fidèles et riches sujets de la Porte », et fut impressionné par les ruines de Hromkla/Rumkaleh. Malgré ses efforts, l'armée ottomane fut vaincue à Nizib en juin 1839 par Ibrahim Pacha. L'Empire ottoman vacillant fut sauvé par la diplomatie britannique, qui craignait les visées russes et préférait voir sur les rives du Bosphore un pouvoir en décrépitude plutôt qu'une puissance dynamique. En 1840, Ibrahim dut rétrocéder toutes ses conquêtes, dont la Cilicie qui se retrouva de nouveau sous le joug ottoman, mis à part les quelques bastions irréductibles du Taurus. L'Égypte, elle, resta indépendante de Constantinople.

Jusqu'aux premiers massacres (1840-1895)

Les voyages n'en cessèrent pas pour autant. Au milieu du XIX^e siècle, le grand arménologue Victor Langlois rapporta de sa mission en Cilicie de nombreux articles et composa son ouvrage essentiel, qui ont ressuscité l'histoire

⁴¹ Krimittel, p. 56

⁴² Mutafian 1988, p. 280

de la Cilicie arménienne. Il évalue la population à environ 150 000, dont 12 000 Arméniens, et à Adana 4 500 maisons dont 1 000 arméniennes. Il confirme la mainmise des Kozans sur Sis et son patriarcat. Il signale « au nord de Sis deux villages importants, Zeïthoun et Hadchin, qui sont entourés de nombreux hameaux et *tchifiliks* [fermes]. Moyennant un impôt qu'ils paient au chef de la tribu turkomane des Khozan-oglou (...) ils jouissent d'une entière liberté, et n'ont aucun tribut à acquitter envers la Porte ». Langlois releva aussi de nombreuses inscriptions, dont certaines ont disparu depuis. Un peu plus tard, en 1864, le pasteur Léon Paul visita lui aussi les deux 'bastions arméniens', ainsi que Sis, et nous laissa son important journal de voyage ; Georges André, qui l'accompagnait, écrit que « c'est à notre qualité de Français que nous allons pouvoir visiter un coin de terre (...) entièrement inexploré jusqu'ici ». En effet, en 1862, les troupes ottomanes, qui avaient attaqué Zeythoun, durent se retirer suite à la médiation de Napoléon III⁴³.

Un peu plus tard, c'est un pasteur anglais, Tozer, qui passa en Cappadoce, où il vit plusieurs villages arméniens autour du mont Argée et compta à Césarée 16 000 Arméniens sur 60 000 habitants. Il visita le « monastère de Sourp Garabet [Saint-Jean-Baptiste], l'un des plus fameux couvents arméniens (...) à quatre heures de Césarée, célèbre dans toute l'Anatolie » – les monastères de Cappadoce n'avaient pas subi le sort de ceux de Cilicie. En 1875, un autre pasteur anglais, Edwin Davis, avait visité la Cilicie. Il vanta le travail de conversion fait par les missions protestantes américaines auprès des Arméniens. Il estimait à plus de 150 000 le nombre d'Arméniens en Cilicie, avec de grosses minorités à Tarse, où « la nouvelle église arménienne est le plus bel édifice » et à Adana, dont « la moitié de la population est chrétienne, essentiellement arménienne ». Il décrit Sis comme « un misérable endroit tombant en ruines (...), sale au possible », si bien que « le patriarche préfère résider à Aintab », ce que confirme le premier guide touristique 'Syrie, Palestine', le *Joanne* paru en 1882. On y lit que Hadjine est une « communauté arménienne indépendante » et qu'à Zeythoun il y a « 20 000 âmes environ ». Quant à Adana, elle « compte de 40 000 à 50 000 habitants, parmi lesquels se trouvent beaucoup de chrétiens, notamment des Arméniens, qui contribuent largement à sa richesse et à sa prospérité ». Peu après, en 1884, lors de son « Voyage épigraphique en Asie Mineure », John Sterrett décrit Tomarza comme « une grande ville arméniennne », trouve une communauté arménienne protestante dans l'Antitaurus à Shahr, l'antique Comana, et visite « Hadjin, une ville moderne exclusivement habitée par des Arméniens ». Dans les années 1890, c'est le géographe Hogarth, affilié à l'*Intelligence Service*, qui passe à Sis, « ville décadente de moins de 3 500 habitants, presque exclusivement

⁴³ Krimittel, p. 61 ; Mutaïan 1988, p. 313

arméniens », à Hadjine, avec « 10 000 Arméniens et quelques musulmans » mais « dépourvus aussi bien de l'esprit et de l'audace des Arméniens de Zeitun que des capacités commerciales de ceux de Marache ou de Césarée ». Il est en revanche très impressionné par Zeitun, « une épine dans les flancs de tous les pachas de Marache ».

Paru en 1895, le guide *Murray*, dû à Charles Wilson, est plus complet et plus scientifique que le *Joanne*. À Marache, « la moitié de la population est arménienne ». Quant à Zeythoun, elle « a toujours été une épine dans le flanc des maîtres musulmans des plaines nord et sud », avec comme population « environ 10 000, tous Arméniens de diverses obédiences, avec nombre de catholiques et de protestants » ; ils constituent « un peuple courageux, intéressant à la fois pour sa volonté et sa stature historique de représentant du royaume médiéval de Petite Arménie ». Plus loin, Hadjine « a eu une histoire semblable à celle de Zeitun (...). Les 9 000 habitants sont extrêmement pauvres ; il y a parmi eux quelques musulmans, mais la plupart sont arméniens (...) et il y a une florissante communauté protestante ». À Shahr, l'église « a été réparée par les Arméniens qui se sont installés vers 1860 ».

Dans la dernière décennie du siècle, Mme B. Chantre fut chargée d'une mission scientifique en Asie Mineure, accompagnée par Alfred Boissier. Sur les 60 000 habitants de Césarée, elle nota que la moitié était composée de Turcs, après quoi viennent les Arméniens. Elle visita Schahr peuplée « d'Arméniens pour la plupart » et Hadjin « ville arménienne comme Zeithoun où les habitants sont très indépendants et braves », travaillant le métal, et de là vers Sis à travers « un pays si merveilleusement beau que nous oubliâmes vite notre fatigue ». Elle trouva le couvent « bien délabré », et y vit « le trône des anciens rois d'Arménie, en marbre sculpté ». Partout elle trouva « ces saints asiles arméniens, toujours ouverts devant nous et si lagement hospitaliers ». Elle ajoute : « Nous avons à faire à des chrétiens, à ces Arméniens⁴⁴ fiers et indépendants du Kozan qui ont fait leurs preuves, il y a peu de temps encore, dans les derniers massacres en Asie Mineure ». C'était en effet peu après le déclenchement de la première série de massacres.

La liquidation de la Cilicie arménienne

La suite est bien connue. Ayant pris le pouvoir en 1908, les Jeunes-Turcs organisèrent dès 1909 les 'Massacres d'Adana', qui s'étendirent à toute la Cilicie et même au-delà. La défaite ottomane de 1918 permettait des espoirs, mais la France, qui avait reçu le mandat sur la Syrie et la Cilicie, y mena en 1920 une

⁴⁴ Krimittell, p. 63-68

politique désastreuse, cédant aux Kémalistes tout le passé arménien de la région (carte 3). Hadjine dut se rendre en octobre 1920 après plusieurs mois de siège ; elle devint Saimbeyli, en hommage à Sayib bey, l'un de ses bourreaux. L'année suivante ce fut le tour de Zeythoun, rebaptisée Sûleymanlı, du nom d'un officier turc. Quant à Sis, devenue Kozan, le catholicos dut se résoudre à la quitter en 1921. Ce n'est qu'en 1930 que ce 'Catholicosat de la Grande Maison de Cilicie' trouva un nouveau siège, à Antelias, au nord de Beyrouth, avec une juridiction étendue au-delà du Levant, en Grèce, à Chypre, jusqu'aux États-Unis où elle cohabite avec Etchmiadzin.

Cette fois, c'était bien la fin de la Cilicie arménienne. La population a disparu, massacrée ou émigrée, les monastères ont été détruits de fond en comble, la plupart des inscriptions ont été érasées. Il n'en subsiste que les forteresses. C'est là le sens de l'hommage rendu par le voyageur anglais Eric King, qui parcourut la région en 1936 : « J'avais voyagé comme un étranger dans un pays étrange, un pays que je m'imaginai peuplé par les fantômes de ce petit royaume médiéval disparu depuis longtemps ; mais il reste la beauté du paysage, car ces mêmes hautes montagnes, dont les forteresses ont jadis abrité ces romantiques guerriers du passé, impressionnent toujours, par leur éternelle majesté, le voyageur solitaire d'aujourd'hui ».

RÉSUMÉ

Le royaume d'Arménie cilicienne disparut en 1375, mais la présence arménienne dans la région se maintint jusqu'au génocide de 1915 et même peu après, que ce soit dans les grandes villes ou dans des réduits montagneux comme Hadjine, Zeythoun ou les villages du Mousa Dagh. Quant au catholicos, il se maintint à Sis, même après la scission de 1441. Les sources arméniennes ne sont pas très abondantes, mais elles sont avantageusement complétées par les récits de voyageurs européens, en particulier de pèlerins se rendant à Jérusalem.

En un premier temps, la région fut soumise à diverses tribus turcomanes vassales des Mamelouks, Karamanides, Dhoulkadires et Ramadanides, et les Arméniens s'y adaptèrent. À partir du XVI^e siècle c'est le pouvoir ottoman qui s'imposa. Un espoir apparut en 1832, quand Méhémet Ali détacha l'Égypte de Constantinople. Son fils Ibrahim Pacha, très arménophile, se rendit maître de la Cilicie, mais en 1840 il dut la rétrocéder aux Ottomans face aux pressions britanniques.

La Cilicie arménienne ne fut pas épargnée par les massacres de 1894, suivis de la prise de pouvoir par les Jeunes-Turcs, auteurs des massacres d'Adana en 1909 puis du génocide de 1915.

ԿԼՕԳ ԱՐՄԵՆ ՄՈՒԹԱՖԵԱՆ

Փարիզ 1 Պանթեոն-Սորբոն համալսարանի դոկտոր

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԿԻԼԻԿԻԱՆ ԿԻԼԻԿԵԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԷՆ ՅԵՏՈՅ

Բանալի բառեր՝ Կիլիկիա, Զուլքադիրեաններ, Հաճըն, Իպրահիմ փաշա, Կարամաններ, Կոզաններ, Մեմլուքներ, Օսմանցիներ, Ուզուն Հասան, Յովհաննէս քահանայ, Ռամազանեաններ, Սիս, Զէյթուն:

1375 թ.-ին Կիլիկեան Հայաստանի թագաւորութիւնը անհետացաւ, սակայն հայկական ներկայութիւնը շրջանին մէջ շարունակուեցաւ մինչեւ 1915 թ.-ի Հայոց ցեղասպանութիւնը եւ առաւել քանի մը տարի, թէ՛ մեծ քաղաքներուն մէջ, թէ՛ լեռնային ասաններու (Հաճըն, Զէյթուն) ու գիւղերու (Մուսա լեռ): Կաթողիկոսարանը մնաց Սիս, նոյնիսկ 1441 թ.-ի անջատումէն յետոյ:

Հայկական աղբիւրները շատ առատ չեն, բայց մեր տեղեկութիւնները մեծապէս կը հարստանան երոպացի ճամբորդներու գրութիւններով, մանաւանդ անոնց, որ իբրեւ ուխտաւոր անցած են Փոքր Ասիայէն Երուսաղէմ ճամբուն վրայ:

Սկզբնական շրջանին հայ բնակչութիւնը տարբեր թիւրքմէն ցեղերու (Կարամաններ, Զուլքադիրեաններ, Ռամազանեաններ, Կոզաններ) տիրապետութեան տակ կը գտնուէր, իսկ 16-րդ դարու սկիզբը տարածքը անցաւ օսմանեան իշխանութեան տակ: Փոքր լոյս մը ծագեցաւ, երբ եգիպտացի հայասէր Իբրահիմ փաշան 1832 թ.-ին գրաւեց Կիլիկիան, սակայն շուտով ստիպուեցաւ տեղի տալ:

1894 թուականը ջարդերուն սկիզբը եղաւ, ապա Երիտթուրքերու իշխանութեան գալով եղան Ատանայի (եւ ընդհանուր Կիլիկիոյ) ջարդերը, եւ վերջապէս, 1915-20 տարիներու ընթացքին, Կիլիկիոյ հայ բնակչութիւնը անհետացաւ:

Bibliographie

L'astérisque * désigne un ouvrage en arménien

Sources et études

Adjarian = Hratchia Adjarian, *Dictionnaire prosopographique arménien**, 5 vol., Erevan, 1942-1962
Aghassi = Aghassi, *Zeitoun*, trad. A. Tchobanian, Paris, 1847
Alishan = Léonce Alishan, *Sissouan**, Venise, 1885
Ansiklopedisi = Türk Ansiklopedisi (en turc), Ankara, 33 vol., 1943-1985

- Bosworth = Clifford Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, Édimbourg, 1996
Cahen = Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul-Paris, 1988
CM XIV = *Colophons de manuscrits arméniens, XIV^e siècle**, éd. Lévon Khatchikian, Erevan, 1950
CM XV = *Colophons de manuscrits arméniens, XV^e siècle**, éd. Lévon Khatchikian, Erevan, 3 vol., 1955, 1958, 1967
DA = *Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens*, t. I, Paris, éd. et trad. É. Dulaurier, Paris, 1869
Daranaghtsi = *Chronique du docteur Grégoire Kamakhtsi ou Daranaghtsi**, Jérusalem, 1915
Grousset = René Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1952
Hammer = Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman*, trad. M. Dochez, t. I, Paris, 1844
Ibn Tağri Birdi = Ibn Tağri Birdi, *History of Egypt, 1382-1469*, trad. W. Popper, Berkeley, 1954 ss.
Krimiteġ = Krimiteġ, *Histoire arméno-européenne*, Paris, 1943
Mutafian = Claude Mutafian, *L'Arménie du Levant*, 2 vol., t. I, Paris, 2012
Mutafian 1988 = Id., *La Cilicie au carrefour des empires*, t. I, Paris, 1988
Mutafian 1993 = Id., *Le Royaume arménien de Cilicie*, Paris, 1993
Mutafian 2010 = Id., « Les Arméniens de Cilicie et des environs. Regards de voyageurs (1375-1936) », *Hask*, Antélias, 2009-2010, p. 29-48
Ormanian = Maghak'ia Ormanian, *Azgapatoum**, 3 vol., Constantinople, 1912, 1913, Jérusalem, 1927
Rasmussen = Jens Lassen Rasmussen, *Annales Islamismi*, Copenhague, 1825
SA = Samuel d'Ani, *Recueil d'Histoires**, éd. Archak Têr-Mik'élian, Vagharchapat, 1893
Sanjian = *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480*, trad. Avedis Sanjian, Cambridge, Mass, 1969
SV = *Chronique de Smbat le Connétable**, éd. Séropê Akelian, Venise, 1956
SV (D) = Gérard Dédéyan, *La chronique attribuée au Connétable Smbat*, Paris, 1980
Tinoyan = Davit' T'inoyan, *Le royaume arménien de Cilicie et ses entités autonomes, 1320-1424**, Erevan, 2011

Récits de voyages

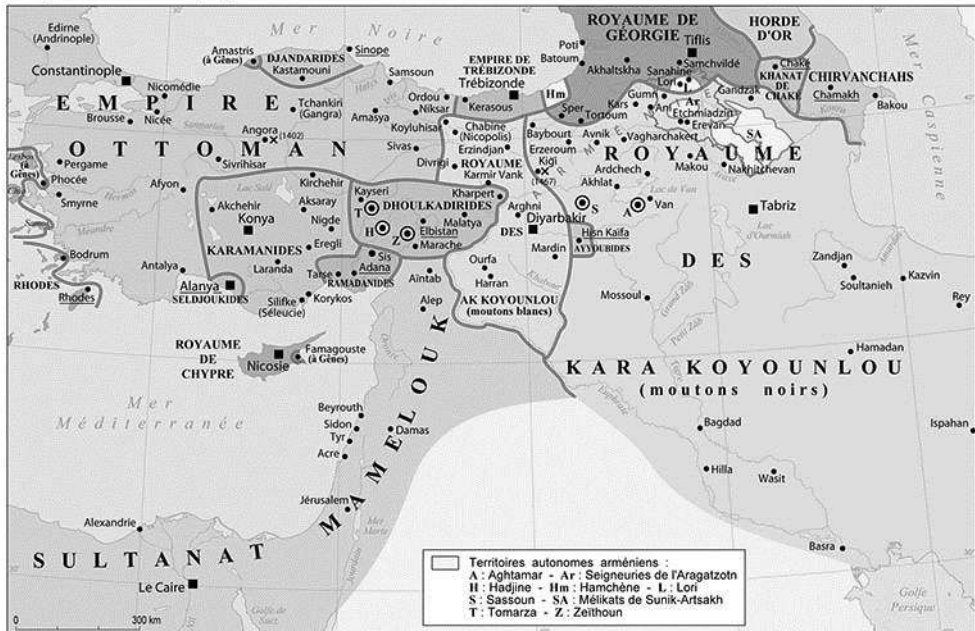
- Abel = Leonard Abel, *Une mission religieuse au XVI^e siècle* (trad. A. d'Avril), Paris, 1866
Adorno = *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, J. Heers et G. de Groer (éd. et trad.), Paris, 1978
Ainsworth = William Francis Ainsworth, *A Personal Narrative of the Euphrates expedition*, vol. II, Londres, 1888
André = *Souvenirs de Georges André*, Paris, 1876

- Aramon = *Le voyage de Monsieur d'Aramon ambassadeur pour le roy en Levant*, Genève, 1970
- Aucher = Pierre Aucher-Éloy, *Relations de voyages en Orient de 1830 à 1838*, Paris, 1843
- Barbaro = « Viaggio di Iosafa Barbaro », in G. B. Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, vol. III, Turin, 1980, p. 487- 576
- Barker = William Burckhardt Barker, *Lares and Penates or Cilicia and its Governors*, Londres, 1853
- Basile = « Pèlerinage du marchand Basile », *Itinéraires russes en Orient* (trad. B. de Khitrowo), Genève, 1889, p. 243-256
- Belon = *Voyage au Levant (1553). Les observations de Pierre Belon du Mans*, Paris, 2001
- Benis = Adam Georges Benis, *Une mission polonaise en Égypte*, t. II, Le Caire, 1938
- Bertrandon = *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de La Broquière*, éd. Charles Schefer, Paris, 1892
- Boissier = Alfred Boissier, *En Cappadoce*, Genève, 1897
- Cartwright = John Cartwright, in Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes*, vol. 8, Glasgow, 1905, p. 482-523
- Chantre = Jeanne Bellonie Chantre, « En Asie Mineure », *Le Tour du Monde* (1896, p. 409-480, 1898, p. 145- 180)
- Corancez = Louis-Alexandre-Olivier de Corancez, *Itinéraire d'une partie peu connue d'Asie Mineure*, Paris, 1816
- Davis = Edwin J. Davis, *Life in Asiatic Turkey*, Londres, 1879
- Harff = Arnold von Harff, *The Pilgrimage of Arnold von Harff* (transl. M. Letts), Londres, 1946
- Heyman = Johan Aegidius van Egmond & John Heyman, *Travels through part of Europe, Asia Minor, ...*, vol. 2, Londres, 1759
- Hogarth = David George Hogarth, *Modern and Ancient roads in Eastern Asia Minor*, Londres, 1893
- Joanne = Adolphe Chauvet & Émile Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1882
- King = Eric H. King, « Through the Taurus Mountains and the Armenian Cilician Kingdom », *Asiatic Review* 33 (1937), p. 591-614
- Lamartine = « Voyage en Orient », *Œuvres de M. Alphonse de Lamartine*, t. IX-XII, Paris, 1849
- Langlois = Victor Langlois, *Voyage dans la Cilicie et les montagnes du Taurus*, Paris, 1861
- Macaire = *The travels of Macarius* (transl. F. C. Belfour), vol. II, Londres, 1834
- Moltke = *Lettres du Maréchal Moltke sur l'Orient* (trad. A. Marchand), 2^{ème} éd., Paris, 1877
- Mourat = « Voyage en Cilicie du Professeur Mourat » (trad. E. Prud'homme), *Revue de l'Orient* (1865), p. 697- 707

- Murray = Charles Wilson, *Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc.*, Londres, 1895
- Niebuhr = Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Bd III, Hambourg, 1837
- Olivier = Guillaume-Antoine Olivier, *Voyage dans l'empire Othoman, l'Égypte et la Perse*, t. III, IV, Paris, 1807
- Philippe = *Voyage d'Orient du R. P. Philippe de la très Sainte Trinité*, Lyon, 1669
- Pococke = Richard Pococke, *A description of the East*, vol. II¹, Londres, 1745
- Polo = « I viaggi di Marco Polo », *Navigazioni e Viaggi*, G. B. Ramusio (ed.), vol. III, Turin, 1980, p. 79-297
- Russell = Alex Russell, *The natural history of Aleppo*, vol. II, Londres, 1794
- Schiltberger = Johannes Schiltberger, *Captif des Tatars* (trad. Jacques Rollet), Paris, 2008
- Seydlitz = Melchior von Seydlitz, in Sigmund Feyerabend, *Reyssbuch dess heyligen Lands*, Francfort, 1584, f^{os} 250v-273v
- Siméon = *The Travel Accounts of Simeon of Poland* (transl. G. Bournoutian), Costa Mesa, 2007
- Sterrett = John R. S. Sterrett, *An epigraphical journey in Asia Minor*, Boston, 1888
- Tavernier = Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages en Turquie et en Perse*, Paris, 1981
- Texier = Charles Texier, « De Sis à Trébizonde », *Revue française* (1838), t. V-VI

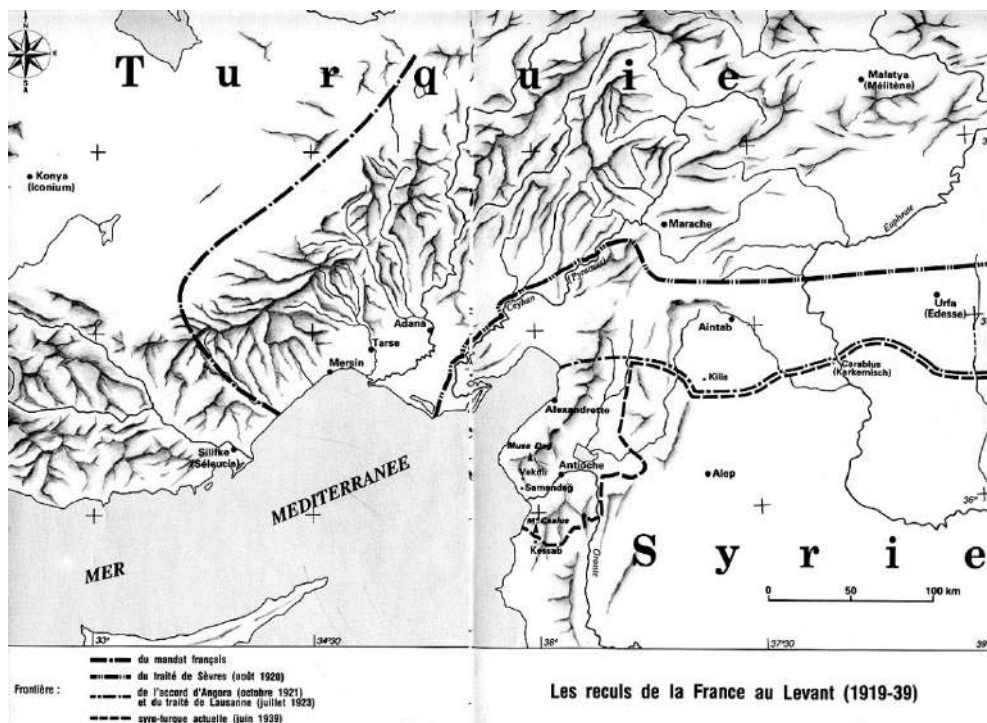
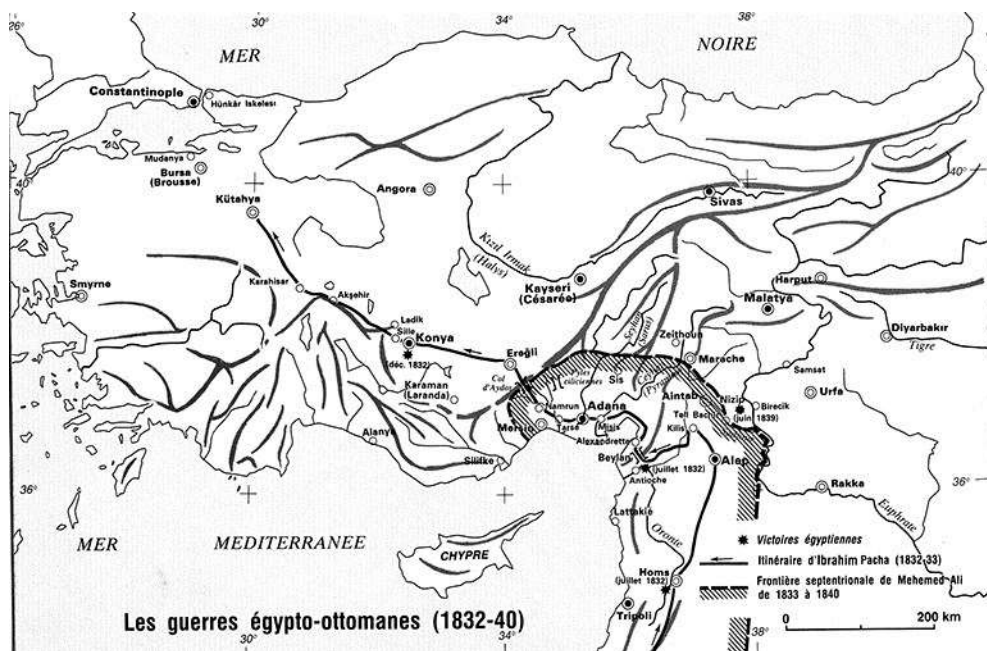
À la prise de Constantinople par les Turcs ottomans

1453



Tozer = Henry F. Tozer, *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, Londres, 1881

La Cilicie arménienne après l'Arménie cilicienne (1375-1909)



ԱԼԵՔԱՆ ՅԱԿՈԲԵԱՆ

ՀՀ ԳԱՄ Արևելագիտության ինստիտուտ

Ե ԴԱՐԻ ՀԱՅՈՑ ԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ ՀԻՄՆՍԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍ (ՄԱՇՏՈՑ ԵՒ ԱՇՎԿԵՐՏՆԵՐ)

Բանալի բառեր՝ Մաշտոց, Կարդոստ, Մովսէս Դասխուրանցի, «684 թ. պատմություն», Լեւոն Տէր-Պետրոսեան, Իգոր Սեմեօնով, Իսրայէլ եպիսկոպոս Մեծ Կուենքի, Հոնաց աշխարհ, Չաքարիա Միտիլենացի:

1981 թուականին «Պատմա-բանասիրական հանդէտում» լոյս տեսաւ Լեւոն Տէր-Պետրոսեանի չափազանց ուշագրաւ յօդուածներից մէկը՝ «Մաշտոցյան ավանդները եւ Հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում» վերնագրով¹, որը փորձ էր «նորովի մեկնաբանելու Կեղծ Չաքարիա Հոնտորի ասորական ժամանակագրութեան (VI դար) հանրայայտ դրուագը՝ Հոնաց աշխարհում հայերի ծաւալած առաքելական գործունէութեան մասին: Խօսքը վերաբերում է Հիւսիսային Կովկասի մերձկասպեան անհանգների, որոնք V-VII դդ. միաւորուած էին սաիրական ցեղային միութեան մէջ...»². ըստ աղբիւրի վկայութեան՝ այս շրջաններ էին այցելել Կարդոստ անունով մի եպիսկոպոսի աշակերտները, նրանց հետեւորդ Մակար հայ եպիսկոպոսը (ձեռագրում՝ Մաքու) եւ ուրիշներ:

Լ. Տէր-Պետրոսեանը նշում է, որ այդ դրուագն ուշադրութեան են արժանացրել բազմաթիւ հետազօտողներ՝ կատարելով, սակայն, նաեւ մի շարք սխալներ, որոնց ճշգրտման համար նա նախ եւ առաջ տալիս է ասորերէն բնագրի իր սեփական թարգմանությունը³: Այստեղ բերում ենք այդ թարգմանութեան միայն սկիզբը, որտեղ նշում է նաեւ պատմաձի աղբիւրը. «Արդ, հոների

¹ Լ. Հ. Տէր-Պետրոսյան, Մաշտոցյան ավանդները եւ Հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում, ՊԲՀ, 1981, Հ^մ 1, էջ 107-119:

² Անդ, էջ 107: Յդում է աղբիւրի հետեւեալ հրատարակությունը. Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo atscripta, II. Edidit E. W. Brooks, "Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium", 84, Syr. 39, Louvain, 1921, p. 215-217. Տե՛ս նաեւ Օտար աղբիւրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, 8. Ասորական աղբիւրներ, Ա. Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան եւ ծանօթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնեանի, Երեւան, 1976, էջ 315-316: Հեղինակը կոչւում է «Կեղծ Չաքարիա», քանի որ «Ժամանակագրութեան միայն մի մասն է պատկանում Չաքարիա Միտիլենացուն. մնացածը VI դարի ասորի մի բանաբաղի գործն է» (Լ. Հ. Տէր-Պետրոսյան, Մաշտոցյան ավանդները, էջ 107, ծն. 1):

³ Անդ, էջ 107-109: Նախորդ անդրադարձերից յղում են. Ն. Աղոնց, Հայոց առաքելությունը Հոնաց աշխարհում (2 դար), «Արարատ», 1902, էջ 262-274; Մ. Աղանունի, Հոնաց աշխարհին հայ աւետարանիչները, «Միոն», 1931, էջ 333-336; Յ. Քիւրտեան, Չաքարիա Հոնտորի վկայությունները Հայաստանի եւ Աղուանքի մասին, «Միոն», 1967, էջ 250-252; Ա. Ծ. Մնացականյան, Աղվանից աշխարհի գրականության հարցերի շուրջը, Երեւան, 1966,

երկրում մօտ քսան եւ ասելի տարիներ առաջ իրենց լեզուով դպրութիւն ստեղծուեց: Իրողութիւնը, որ կատարուեց Տիրոջ կամքով, եւ պատմում եմ, ինչպէս լսել եմ վստահելի մարդկանցից՝ Յովհաննէս Ռեշայնացուց, որը Ամիդի մօտակայքի Բեթ-Իսխակունի վանքից է, եւ Թովմա կաշեգործից: Աւելի քան յիսուն տարի առաջ նրանք գերուել էին Կաւասի կողմից եւ, հասնելով Պարսից երկիր, վաճառուել էին հոներից ու տարուել դարպասներից այն կողմ: Երեսուն տարուց ասելի մնալով նրանց երկրում, նրանք ամուսնացան եւ երեխաներ ունեցան, ապա այդքան ժամանակից լետոյ վերադարձան եւ իրենց բերանով մեզ պատմեցին հետեւեալը. / Այն բանից յետոյ, երբ հոռոմների երկրի գերիները քշուեցին հոների կողմից, որոնց երկրում նրանք մնացին երեսունչորս տարի, հրեշտակը յայտնուեց Կարդոստ անունով մի մարդու՝ Առան երկրի եպիսկոպոսին, ինչպէս ինքը եպիսկոպոսն է պատմել, եւ ասաց նրան. «Երեք բարեպաշտ քահանաների հետ գնա դաշտ եւ ստացիր ինձնից հոգիների Տիրոջ ուղարկած պատգամները...»: / Եւ երբ Կարդոստը, որ յունարէն թարգմանում է Թեոկլետոս, իսկ արամերէն՝ Աստուածակոչ, երեք քահանաների հետ փութապէս դաշտ գնաց, հրեշտակը նրան ասաց. «Ելէք գնացէք հեթանոսների երկիրը եւ մկրտեցէք մահուան որդիներին, քահանաներ ձեռնադրեցէք նրանց համար...»: Նրանց հետ գնացին եւս չորս հոգի: Եւ մի երկրում, որտեղ հանգիստ չկար, այս եօթ քահանաներն ամեն երեկոյ գտնում էին մի օթեւան, եօթ նկանակ եւ մի կուժ ջուր: Նրանք ոչ թէ դարպասներով մտան, այլ անցան լեռներով: Երբ տեղ հասան, այս բաները պատմեցին գերիներին: Ապա շատերին մկրտեցին, հոներից էլ ոմանց վարդապետեցին եւ, այնտեղ մնալով եօթ տարի, հոների լեզուով դպրութիւն ստեղծեցին...»⁴:

Լ. Տէր-Պետրոսեանը ցոյց է տալիս, որ ճշգրիտ թարգմանելով եւ ընկալելով բնագրի մանրամասները՝ հարկ է արձանագրել նախորդ հետազօտողների ընկալման երկու կարեւոր սխալները («հատուածի նորագոյն թարգմանութիւններում եւ մեկնաբանութիւններում տեղ եմ գտել որոշ թիրիմացութիւններ, որոնցից երկուսի պարզաբանումը էական նշանակութիւն ունի բնագրի ներքին տրամաբանութիւնն ըմբռնելու համար»)⁵: Դրանցից առաջինը վերաբերում է ժամանակային հաշուարկներին, իսկ մեզ համար կարեւոր է երկրորդը, ըստ որի, ի տարբերութիւն նախորդ հետազօտողների ընկալման (Ն. Ադոնց, Ն. Պիգուլեւսկայա, Է. Շտայն, Ա. Վասիլեւ), հարկ է նկատել, որ Հոնաց աշխարհում քարոզութեանը Կարդոստն անձամբ չի մասնակցել, այլ դա արել եմ միայն նրա

էջ 150-152; Բ. Ուլուբաբյան, Ոսկեշրթա, Երեւան, 1979, էջ 96-104; Н. Пигулевская, Сирийские источники по истории народов СССР, Москва-Ленинград, 1941, с. 86-87; E. Stein, Iustinus I, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PWK), B. X (2), Stuttgart, 1919, S. 1326; A. A. Vasiliev, Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great, Cambridge-Mass., 1950, p. 250-251.

⁴ Լ. Հ. Տէր-Պետրոսյան, Մաշտոցյան ավանդները, էջ 107-108:

⁵ Անդ, էջ 109:

եօթ աշակերտները⁶: Սրանից բխում է նաև, որ, ըստ պատումի տրամաբանության՝ Կարդոստը եղել է Առանի հայ քարոզիչների համար այն անատարկելի հեղինակությունը, որին երկիցս յայտնուել էր Տիրոջ հրեշտակը եւ ում նուիրական անունն օգնում էր նրանց՝ իրագործելու լուսատրական երկնաշնորհ առաքելութիւնը Հիւսիսային Կովկասում:

Ծարունակելով քննութիւնը՝ Լ. Տեր-Պետրոսեանը ցոյց է տալիս, որ Առան-Աղուանքում եւ ընդհանրապէս Հայաստանից հիւսիս ընկած կողմերում այդպիսի անատարկելի հեղինակութիւն է եղել Հայոց խոշորագոյն վարդապետ Մաշտոցը (ըստ մի վկայութեան՝ քորեպիսկոպոս): Վաղ միջնադարի հայ պատմիչների երկերից (Կորիւն, Մովսէս Խորենացի եւն) եւ այլ սկզբնաղբիւրներից լաւ յայտնի է հայոց այբուբենի ստեղծումից յետոյ վերջինիս կողմից ու տեղի վարդապետների մասնակցութեամբ (Ջաղայ, Բենիամէն) նաև վրաց եւ աղուանից գրերի ստեղծման ու տարածման, ինչպէս նաև Վիրք, Աղուանք եւ Բաղասական (մերձկասպեան տարածքում, Կուր գետից մինչեւ Դերբենդի անցքը⁷) նրա նպատակաուղղուած այցելութիւնների մասին, որոնց վերաբերեալ լաւագոյն մանրակրկիտ ուսումնասիրութիւնը շարունակում է մնալ Հր. Աճառեանի յատուկ մենագրութիւնը⁸: Իսկ Կարդոստի եւ Մաշտոցի կերպարների համադրման համար մի վերջնական փաստարկ է դառնում այն, որ այդ երկու անունները հնարատր է նաև նոյնականացնել՝ հաշուի առնելով ասորական ձեռագրերում $q - m$ եւ $r - z$ տառերի յաճախակի շփոթութիւնը (այսպիսով՝ QARDOST = MAZDOST)⁹: Ընդ սմին, «Մաշտոց անուան Մագդապաշտ (Արամազդի հետետորդ) ստուգաբանութեանը ոչ միայն չի հակասում, այլ, ընդհակառակն, թերեւս աւելի է նպաստում Կեղծ Ջաքարիա Հոնտորի տուած «Աստուածակոչ» բացատրութիւնը, որը համարեա նոյն բովանդակութիւնն ունի: / Հանգամանքների համակողմանի քննութիւնն, այսպիսով, ցոյց է տալիս, որ Հոնաց աշխարհի քարոզութիւնը ոչ թէ առանձին հոգետրականների կողմից իրագործուած պատա-

⁶ Անդ, էջ 110:

⁷ Բաղասականի տեղադրութեան մասին տե՛ս Բ. Ուլուբարյան, Պատմա-աշխարհագրական ճշգրտումներ, ԲԵՀ, 1971, Հ^մ 1, էջ 178-182; Բ. Арутюнян, Административное деление закавказских владений Сасанидского Ирана согласно труду Елишэ, – «Кавказ и Византия», вып. 1, Ереван, 1979, с. 31 сл.; Բ. Հարությունյան, Մագրթաց Սանեան թագավորի արշավանքը Հայաստան, ԼՀԳ, 1981, Հ^մ 6, էջ 76-77; Ա. Ա. Аюпян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, с. 100 сл.; Հ. Խորիկյան, Բաղասական երկրի տեղադրությունը, ՊԲՀ, 2010, Հ^մ 2, էջ 150-168:

⁸ Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, Երեւան, 1984: Աւելի ճշգրիտ ժամանակագրման առումով վերջերս հմմ. նաև Ա. Յակոբեան, Մաշտոցի երկրորդ հիւսիսային ուղեւորութեան ժամանակը եւ խնդիրները, Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին (Երեւան, 12-17 սեպտեմբերի, 2005 թ.), Չեկուցումների ժողովածոյ, Երեւան, 2006, էջ 122-131:

⁹ Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան, Մաշտոցյան ավանդները, էջ 116-117:

հական ձեռնարկում է եղել, այլ հանդիսացել է հայոց վաղեմի քաղաքականութեան տրամաբանական շարունակությունը»¹⁰:

Իր քննութեան ընթացքում Լ. Տէր-Պետրոսեանը իրաացիօրէն արժեւորում է նաեւ Մովսէս Դասխուրանցու (մատենագրութեան եւ պատմագրութեան մէջ կոչուած նաեւ «Կաղանկատուացի») «Պատմութիւն Աղուանից» երկում առկայ եզակի վկայութիւնը (թէկուզ եւ՝ առասպելախառն) Մաշտոցի ու իր աշակերտների՝ Ուտիք Աահանգի Գիս ասան (Կուրի հարաւային ափերին) հասնելու եւ այնտեղից քարոզչական առաքելութիւն իրագործելու մասին¹¹: Աղբիւրագիտօրէն արդէն ցոյց է տրուած, որ այդ պատումը մաս է կազմում Է դարի մի ուրոյն պատմական երկի՝ պայմանականօրէն անուանուած «684 թ. պատմութիւն», որը Ժ դարավերջի արցախցի մատենագիր Մովսէս Դասխուրանցին բառացի արտագրել է իր երեք գրքերից առաջինի ԻԷ-Լ եւ երկրորդի ԺԸ-ՍԵ գլուխներում¹²: Առասպելապատումի սկզբում մասնատրապէս ասում է. «Մի ոմն ի Ասխեղեղոցն վարդապետաց, որ ի Հոգւոյն Սրբոյ խնամոցն Աշանգի երից ազգացն առնէր՝ Հայոց, Աղուանից եւ Վրաց, նա այնուհետեւ եւ ի սուրբն երթայր յԵրուսաղէս՝ մատուցանել ուխտադրութիւն: Անտի դարձեալ աշակերտաւքն, ընդ ինքեան ունելով զխաչն արծաթեղէն ոսկեխաղաց տեսակաւ, յորում ի Տէրունեան խաչէն էր մասնատրեալ, անցանելով ընդ Հայաստան՝ ճանապարհորդէ հասանել ի սահմանս Արեւելից՝ ի գաւառն Ուտիական: Եւ մտեալ բնակէին ի ճաղճախոտ տեղիս եւ ի լաւութոյս մարսն՝ առ տեղւովն, որում Գիսն կոչէն: / Եւ յայնժամ նորոգեալ՝ զեկեղեցւոյ հաստատէր զհաւատս եւ ձգէր զքարոզութիւն Աւետարանին յաշխարհն Ուտիացոց եւ յԱղուանս եւ ի Լփինս եւ ի Կասպս եւ ի դուռն Չողա[յ]: Եւ զայլազգի ազգսն, զոր գերութեամբն էր ածեալ Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ եւ նստուցեալ զմեծ լերամբն Կակասու՝ զԳարգառսն եւ զԿամբիճիկ Հեփթաղսն¹³, դարձուցեալ ի հաւատս՝ զկարգ աստուածպաշտութեան ուսուցանէր, զոր ի վաղնջոց ուսեալն՝ էին մոռացեալ:

¹⁰ Անդ, էջ 117: Ամփոփման հատուածում էլ ասում է. «Այսպիսով, վերը բերուած պատմաբանասիրական տուեալները մեզ բերում են այն համոզման, որ VI դարի սկզբում Հոնաց աշխարհի առաքելութիւնը իրականացրել են Մաշտոցի անմիջական աշակերտների սաները, իսկ Կեղծ Չաքարիայի «Ժամանակագրութեան» մէջ Կարդոստ աղաւաղուած անունով հանդէս եկող առասպելական անձնատրութիւնը նոյն Մաշտոցն է» (անդ, էջ 118):

¹¹ Անդ, էջ 112-115: Դասխուրանցու երկի հրատարակութիւնը՝ **Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից** աշխարհի, Քննական բնագիրը եւ ներածությունը **Վ. Առաքելյանի**, Երեւան, 1983:

¹² Է դարի այդ հաւաստի աղբիւրի մասին տե՛ս **Ա. Ա. Акопян**, *Албания-Алуанк...*, с. 196-201; **Ա. Յակոբեան**, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում եւ Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (Պատմա-աղբիւրագիտական քննութիւն), Երեւան, 2020, էջ 150-156: Հրատարակութիւնը՝ **Անանուն**, 684 թուականի պատմութիւն, Առաջաբանը եւ գիտա-քննական բնագիրը՝ **Ա. Յակոբեանի**, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Դ-Ե, Անթիլիաս, 2005, էջ 795-895:

¹³ Տեղին նշենք, որ այս «զԳարգառսն եւ զԿամբիճիկ Հեփթաղսն» ուշագրաւ թուարկումից երեւում է արցախցի հեղինակի բաւականին հաւաստի պատկերացումը Կովկասեան

Բոլորովին քարոզ եւ առաքեալ խուժադուժ սարոստայնեացն լինելով՝ ըստ նոցին բարբառոյ դպրութեան առնէր զնոսա ծանաւթս»: Իսկ շարունակութեան մէջ նաեւ նշում է, որ Մաշտոցի աշակերտների կէտը մնաց տեղում, իսկ «... կիսոցն ի բազում աշխարհս հատեալ անցեալ՝ քարոզէին հաւատս»¹⁴:

Պատումի հետագայ շարադրանքը վերաբերում է Մաշտոցի մահուանից յետոյ իր աշակերտների գործունէութեանը: Նրանք մեկնում են Երուսաղէմ, որի պատրիարքին հանդիպելուց յետոյ վերադառնում են մուլեր ստացած սրբազան մատուցներով եւ երեք այլ քահանաների հետ Արցախի Մեծ Կուենք (նաեւ՝ Մեծ Կողմանք) գաւառ (Ս. Զատիկի մախօրեակին), որտեղ հանդիպում են «Ռոսմոսքեան թագաւորի» գլխաւորութեամբ արշաւանքի ելած հոգեւորականներին, ընդ որում վերջիներին մի խումբը՝ «Թորելեան գունդը»¹⁵, քրիստոնէութիւն է ընդունում եւ ապա, վերածուելով «Թէոֆիլի», մախընտրում է մահատակուել, քան հրաժարուել նոր հաւատից¹⁶:

Պէտք է նկատել, որ «684 թ. պատմութեան» անանուն հեղինակի շարադրանքը իր ժամանակի՝ Է դարի անցքերի մասին բաւականին հաւատարմ է: Նա առաջին դէմքով է նկարագրում իր հերոսների՝ իշխանների ու հոգեւորականների մի շարք գործեր, այդ թւում եւ՝ Մեծ Կուենքի եպիսկոպոս Իսրայէլի (նաեւ՝ Աբաս) 682 թուականի ուղեւորութիւնը «Հոնաց երկիր» (Հարաւային Դաղստանում)՝ հիւսիսկովկասեան այդ թիրքալեզու ցեղին քրիստոնէական հաւատքի բերելու առաքելութեամբ (ամենայն հաւանականութեամբ՝ դա հետագայի կուսիկ ժողովրդի նախնիներն էին)¹⁷: Ժամանակին մենք ենթադրել ենք, որ ստորի հեղինակի նկարագրած առաքելութեան հետ էապէս զուգադրուող, բայց, ի

լեռներին յարող էթնիկ իրավիճակի մասին: Ըստ ամենայնի՝ «Գարգառներ» անունով նա կոչում է լեզգիալեզու բունադուանական բազմացեղ զանգուածին, հետեւելով Պատմա-հորը, ում քամահրական ձեւակերպմամբ՝ Մաշտոցն աղուաներէն գիրն ստեղծել էր «գարգարացոց» խժական, խեցրեկազունի լեզուի համար (հմմ. Ա. Յակոբեան, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը..., էջ 158, ծն. 4), իսկ «Կամրիհիկ Հեփթադը» անունով մերձկասպեան դաշտավայրերի՝ առաւելապէս իրանալեզու զանգուածին (մասքութներ, բաղասիհներ, բազաններ եւն):

¹⁴ Անանուն, 684 թուականի պատմութիւն, էջ 796-797: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, գլ. Ա, իէ, էջ 95-96:

¹⁵ «Ռոսմոսք» եւ «Թորել» անունները պատմիչն օգտագործում է իբրեւ աստուածաշնչեան զուգորդութիւններ: Քամահրաբար նաեւ այդպէս են կոչուած Գոգ եւ Մագոգ բարբարոսական ցեղերը Եգիպտիկի գրքում (38, 1-2, 39, 1): Հմմ. История Агван Моисея Каганкатвацци, писателя X века, Пер. с армянского [К. Патканяна], С. Петербург, 1861, с. 311-312.

¹⁶ Անանուն, 684 թուականի պատմութիւն, էջ 798-807: Հմմ. Մովսէս Կաղանկատուացի, գլ. Ա, իը-լ, էջ 97-105:

¹⁷ Տուեալ պատմութեան հաւաստիութեան մասին հմմ., օր. ՝ Ս. Գ. Кляшторный, Моисей Каланкатуйский о верованиях древнетюркских племен, ИФЖ, 1999, № 1, с. 290-300. Հնաց թաւարութեան մասին մանրամասն տե՛ս Ա. В. Гадло, Этническая история Северного Кавказа. IV-X вв., Ленинград, 1979, с. 141-154; Л. Б. Гмыря, Страна гуннов у Каспийских ворот, Махачкала, 1995, с. 53-89.

վերջոյ, յաջողութեամբ չպատկուած այս առաքելութեանն ենք պարտական «684 թ. պատմութեան» մի հատուածում («Պատմութիւն Աղուանից»-ում արտագրուած վիճակով՝ սկզբում) հոգների մի խմբի՝ անելի վաղ ժամանակներում, այն է՝ Մաշտոցի մահուանը յաջորդած տարիներին, քրիստոնեութեանը յարելու առասպելախառն պատմութեան առկայութեամբ¹⁸:

Սակայն հետագայում հոգների այդ «Ռոմոսոքեան թագաւորի» եւ «Թորբելեան գնդի» մասին պատմութեան մէջ 441 թուականի մի արշաւանքի հետ կապուած պատմական հաւաստի իրողութիւններն առանձնացնելու շատ ուշագրաւ փորձ է կատարել դադատանցի աղբիւրագէտ Իգոր Սեմեօնովը¹⁹: Նա ցոյց է տալիս, որ հայկական աղբիւրի պատմութեան հաւաստիութիւնն ընդունելու դէպքում հոգական խնդրոյ առարկայ ասպատակութիւնը պէտք է վերագրել ոչ թէ 440 թ. Փետրուարի 7-ին վախճանուած Մաշտոցի մահուան տարուան, այլ դրա յաջորդին, քանի որ վարդապետի աշակերտները չէին հասցնի Երուսաղէմից Արցախ վերադառնալ մինչեւ Ս. Զատիկը, որը 440-ին Ապրիլի 7-ին էր (ուղեորութիւնը Ս. Երկիր այն ժամանակներում տեւում էր երկու ամսից ոչ պակաս): Հետեւաբար աշակերտների խմբի վերադարձը պէտք է վերագրել 441 թ. Ս. Զատիկի՝ Մարտի 21-ի նախօրեակին: Իսկ դա համընկնում է հոգների տէրութեան նշանաւոր տիրակալ Աթիլայի զօրավարներ Բասիխի եւ Կուրսիխի այսրկովկասեան արշաւանքի ժամանակին, որի մասին յայտնում է Ե դարի հոմեալեացի յունագիր ականջաւոր պատմիչ Պրիսկոս Պանիացին (պատառիկ 8)²⁰: Ըստ նրա պատմութեան՝ հոգների այդ զօրքը ներխուժել էր Դարիալի լեռնանցքով, աւարառութեան մատնել պարսկական շրջակայ երկրամասերը, ապա հեռացել ւորիջ՝ ծովափնեայ ճանապարհով, այսինքն Չող-Դերբենդով²¹:

Ի. Սեմեօնովը ցոյց է տալիս, որ, ամենայն հաւանականութեամբ, նոյն ար-

¹⁸ **А. А. Акопян**, Албания-Алуанк..., с. 199-200. Նշենք, որ Դախուրանցու Ա գրքի՝ վերջին չորս գլուխներում բաժանուած այդ հատուածի գլխագրերից առաջինը («Յաղագս սրբոյն Մերովպայ եւ ընկերաց նորա պատմութիւն վիպասանաբար») եւ երկրորդը («Շարագրած յաղագս աշակերտացն Մաշտոցի ընդ ներգոյս զրոյցատրաբար»), զոնէ մասամբ, է դարի բնագրին յանգելու տպաւորութիւն են թողնում: Բ. իթ գլխի մի տեղեկութիւնից (նախ. 11) երեւում է, որ այդ հատուածը պարզապէս Իսրայէլ – Աբաս քահանայի տեսիլն է («... զարմացեալ ընդ զրոյցատրութիւն եպիսկոպոսին, որ պատմէր զտեսիլ Աբասուն»):

¹⁹ **И. Г. Семенов**, Генеалогия Карглийских царей: от Мириана III до Вахтанга Горгасала, Махачкала, 2007, с. 41-49.

²⁰ Անդ, էջ 41-42: Հմմ. **Priscus Panites**, Historia Byzantina (Fragmenta). In: **C. Müller**, Fragmenta Historicorum Graecorum, Paris, 1868, vol. IV, Frag. 8, p. 62-64:

²¹ Նշենք, որ, ցաւօք, ծանօթ չլինելով Ի. Սեմեօնովի աշխատանքին, Ռուբէն Մանասերեանը իր անկախ ամենից խիստ օգտակար մենագրութեան մէջ (**Р. Л. Манасерян**, Европейские гунны и Ближний Восток, Ереван, 2011) Բասիխի եւ Կուրսիխի այսրկովկասեան արշաւանքի ժամանակը անհաւանական ձեւով հասցնում է մինչեւ Դ դարի վերջերը (տե՛ս յատկապէս էջ 26-34):

շաւանքին է վերաբերում նաեւ պատմիչ Եղիշէի Աշունը հոգների Հեռան գօրավարի աւարառութեան մասին²². «... զի բարեկամացեալ էր նա ընդ Հեռանայ Հոնի միաբանութեամբ Բաղասական արքային, ի ժամանակին՝ զի կոտորեաց Հեռանն այն զգաւրսն Պարսից յԱղուանս եւ ասպատակաւ եհաս յերկիրն Յունաց եւ բազում գերի եւ աւար խաղացոյց ի Հոռոմոց եւ ի Հայոց եւ ի Վրաց եւ յԱղուանից. որպէս զի ի վերայ իսկ եհաս խորհրդոցն ինքն իսկ թագաւորն եւ սպան զԲաղասական արքայ: Եւ Վասակ մարզպան էր Հայոց ի ժամանակին եւ թշնամեացն արքունի խորհրդակից գտաւ»²³: Ուսումնասիրողը որոշ հնարատրութիւն է տեսնում նաեւ՝ Հեռան անունը համադրելու Աթիլայի կրտսեր որդի Էռնակի անունն հետ²⁴: Ընդ սմին, Ռերբեմի անցքով հոգների հեռանալուց եւ, ըստ Մարցելիոս Կոմեն ժամանակագրի՝ նոյն 441-ին կնքուած պարսկա-հռոմէական մէկամեայ զինադադարից յետոյ էր (դրա յաջորդ տարում կնքուեց նաեւ հերթական հաշտութեան պայմանագիրը)²⁵, որ Յազկերտ Բ արքայից արքան ձեռնամուխ եղաւ Թեոդոս Բ կայսրից պահանջած ու կրկին ստացած գումարով Չողի կաւաղիւսէ պարիսպների շինարարութեանը²⁶:

Հարկ է նկատել, որ Ի. Սեմեոնովի վերոբերեալ ուշագրաւ պարզաբանումներից յետոյ էապէս աւելի է մեծանում նաեւ Մաշտոցի աշակերտների քարոզչական գործունէութեան մասին եզակի պատմութիւններից մէկի հաւաստիութեան աստիճանը: Իր հերթին՝ դա աւելացնում է դէպի Հիւսիսային Կովկաս Մաշտոցի սաների աշակերտների առաքելական գործունէութեան մասին Լ. Տէր-Պետրոսեանի կոահման իրաւացիութիւնը:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Իր «Մաշտոցյան ավանդները եւ Հայոց առաքելութիւնը Հոնաց աշխարհում» յօդուածում (ՊԲՀ, 1981, հ^տ 1) Լեւոն Տէր-Պետրոսեանը նորովի մեկնաբանեց Կեղծ Զաքարիա Հոնտորի ասորական «Ժամանակագրութեան» այն դրուագը, որը պատմում է VI դարում Առանի հայ եպիսկոպոս Կարդոստի աշակերտների առաքելական գործունէութեան մասին Հոնաց երկրում (Հիւսիսային Կովկաս): Նա ցոյց տուեց, որ այդ առաքելութիւնը իրականացրել են Հայոց մեծ վարդապետ Մաշտոցի անմիջական աշակերտների սաները, իսկ Կեղծ Զաքարիայի երկրում հանդէս եկող առասպելական անձնատրութիւնը հէնց նոյն Մաշտոցն է, որի անունն աղաւաղուելով վերածուել է Կարդոստի (QARDOST = MAZDOST):

²² **И. Г. Семенов**, Генеалогия Картийских царей, с. 46-47.

²³ **Եղիշէի** Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց, աշխատութեամբ՝ **Ե. Տէր-Մինասեան**, Երեւան, 1957, Յեղանակ 2, էջ 134:

²⁴ **И. Г. Семенов**, Генеалогия Картийских царей, с. 46.

²⁵ **Marcellini V. C. Comitis Chronicon / Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimorum**, t. XI, vol. II, Berlin, 1961, II, 80.

²⁶ **И. Г. Семенов**, Генеалогия Картийских царей, с. 48-49.

Հոների մի զօրագնդի մէջ Մաշտոցի աշակերտների քարոզչական գործունէութեան մասին եզակի տեղեկութիւններ է հաղորդում «684 թուականի պատմութիւն» անունով երկը (արտագրուած՝ Մովսէս Դասխուրանցու «Պատմութիւն Աղուանից»-ում), որոնց հաւաստիութեան մասին 2007 թուականին ուշագրաւ պարզաբանումներ է կատարել Իգոր Սեմեօնովը: Նա համադրում է այդ դէպքը հոների Բասիխ եւ Կուրսիխ զօրավարների 441 թ. այսրկովկասեան արշաւանքի հետ, որի մասին գիտէր հոռմէացի պատմիչ Պրիսկոս Պանիացին: Այդ պարզաբանումներն էապէս հաստատում են դէպի Հիւսիսային Կովկաս Մաշտոցի աշակերտների առաքելական գործունէութեան մասին Լ. Տէր-Պետրոսեանի կոսմոսան իրաւացիութիւնը:

ALEKSAN HAKOBYAN

IOS NAS RA

THE ARMENIAN CHRISTIAN MISSIONS TO THE NORTH CAUCASUS IN THE FIFTH CENTURY (MASHTOTS AND PUPILS)

Keywords: Mashtots, Qardost, Movses Daskhurantsi, History of 684, Levon Ter-Petrossian, Igor Semyonov, Bishop Israel of Mets Kogh-mank, the Land of the Huns, Zacharias of Mytilene.

In his article, *The Traditions of Mashtots and the Armenian Mission to the Land of the Huns* (HPJ, 1981, № 1), Levon Ter-Petrossian reinterpreted the episode of the Syriac *Chronicle* by Pseudo-Zacharias Rhetor which tells about the mission of the disciples of the Armenian Bishop Qardost of Aran to the land of the Huns (North Caucasus) in the sixth century. He demonstrated that this mission was carried out by the disciples of the proximate students of the great Armenian *vardapet* Mashtots and that the mythical person in Pseudo-Zacharias' writing was the same Mashtots whose name was confused and turned into Qardost (QARDOST = MAZDOST).

In a work titled *History of 684* (copied in Movses Daskhurantsi's *History of the Aghvank*), one can find unique information about the preaching activity of Mashtots' pupils in one of the Huns' detachments. In 2007, Igor Semyonov made remarkable clarifications concerning their reliability. He combined this event with the invasion of Transcaucasia by the Huns in 441 led by the commanders Basikh and Kursikh about which knew the Roman historian Priscus Panites. These clarifications essentially confirm the rightness of Ter-Petrossian's presumption about the mission of Mashtots' pupils to the North Caucasus.

ԷՌՆԱ ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆՅԱՆ

Մեարոյ Մաշտոցի անվան Մասնաճյուղ

«ԶՎԱՐԹՆՈՑ» ԱՆՎԱՆՄԱՆ ՇՈՒՐՉ՝

Բանալի բառեր՝ Զվարթնոց, Գրիգոր Լուսավորիչ, «զուարթուն», արթուն, «հրեշտակակրօն», աստուածաբանակ, Է՛ դար, հայկական ճարտարապետություն, Կոմիտաս Աղցեցի, Ներսես Գ Շիրազար, կաթողիկոս, Երկնային Երուսաղեմ, Սիոն:

1. «Զվարթնոց» անվանումը

«Հրեշտակային» Զվարթնոց տաճարի ավերակները, թեև բավականաչափ ուսումնասիրվել են (որքան որ դա հնարավոր էր անել նման խաթարված վիճակում), սակայն դեռևս առաջադրում են մի շարք խնդիրներ, որոնք բացատրության կարիք ունեն: Այդ հարցերը հիմնականում առնչվում են այն խորհրդաբանությանը, որն առկա է Զվարթնոցի թե՛ գաղափարի, թե՛ անվանման եւ թե՛ կառուցման, այսինքն՝ յուրահատուկ շինության մեջ: Դրանք խիստ շաղկապված են, քանզի հայտնի է, որ միջնադարում՝ հատկապես վաղ շրջանում, ինչպես մշակույթի մյուս ոլորտները, այնպես էլ հայկական միջնադարյան ճարտարապետությունը, սերտորեն կապված էր ժամանակի խորհրդաբանական եւ կրոնափիլիսոփայական մտայնության հետ:

Տվյալ դեպքում մեզ հետաքրքրում են Զվարթնոց անվանմանն առնչվող հարցերը, մասնավորապես, թե ինչո՞ւ հրաշակերտ այդ տաճարը պահպանվել է հենց այդ անունով եւ ոչ թե Գրիգոր Լուսավորչի, որովհետեւ հայտնի է, որ տաճարը նվիրված էր նաեւ վերջինիս: Խորհրդաբանական մեկնության եւ պարզաբանման կարիք ունի նաեւ Սեբեոսի (կամ Սեբիոսի) կողմից վկայված «երկնաւոր զուարթնոցն» արտահայտությունը, որի շնորհիվ էլ, թերեւս, այս տաճարն ստացել է «Զվարթնոց» անվանումը.

Յայնմ ժամանակի արկ ի միտս իր կաթողիկոսն Հայոց Ներսէս շինել իր

¹ Ներկայացվող հոդվածը տարիներ առաջ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ու Արեւելագիտության ինստիտուտների կազմակերպած՝ Հովսեփ Օրբելու ծննդյան 125-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովում (հոկտեմբեր 13-16, 2012 թ., Երեւան-Ծաղկաձոր) կարդացած զեկուցմանս վերամշակված տարբերակն է: Այն պատշաճ համարեցի ներկայացնել Հայաստանի Հանրապետության առաջին նախագահին եւ, ինձ թույլ կտամ ասել՝ իմ լավ ընկերոջը ձոնված Տոնագրում, քանզի այստեղ արժարժված են աստրագիտության ոլորտին վերաբերող մի շարք գաղափարներ եւ եզրեր, որոնց հմուտ եւ առայսօր մեզանում չգերազանցված մասնագետն է Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը:

բնակություն մերձ առ սուրբ եկեղեցեացն, որ ի Վաղարշապատ քաղաքին՝ ի վերայ ճանապարհին, յորում, ասեն, ընդ յառաջ եղև թագաւորն Տրդատ արբոյն Գրիգորի: Օրհնեաց անդ եւ եկեղեցի մի յանուն երկնատր գուարթնոցն, որոց երեւեալ ի տեսեան արբոյն Գրիգորի բազմութիւն երկնատր զաւրացն: Եւ շինեաց եկեղեցին բարձր շինուածովք եւ չքնաղ զարմանալեալք, արժանի աստուածային պատուոյն, որում նուիրեացն: Ած ջուր եւ երբեր զգետոյն եւ արկ ի գործ զամենայն վայրսն առապար, տնկեաց այգիս եւ ծառատունկս, եւ շուրջանակի պատուարեաց զբնակութեամբն գեղեցկադիր յարիճուածով բարձր պարսպաւ ի փասու Աստուծոյ: ²

Սեբեոսի այս տեղեկությունից պարզ է, որ այս արտասովոր տաճարի կառուցման տեղի ընտրությունը պայմանավորված է Գրիգոր Լուսավորչի *Տեսիլք*-ում նկարագրված հրեշտակների զորքի հայտնվելու վայրով: Հետագա հեղինակները՝ անդրադառնալով տաճարի շինությանը, նշում են միայն, որ այն նվիրված էր Գրիգոր Լուսավորչին, օրհնակ՝ Մովսէս Դասխուրանցու վկայությունը տաճարի կառուցման վերաբերյալ.

Եւ ի նորին ժԹ ամին նստի կաթողիկոս Հայոց տէր Ներսէս ամս Ի. եւ հայ թուականն ԸԺ եւ մին էր: Սա էր հայրագիր նորին Կոստանդնի եւ զանձիւք նորա շինեաց զբազմապայծառ փարսխն բանատր հաւտից ի Քաղաքիդաշտի՝ զսուրբն Գրիգոր, եւ ի նաւակատիս կոչեաց զթագաւորն Հոռոմոց, որ յաւելծ հիացեալ ընդ շինուածն՝ ետ հրաման շինողացն գնալ զկնի իւր, զի զնոյնաձեւն յարմարեցէ ի պաղատանն: Եւ ոչ ժամանեալ գաղատուն՝ ի ճանապարհին վախճանիր: ³

Բացի հիշված երկու հեղինակներից, Զվարթնոցի մասին տեղեկություններ են հայտնում նաև Դեոնդը, Հովհաննէս Դրասխանակերտցին, Ասողիկը, Թովմա Արծրունին, Սամուել Անեցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Մխիթար Այրիվանեցին, Վարդան Բարձրբերդցին: Հետաքրքրական է, որ այս պատմիչներից եւ ոչ մեկը չի հիշատակում տաճարը որպէս Զվարթնոց, այլ՝ Առապարի Սուրբ Գրիգոր կամ Վաղարշապատի Սուրբ Գրիգոր անուններով: Բոլոր այս վկայությունները մեջբերված եւ լավագույնս քննարկված են ե՛ւ Դևոնդ Ալիշանի ⁴, ե՛ւ Թորոս Թորամանյանի ⁵ ուսումնասիրություններում: Ի դեպ, Ալիշանը

² Պատմություն Սեբեոսի, աշխ. Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 147:

³ Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը եւ ներածությունը Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1983, էջ 317:

⁴ **Ղ. Ալիշան**, Այրաբատ, Վենետիկ-Սբ. Ղազար, Առապարի Ս. Գրիգոր, 1890, էջ 244-246, 120.

⁵ **Թ. Թորամանյան**, Զվարթնոց, Գազկաշեն, Երևան, 1984, էջ 25-28:

եզակի հեղինակներից է, որ անդրադառնում է տաճարի անվան անորոշ լինելու հարցին:⁶ Փաստորեն, «Զվարթանց» անվանումը հանդիպում է բացառապես Սեբեոսի երկում (ընդ որում, սխալ է կարծել, թե Սեբեոսն է անվանել տաճարն այդպես) եւ գարմանալիորեն, ինչպես ասացինք, տաճարի համար հենց այդ անվանումն է ամրագրվել եւ ավելի հայտնի դարձել, քան Գրիգոր Լուսավորչի անունը:

Զվարթանց անվանման եւ տաճարի Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված լինելու պարագան եւս պայմանավորված է որոշ խորհրդաբանությամբ եւ միահյուսված է, քանի որ Գրիգոր անունը հունարեն *ἐγρηγόροσ*-ի (*γρηγορεῖν*) տառադարձումն է, որը նշանակում է «զգոն», «զգաստ», «աչալուրջ», եւ որի հայերեն համարժեքն ու թարգմանությունը կարող են լինել նաեւ «զուարթուն», «զարթուն», «զգաստ» բառերը: Ե՛վ ասորերենում, ե՛ւ հունարենում, ե՛ւ հայերենում դրանք ունեն նաեւ «հրեշտակ» իմաստը: Պարզ է, որ «զուարթուն»-ը (մասնավորապես, երբ այն օգտագործված է «երկնից» բառի հետ), հիմնականում փոխանցում է «հրեշտակ» իմաստը: Սակայն, այն հաճախ վերաբերում է նաեւ որոշակի բնութագիր ունեցող մարդկանց՝ նրանց, ովքեր խորասուզված են աղոթքների մեջ (քանի որ արթնությունն անմիջականորեն կապված է աղոթքի հետ) եւ «արթուն», «զգաստ», «ժիր» ու «կայտառ» են մնում այդ ընթացքում:⁷ Ի դեպ, նույնը կիրառելի է նաեւ *ἐγρηγόροσ*-ի վերաբերյալ: Հունարեն բնագրերում բազմաթիվ են մնան օրինակները, սակայն այստեղ կխուսափենք մեջբերել դրանք՝ շարադրանքը չծանրաբեռնելու համար:⁹

Բերված վկայություններից կարելի է եզրակացնել, որ «զուարթանց» բառն արդեն իսկ փոխանցում է տաճարի՝ Գրիգոր Լուսավորչին նվիրված լինելու գաղափարը եւ հանգամանքը, բայց միեւնույն ժամանակ այն նշված է հոգնակի թվով, ինչը թույլ է տալիս այս բառը հասկանալու եւ թարգմանելու որպես «արթուն հրեշտակների» տաճար: Արդ, մեր հարցերը հետեւյալն են. ա) ինչո՞ւ են այս տաճարին տարբեր անվանումներ տրվել, բ) ինչպե՞ս է ստացվել, որ առավել նախընտրելի է դարձել Զվարթանց անվանումը, գ) արդյոք «զուարթանց» բառը կարելի՞ է կապել միայն Գրիգոր Լուսավորչի *Տեսիլք*-ի հրեշտակների գործի հետ եւ դ) արդյոք այս տաճարը միայն նրա՞նց էր ձևավորված, եթե գիտենք,

⁶ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 245, 120:

⁷ ՆՀԲ, հ. Ա, էջ 744, մասնավորապես այն օրինակը, երբ մի նախադասության մեջ երկու իմաստն էլ արտացոլված են:

⁸ A Patristic Greek Lexicon, ed. G. W. H. Lampe, Oxford, 1968, s. v. *ἐγρηγόροσ*; հմմտ. նաեւ ասորերեն 'ira-ն:

⁹ Տե՛ս օրինակ՝ **Clemens Alexandrinus**, Paedagogus; Eusebius, Commentaria in Psalmos; Macarius, Homiliae; Origenes, Fragmenta in Lamentationes; Hippolytus, Commentarium in Danielelem եւ այլն:

որ այն նվիրված էր Գրիգոր Լուսավորչին, որի անունը եւս հրեշտակ է խորհրդանշում, ե) արդյոք չի կարելի մտածել, որ «Զվարթնոց»-ը մի տեսակ երկակի իմաստ ունի. այսինքն՝ որ անվանումը վերաբերում է ե՛ւ երկնային, ե՛ւ երկրային «գուարթուն»-ներին, գ) ո՞ւմ են պատկերում զարդագոտու 32 բարձրաքանդակները է) ինչո՞վ է պայմանավորված 32 թիվը: Եվ վերջին երկու հարցերն են. եթե ընդունենք առաջարկվող մոտեցումը, ապա ովքե՞ր էին այդ «գուարթունք»-ները եւ արդյոք Ներսես կաթողիկոսը (641– 661) ունեցե՞լ է «Զվարթնոց» անվանելու նախագաղափարը:

2. «Զուարթունք», «արթունք», «մանկունք»

Մինչ այս հարցերին պատասխանելը, բերենք մի քանի օրինակ, հասկանալու համար «գուարթունք» բառով բնութագրվող անձանց առանձնահատկությունները եւ, թերեւս, անգամ այն գաղափարաբանությունը, որը ներառված է այս բառի իմաստի մեջ: Արթուն եւ զվարթ լինելը ոչ միայն սոսկ ֆիզիկական վիճակի նկարագրություն է, այլեւ հոգեւոր կյանքի վարդապետություն, որը մեծապես կիրառվում էր ժուժկալ մարդկանց, մասնավորապես, վանականների կողմից, ինչը, ի դեպ, իր տեղն է գտել Նոր Կտակարանում: Նախ եւ առաջ, այն կապված է Հիսուս Քրիստոսի գալստյան հետ եւ բազմիցս ներկայացված է Աստվածաշնչում. «Զոր ձեզդ ասեմ՝ ամենեցուն ասեմ՝ արթուն կացեք, եւ դարձեալ արթուն կացեք, զի ոչ գիտեք՝ երբ ժամանակն իցէ» (Մարկ. ԺԳ 35), «Արթուն կացեք եւ յամենայն ժամ աղաթս արարեք, զի, յորում ժամու ոչ ակն ունիք, գայ Որդի մարդոյ» (Մատթ. ԻԴ, 42, ԻԶ 41) կամ՝ «... եւ լերուք գուարթունք յաղօթս» (Ա Պետ. Դ 7), կամ այս եւ նախորդ մեջբերումների միախառնումը հետեւյալ հատվածում. «Արթուն կացեք եւ յաղօթս կացեք, զի մի՛ մտչիք ի փորձութիւն. ոգին յօժար է, բայց մարմինս տկար» (Մարկ. ԺԴ 38, հմմտ. նաեւ Դով. ԻԲ 40՝ «Յաղօթս կացեք չմտանել ի փորձութիւն») եւ «Ապա մի՛ զքնով անկանիցիմք որպէս եւ այլքն, այլ արթունք եւ գուարթունք եղիցուք» (Ա Թեա. Ե 6) եւ այլն: Օրինակներ կարելի է բերել նաեւ Աստվածաշնչի մեկնություններից կամ նախակրթություններից: Այսպես «Գիրք պատճառաց»-ում կարդում ենք.

Այր մի էր յերկիր Յաւձ եւ անուն նորա Յոբ եւ, ընդէր ասէ գիր, երկիր յերկրէ էր այրն, որ նմանող էր վարուքն գուարթնոց որդոցն բարձանց:¹⁰

Նույն աղբյուրում՝ «Նախադրութիւն թղթոյն Յուդայի» նախակրթութեան մեջ ասվում է.

¹⁰ ՄՄ 1879, 68բ-69ա:

Պատուիրէ եւ ի տկարութիւնս՝ արիութիւն եւ յանձանց փրկութիւնս՝ զուարթութիւն:¹¹

«Արթուն եւ զուարթուն կալ»-ի գաղափարաբանությունը հայկական իրականության մեջ պարզ տեսանելի է Ռ. դարի հեղինակ Հակոբ Մծբնացուն վերագրվող 23 ճառերից բաղկացած «Գիրք, որ կոչի Զգօն» գրվածքում, որը Ե դարում թարգմանվել է հայերեն, իսկ հետագայում՝ հայերենից վրացերեն¹²: Այս գիրքը միջազգային գիտության մեջ վերագրվում է Ափրահատին, իսկ երկն ընդունված է անվանել «Ճառեր» կամ «Երկխոսություններ»: Հայերեն թարգմանության ամբողջական վերնագիրն է. «Գիրք, որ կոչի Զգօն» արարեալ Սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ Հայրապետին Մըծբին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչին, սակս մանկանց նորոյս Սիովնի»: Գրվածքի վերնագրի եւ հեղինակի անվան վերաբերյալ այս շփոթը շատ հետաքրքրական է թվում եւ ցայսօր սպառնիչ ուսումնասիրված եւ բացատրված չէ: Հայերեն վերնագրում առկա «զգօն» բառը եւս մեկնաբանման կարիք ունի: Ի միջի այլոց, այն երկակի կարելի է հասկանալ՝ ե՛ւ որպէս «իմաստուն», ե՛ւ որպէս «զգաստ», «արթուն», «զվարթ»:¹³ Նկատենք նաեւ, որ հայ հեղինակները հենց այս վերջին իմաստն են առավել որդեգրել՝ երկը վերագրելով Հակոբ Մծբնացուն: Բացի այդ, խնդրո առարկա վերնագիրը չափազանց կարեւոր է, քանի որ այդտեղ ներկայացված են մեզ հետաքրքրող եզրերը եւ գաղափարները միասին, դրանք են «զգօն» ու «մանկունք նորոյս Սիովնի»: Վերջին արտահայտությունը փաստորեն պետք է ընկալել որպէս «մանկանց եկեղեցւոյ» տարբերակ, քանի որ պարզ է, որ Սիովնը՝ մասնավորապէս «նոր Սիովնը», խորհրդանշում է Եկեղեցին: Հատկապէս ուշագրավ է գրվածքի Զ գլուխը, որն սկսվում է հենց «արթնանալու» հորդորով.

Յիրաւի է բանս այս, զոր ասեմ եւ ամենայն ընդունելութեան արժանի է **զարթնուլ ի քնոյ** յայսմ ժամանակի եւ առնուլ զսիրտս մեր ի վերս բազկաց մերոց առ Աստուած յերկինս, **զուցե յանկարծակի գայցէ տանուտէրն**, զի յորժամ եկեսցէ, զոցէ զմեզ **ի զարթնութեան**: Պահեսցուք զժամանակ փեսային, զի մտցուք ընդ նմա յառագաստն:¹⁴

¹¹ Նույն տեղում, 376բ:

¹² Victoria Jugeli. Homilies of Aphrahat the Persian Sage and their Georgian Translations. Phasis 18, 2015.

¹³ ՆՀԲ, հ. Ա, էջ 729, տե՛ս նաեւ՝ Նար. Մծբ. - «Սբ. Յակոբ ... կոչեցաւ Զգօն, այսինքն է հանդարտ, իբր թէ հեզ, որ է հաստատուն, այս է անփոփոխ»: Ուշագրավ է նաեւ բառարանի հեղինակների հետեւյալ բացատրությունը. «Իսկ Զգօն՝ ըստ որում իմաստուն՝ յոյնք եւ լատինք զտուրքն Յակոբ Մծբնացի կոչեն»:

¹⁴ **Հակոբ Մծբնացի**, Գիրք, որ կոչի Զգօն, ԿՊ, 1824, այսուհետ՝ Ափրահատ-Զգօն, էջ 106: Կա նաեւ Գի Լաֆոնտենի արժեքավոր հրատարակությունը՝ **Guy Lafontaine**, ed. 1977, 1979, 1980. “La version arménienne des œuvres d'Aphraate le syrien.” CSCO 382-83, 405-06,

Այստեղ արթնությունը դիտվում է ոչ միայն որպես գիշերային հսկողություն, այլև ավելի լայն իմաստով՝ հղում անելով քրիստոնյայի ներքին կյանքին, այսինքն՝ հոգեւոր սթափությանը, որը պարտադրում է վերահսկել մտքերը եւ բառերը, զերծ մնալ նախանձից, զայրույթից, շողոքորթությունից եւ այլն:

Հակոբ Մծբնացու «Զգօն» կամ Ափրահատի «Ճառեր» գրվածքի այս գլուխը՝ «Օրինակ ուխտաւորաց» խորագրի ներքո, սահմանում է «ուխտի մանկանց» (bar Q'yâmâ-h) նկարագիրը, հատկանիշները, նրանց ուղղված թե՛ սրբակենցաղ, մաքուր կյանքով ապրելու անհրաժեշտ պատգամները եւ թե՛ անընդունելի, պախարակելի կենցաղավարության դրույթները:¹⁵ Մասնավորապես ուշագրավ են հրեշտակային կյանքով¹⁶ ապրելու վերաբերյալ հետեւյալ հատվածները.

Որ առնու զանձն իր ի մամանութիւն հրեշտակաց, օտարացի նա ի մարդկանցէ աստի:¹⁷

... եւ առ նա յանձն իր զմամանութիւն զուարթանց երկնից. նոքա իսկ զուարթունք հաց եւ ջուր բերէին նմա»:¹⁸

Եւ իբրեւ բանան զուարթունք զդրոմն երկնից առաջի արքային, ապա փող հարկանի եւ արիքն ստիպէ եւ ընկղմի հոգին երկնատր ի մարմինն երկրատր:¹⁹

... այսուհետեւ սիրեա՛ դու զկուսութիւն զմասն երկնատր զխառնումն զուարթանց երկնից:²⁰

Նույն համատեքստում պետք է ընկալել նաեւ այն դրվագները, որոնցում հիշատակվում են երկնավոր եւ երկրավոր, հոգեւոր եւ շնչավոր մարմինները, որոնք հաճախ բաղդատվում են Քրիստոսի, ինչպես նաեւ «հին» ու «նոր» Ադամի հետ.

423-24, Arm. 7, 9-10, 11-12. Louvain: Louvain Secretariat du CorpusSCO, որը ցավոք անհասանելի էր:

¹⁵ Ըստ իս, «մանկունք» բաղադրիչով կազմված արտահայտությունները կապված են ասորական եզրի՝ bar Q'yâmâ-ի հետ, որին առաջին անգամ՝ 1904 թ. ուշադրություն է դարձրել եւ որպես կարեւոր եզր արժեւորել Է. Բուրկիտը: Ավելի մանրամասն տե՛ս՝ Է. Մ. Ծիրինյան, «Մանկունք» եզրն այլալեզու աղբյուրներում, Էջմիածին, Չ, 2005, էջ 67-86 (մասնավորապես՝ էջ 68-70):

¹⁶ Կարելի է անգամ մատնանշել հողվածներ, որոնք նվիրված են ասորագիտության մեջ (հատկապես Զգօն գրքում) լայնորեն քննարկվող այս հարցին (օրինակ՝ **A. Salvesen**, *Imitating the watchers: restoring the Angelic life of Adam in early Syriac thought*, *Parole de l'Orient*, 2020, vol. 46, pp. 315-339; **B. G. Bucur**, *Early Christian Angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persian Sage*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, vol. 11, pp. 161-206):

¹⁷ Ափրահատ-Զգօն, էջ 110:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 116՝ Եղիա մարգարեի մասին:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 129:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 135:

Եւ այս է՝ որք նորոգին, նոքա զգեանոն գմարմին Ադամայ երկնաւորին եւ լինին հոգեւորք: Իսկ որ ոչն նորոգին, մնան շնչաւորք ի բնութիւն արարածոյն Ադամայ հողեղենի՝ եւ կան ի բունն առաջին, ապա յափշտակին երկնաւորքն յերկինս, եւ թողցանէ գնոսս հոգին՝ զոր զգեանոն: Եւ շնչաւորքն աստէն յերկրի մնան ըստ ծանրութեան մարմնոց իրեանց²¹:

Կամ.

Բաղխեսցուք զդուռն երկնից, զի բացցէ առաջի մեր, եւ մտցուք ընդ մնա²²:
Թաղի մարմինն շնչաւոր եւ յառնէ մարմին հոգեւոր²³:

Բազում են նաեւ այն օրինակները, որտեղ հենց Հիսուսն է անվանվում «արթուն, զուարթուն», եւ կոչ է արվում մնանվել Քրիստոսին, ինչը հրեշտակային կյանքը ընդօրինակելու ուղերձի եւ նրանց ուղղված այլ հորդորների հետ ժուժկալության եւ ճգնափորության ներշնչելու նպատակ էր հետապնդում, որոնցով առաջնորդվում էին ուխտի ուսուրերն ու դասուրերը: Ափրահատը շեշտում է, որ «ուխտի որդիները» հրեշտակների մնան պետք է իրենց աչքերն ու սրտերը դեպի վեր ուղղված պահեն՝ դեպի իրենց երկնային Հայրը:

Վաղ քրիստոնեության գաղափարախոսության համար կարեւոր՝ «հրեշտակ», «զուարթուն», «արթուն», «երկնաւոր» եւ «երկրաւոր» հասկացությունները լավագոյնս ուսումնասիրված են ասորագետների կողմից: Համարվում է, որ սերտորեն կապված են մասնավորապէս «հրեշտակային կյանքի» եւ «արթուն մնալու» գաղափարները, ինչը առնչվում է «հրեշտակ», «արթուն» կամ «զուարթուն» բառերի՝ նույն իմաստը կրող ասորերէն *'ira* բառի հետ: Այսպէս՝ Սեբաստիան Բրոկը, խոսելով «արթուն լինելու» մասին, նշում է, որ «Հրեշտակային կյանքի հայեցակետը նույնչափ տարածված էր ասորական նախնական վանականության մեջ, որքան եւ ավելի ուշ շրջանի վանական շրջանակներում»:²⁴

Քրիստոսին եւ հրեշտակներին մնանվելու, դեպի վեր ձգտելու գաղափարների առումով հայ մատենագրության մեջ հետաքրքրական են նաեւ Եղիշեի *Արարածոց* մեկնության մեջ արձանագրված օրինակները.

Իսկ եթէ ոք գտեղեաց կամ գկայենից հոգւոց կամեսցի գիտել, զհետ եկեսցէ բանից մերոց. մի՛ գետնաքարշ գնացիք եւ մի՛ ծովական ճանապարհորդու-

²¹ Նույն տեղում, էջ 134-135:

²² Նույն տեղում, էջ 108-109:

²³ Նույն տեղում, էջ 128: Հմմտ. նաեւ 133-134 էջերը, որոնք զրեթե ամբողջությամբ նվիրված են «շնչաւոր», «հոգեւոր», «երկրաւոր» եւ «երկնաւոր» հասկացություններին եւ դրանց բաղդատմանը Ադամի եւ Քրիստոսի հետ:

²⁴ Brock S. The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St. Ephrem (Cistercian Studies, 124). Kalamazoo, 1992, p. 140.

թեամբ եւ մի՛ առասպելական բարբաճմամբ, այլ ճշմարիտ վարդապետութեամբ վկայութեամբք սուրբ գրոց, ուր առաքեալն յափշտակեցաւ, ուր պարզելքն պատրաստեալ են, զոր մարմնաւոր զգայութեամբքս թարգմանել ոչ կարենք, զանչաւոյ տեղեացն՝ վերնոց քաղաք ասենք, **վերին Երուսաղէմ** անուանենք նմա, այլ ազատ բանակետոյ: Անդ բիրաւորք հրեշտակաց, բանաւոր իմանալի, եւ ոչ զգալի հոգիք են անդ մարդկան: Այլ զարդարոցն կատարելոց կամիցիս գիտել, թանձրագոյն ասացից. յորմէ միւթոյ առաւ, ի նմին եւ չոգաւ դադարեաց:²⁵

Սկզբնատպին՝ Աստծուն մերձեցալու եւ վերին Երուսաղէմի հաճույքները վայելելու համար մարդն, ըստ Եղիշէի, միաստիկական հափշտակութեամբ, ճգնութեամբ պետք է հասնի բարոյական կատարելութեան:²⁶ Այս մեկնութեան հավանական կառուցվածքը վերականգնած եւ մանրամասնորեն այն ուսումնասիրած Լ. Խաչիկյանը՝ վերլուծելով տեքստում առկա հոգի-մարմին հարաբերակցությունը, այսպէս է ներկայացնում Եղիշէի մեկնաբանումը սոյն խնդրի վերաբերյալ.

Ծգնութեամբ, պահքով, աղոթքներով սպանելով թանձր ու ապականացու մարմնի պահանջները, հոգին երազի միջոցով եւ հայեցողութեամբ կարողանում է կապվել սկզբնատպի հետ, զգալ իրեն ոչ «ի մարմնի, այլ յերկինս», որովհետեւ մարդու միտքը, որ հոգու մասն է կազմում, ի վիճակի է տեսնելու անտեսանելին եւ լսելու անլսելին:²⁷

Ի դեպ, կարելոր է ճշել, որ Եղիշէի այս նկարագրություններում, հատկապէս, երբ նա բնութագրում է Աստծուն կամ հրեշտակների, ²⁸ պարզորոշ երեւում է, որ նա ծանոթ է Արիստոտելի *Ստորոգությունների*²⁹ եւ այն այստեղ օգտագործել է որպէս աղբյուր:

²⁵ Եղիշէի Արարածոց մեկնությունը, աշխ. Լ. Խաչիկյան, խմբ. Լ. Տեր-Պետրոսյան, Երեւան 1992, էջ 267:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 174:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 175:

²⁸ «Քանզի **զերբն** եւ **զուրն** եւ **զորպէսն** աշխարհի չասաց Մովսէս. այլ թե ի սկզբանէ արար Աստուած, զի մարթ էր մասամբ նման զոյ արարածոցս Արարչին, զի որպէս Աստուած յինքեան է եւ չիք նմա **տեղի**, նոյնպէս եւ աշխարհս յինքեան է: 11 Եւ որպէս Աստուած **աներբ** եւ **անժամանակ** է. եւ աշխարհի արարչութեանն **երբ** ոչ գրեցաւ»: Մատենագիրք Հայոց, Ա հտ., Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, Եղիշէի «Մեկնութիւն արարածոց»-ը, էջ 770, **Լ. Խաչիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 232, «Հոգիք հրեշտակաց պարզ բնութիւն, անմարմին, անյաւոյ, **անորակ**, **անքանակ**, անձն կատարեալ, եւ կատարելութիւն անձին ոչ յումեթէ, այլ ինքնակատար էութիւն, կատարեալ գոյացութիւն», **Լ. Խաչիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 265:

²⁹ Հմմտ. օրինակ՝ «զերբն», «զուրն», «զորպէսն», «անորակ», «անքանակ» եւ այլն:

Վերն ասվածին շատ համահունչ են նաև ս. Սահակ Պարթևի պատգամները, որոնք մեզ են հասել նրա կանոններում: Մասնավորապես՝ «Սրբոյն Սահակայ Հայրապետին յաղագս քորեպիսկոպոսաց, թէ որպէս պարտ է զկանոնական կարգն հաստատուն պահել ի սուրբ եկեղեցի. գլուխս ԾԵ» կանոնախմբում ասվում է.

ԼԵ. Յիշեցուցանեն եւ ձեզ կրահատրք վանական ամենեցուն վասն զի հրաժարեալ էք ի կենաց երկրատրաց, եւ պարապեալ Աստուծոյ եւ աստուածայնոցն, զի նմանեցէ աւանդ խոստովանութեան, եւ գործքդ եղիցի ձեզ սիրելի, պարկեշտութիւն, արթնութիւն պաշտանասիրութիւն, նմանութիւն բերել յանձինս հրեշտակական վարուց, ատարսիրութիւն եւ եղբայրսիրութիւն:³⁰

«Արթուն» եւ «զուարթուն» եզրերն օգտագործված են նաև վաղ շրջանի մյուս հեղինակների՝ օրինակ Ագաթանգեղոսի³¹ եւ Ղազար Փարպեցու երկերում: Մասնավորապես հետաքրքրական են Փարպեցու օրինակները.

Եւ տրտմութիւն ընդէ՞ր իսկ բնաւ ծնանցի ի սիրտս ուրուք, որք արժանի եղաք ցանկ զծնողս մեր եւ զհոգեւոր վարդապետս ի կենդանութեան մերում ի մարմնի իբրեւ զհրեշտակս տեսանել, եւ ի վախճանի իբրեւ զզուարթունս:³²

Կամ՝

Եւ ժողովեալք այնուհետեւ մատ առ զարսն Պարսից բանակէին, մինչ եղեալ սահմանն ընթացից տուրնջեանն կատարէր: Եւ հասեալք ի ժամ երեկոյին եւ զկանոն պաշտաման ժամու աղաթիցն ըստ սովորութեանն լցեալ՝ զուարճանային չափաւոր ուրախութեամբ կերակրովքն: Եւ կատարեալ զամենայն՝ առնուին հրամանի սուրբ քահանայիցն՝ արթուն խնդրուածովք կատարել զգիշերն յաղաթս:³³

Խնդրո առարկա եզրերի մասն գործածությունն առկա է նաև Սարգիս Ծնորհալու «Մեկնություն եօթանց թղթոց Կաթողիկեայց. Արարեալ երանելոյն Սարգսի շնորհալից Վարդապետի՝ հայոց իմաստասիրի եւ քաջ հոռետորի» երկում, որի նախաբանում կարդում ենք.

³⁰ Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, աշխ. Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, էջ 386:

³¹ Ագաթանգեղայ Պատմություն Հայոց, աշխ. Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ս. Կանաեանց, Տփղիս, 1909, 850, էջ 443, մեջբերված է վերոնշյալ աստվածաշնչային օրինակներից մեկը՝ Սարկ. ԺԳ 38:

³² Ղազար Փարպեցի, Հայոց Պատմություն. Թուղթ Վահան Մամիկոնյանին, Երևան, 1982, էջ 214:

³³ Նույն տեղում, էջ 162, հմմտ. նաև էջ 190. «գոր արթուն եւ քաջ նահատակն Վարդան»:

Բայց **արթնություն** թուի ինձ աստանօր ոչ մարմնականն պահանջել ի նոցանէ (զաչացն բացութիւն), այլ **ըգհօւոցն եւ զմտացն (զգաստութիւն)**: Վասն զի են բազումք եւ մանաւանդ յեկեղեցոյ մանկանց, որ թէպէտ եւ մարմնով **արթունք են եւ սթափք**, եւ ի հսկման (կան) զօրն ողջոյն, քան զայնոսիկ՝ որ ի **խոր քուն թանձրութեան** խորդան, եւս առաւել դանդաղեն՝ հոգովք աշխարհականօք զբաղեալք:³⁴

Սարգիս Ընորհալու՝ Սեւ Լեռների վանքերի ընկերակից Իգնատիոս Սեւեռնցի՝ «Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու» երկի ԻԱ գլխում, մանրամասն մեկնաբանելով «արթո՛ւն կացէք եւ աղաթս արարէ՛ք» արտահայտությունը, ասում է.

Արհաիրս արկանէ. «Եւ արդ, յի՞նչ հային այս ամենայն **արթնութեան** պէտք, զի արժանի լինիցիք գերծանել յայնմ ամենայնէ, որ լինելոցն է»: **Արթնութիւնս** այս կրկին է, որ զարանայ գերծուցանել յանտի վտանգիցն: Նա՛ եւ քուն կրկին է, որ ըմբռնէ զոգիս հեղգացելոցն՝ քուն է այն ոգւոց, յորժամ յիմարեալ ոք աշխարհի ցանգութեամբ՝ ի վերինսն հայել ոչ կարէ եւ ոչ քան զմերձակայս այլ ինչ տեսանել: Քուն է դարձեալ եւ այն, յորժամ ի հոգեւորսն ոք տարտամ իցէ եւ անկեալ դնիցի եւ ոչ բերիցէ զմաղթանս ճգնութեան: Վասն որոյ պէտք են երկուց **արթնութեանց՝** զքուն ցանգութեանց թաթափել յանձանց եւ մարմնով զգաստանալ եւ աղաթից ստէպ կալ, զի արժանի լիցուք գերծանել յայնմ ամենայնէ, որ լինելոցն է:³⁵

Նշված վերջին երկու հեղինակներին ժամանակակից Սարգիս Կունդը «Մեկնութիւն Կաթողիկեայ թղթոց»-ում եւս անդրադառնում է այս հարցերին՝ մեկնաբանելով «զուարթունք յաղաթս» առածը.

Քանզի մերձեցաւ ճշմարտապէս վախճան ամենեցուն յաիտենիս այսորիկ եւ եհաս ժամանակ՝ առնուլ իւրաքանչիւր ումէք ըստ գործոց իւրոց: Այլ է **արթունն** եւ ոչ ի գործս բարիս, եւ աստ ասէ **զուարթունս՝** համակ գալստեան Տեառն սպասել, թէպէտ յաւորս քո ոչ եկեցէ, **սգաստութիւն** քո մնա հատուցման Տեառն, որպէս ասէ առաքեալ. «Ոչ թէ անիրաւ ինչ իցէ Աստուած մոռանալ զգործս ձեր բարիս» (Եբր. Զ 10), այսինքն՝ դադարել ի մեղաց եւ

³⁴ Մեկնութիւն եօթանց թղթոց Կաթողիկեայց. Արարեալ երանելոյն Սարգսի շնորհալից Վարդապետի՝ հայոց իմաստասիրի եւ քաջ հռետորի: Կոստանդինուպօլիս, 1828, էջ 384:

³⁵ Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Ղուկասու: Արարեալ սուրբ Վարդապետին Իգնատիոսի, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 162:

զուարթուն լինել յաղաթս՝ խնդրելով զթողութիւն մեղուցելոց եւ զաւրութեամբ գործել զբարիս:³⁶

Կամ՝

Արթուն կացէք եւ հսկեցէք, զի աստիսն ձեր աստանայ (Ե 8ա):

Արթուն եւ **զուարթուն** հսկութեամբ հրամայեաց առաքեալն, իսկ Տէրն, «**Արթուն կացէք** եւ յամենայն ժամ աղաթս արարէք, զի, յորում ժամու ոչ ակն ունիք, զայ Որդի մարդոյ» (Մատթ. ԻԴ, 42, ԻԶ 41): Զգուշացուցանէ Քրիստոս ի գալստեանն երկրորդ, եւ Պետրոս զհաւատացեալսն ի Քրիստոս քաջապիմոյս կազմել՝ պատերազմիլ ընդդէմ աստանայի, զի յանցանել մարտին՝ ի Քրիստոսէ պսակեցցին յիրում գալստեանն, զի մի՛ ինչ ակն հոգեւորական կամ մարմնական ըմբռնմամբ՝ անվճարելի մնալ ի աստանայէ, զի մի՛ տիրիցէ նոցա չար ցանկութեամբ, գործովք կամ բանիւք կորուսցէ զնոսա իբր ննջելով նոցա ի կենցաղս, քաղցր եւ ի վայելուչ կերպարանս ըմբռնեցցին, այլ միայն սիրեցցեն զյոյսն հանդերձեալ յաւիտեանի եւ զանձինս պահեցցեն յաներեւոյթ թշնամույն:³⁷

Թերեւս ամենաուշագրավն այն է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը հաճախ բնութագրված է հենց այս եզրերով, օրինակ.

Միահոմեալ մանկունք Սիոնի տաւնն ցընծութեամբ զար քո յիշատակի,
Ով Տէր քահանայապետ սուրբ եւ անբիծ եւ հաճոյ Աստուծոյ,
Գրիգորիոս զըւարթուն հըսկաւղ եւ հրեշտակդ երկրաւոր,
Մըշակ հոգեւոր եւ հովիւ բարի գնեալ արեամբ հաւտին Քրիստոսի...³⁸

Այստեղ Լուսավորիչը ոչ միայն բնութագրված է «զուարթուն» եւ «հսկաւղ» բառերով, այլեւ պարզորոշ անվանված է «երկրաւոր հրեշտակ», այսինքն՝ վերոնշյալ բնութագրումները, ներառյալ «հրեշտակ» բառը, կարող են վերաբերել նաեւ մարդկանց: Մեզ հետաքրքրող եզրերի վերաբերյալ նշանակալի տեղեկություններ է հայտնում նաեւ Գրիգոր Տաթեւացին.

Զայս իմացեալ մանկունք եկեղեցւոյ, ըստ կարի իրեանց զարդարեն զսօն

³⁶ **Սարգիս Կունդ**, Մեկնութիւն կաթողիկեայ թղթոց, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, Էջմիածին, 2003, էջ 112-113:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Քարոզ սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին ի Մովսիսէ Վարդապետէ ասացեալ, Գանձարան գիրք Ա, Մատենագիրք հայոց, ԺԳ հատոր, Անթիլիաս 2005, էջ 500: Հմմտ. նաեւ «Եւ որ մերն է Լուսաւորիչ զուարթուն անուն հայրն հոգեւոր», ԻԴ. Կանոն Ղեւոնդեանց քահանայից քարոզ Ղեւոնդեանց քահանայից, նույն տեղում, էջ 366:

հանդիսի սորա քան զայլոցն գիշերային հսկմամբ՝ խաչիւք եւ խնկօք, կանթեղօք եւ մոնեղիւնօք՝ պայծառացուցեալ զպատիւ աւուրս: Զի սա հրեշտականման զուարթութեամբ բարձօղ եղեւ խաչին Քրիստոսի. եւ իրով անուշահոտ վարուք՝ ուրախացուցեալ զուարճացոյց զերկինս եւ զերկիր:³⁹

Գրիգոր Տաթեւացի, որն արիստոտելյան ոճով սիրում է ամեն ինչ դասակարգել եւ բաժանել տարբեր պատճառների՝ հաճախ համարակալելով դրանք, հետաքրքրական պարզաբանումներ է անում առ այն, թե ինչն^օ է մեր Լուսավորիչը Գրիգոր անվանվել, ինչը եւ ներկայացնում է տասը պատճառներով.

Տեսցուք զչորրորդ զուլխն թէ, վասն Է՞ր կոչեցաւ անուն մորա Գրիգոր, զի ոչ ոք էր յազգէ սորա որոյ անունն Գրիգոր կոչիր: Ասեմք թէ՛ վասն բազում պատճառի: Նախ ի խնամոցն Աստուծոյ, զի թէ կոչէին զնա յանուն նախնեացն, գտանէին զնա լինիլ յազգէն Անակայ եւ սպանանէին, եւ խաւարածէին ազգիս հալոց: Երկրորդ՝ զի ազգայինք մորա մի գտցեն զնա անուամբ նախնեացն, եւ բռնի տարեալ մեծարեալ դիցեն յիշխանութիւն, եւ դարձուցեն ի կոռս իւրեանց: Երրորդ՝ եղեւ այս հրեշտակաց միջնորդութեամբ, զի դայեակ մորա յորժամ տարաւ զնա ի կեսարի Աստուծոյ, եւ ի մերձեանս ի քաղաքն, նստաւ ի ներքոյ ծառոյ ինչ հանգչիլ, եւ եկեալ հաւ մի նստաւ ի վերայ ծառոյն, զոր ոմանք գուրգուր եւ ոմանք դոռն կոչեն, եւ ձայնեաց գուրգուր: Իսկ իմացաւ դայեակն եթէ՛ հոգին սուրբ է ձեւակերպեալ ի տիպ հաւո՛ր որ ունի զմտանութիւն աղաւնոյ, եւ անուանեաց զմանուկն Գրիգոր, եւ ապա մտեալ ի քաղաքն՝ մկրտել եւ անուանեաց Գրիգոր: Չորրորդ՝ զի գրկեալ զգուեալ եղեւ ի Հոգւոյն Սրբոյ ի յերանուրի արգանդն ոգուհեայ, որ գրկեաց եւ ծնան զմեզ աւագանան յորդէգրութիւն հօրն երկնաւորի, վասն որոյ կոչեցաւ Գրիգոր: Հինգերորդ՝ զի Գրիգորն՝ վեց գիր է, եւ սա զկնի վեցից յիսունից ազատարար թուոց ազատողին բոլորից՝ ազատեաց զմեզ ի դիւամոլ կոսպաշտութեանց եւ ի ծառայութենէ մեղացն, (զի որ առնէ զմեղս՝ ծառայէ մեղաց): Վեցերորդ՝ զի մեք վեց շարժմամբ խոտորեալ էաք ի չարն, այս է՝ յաջ եւ յահեակ՝ որ է հոգեկան եւ մարմնական մեղք՝ յետ եւ յառաջ՝ յառաջանալով ի չարն, եւ յետ փախչելով ի բարւոյն եւ ի պատուիրանցն Աստուծոյ: Ի վեր եւ ի վայր՝ խորհելով զերկրաւորս եւ հպարտանալով քան զյոքունս: Իսկ սուրբն Գրիգորիոս ուղղեաց զվեց շարժումն մեր ի բարին ասելով. «Նմանօրք ինձ եղերուք՝ որպէս եւ ես Քրիստոսի»: Եօթներորդ՝ զի վեցիքս այս՝ նմանեցաւ

³⁹ **Գրիգոր Տաթեւացի**, Գիրք Քարոզութեան որ կոչի Ամառան հատոր, Գրիգորի Եռամեծի բանիբուն վարդապետի քաջ հռետորի՝ ճշմարտասէր իմաստասիրի, ճգնագեաց անձին եւ անյաղք փիլիսոփայի, աշակերտի Յօհաննու Որոտնեցւոյ, Կոստանդնուպօլիս, 1741, էջ 676:

վեց թեւեան սերովբեիցն, թեպէտ զկնի վեց ասոր ստեղծաւ, Աստուծոյ համադասեալ ընդ նոսին զուարթուն անունն, փառաւոր զԵրրորդութիւնն Սուրբ: Ութներորդ՝ **Գրիգորն արթուն** լսի, զի մարմնով ոչ անջեաց գերեքսասան ամ ի մէջ բազմութեան թունաւորաց, վասն զի **հրեշտակք պաշտօնակից** էին մնա, եւ ասէր. «ոչ տաց քուն աչաց, եւ ոչ անջ արտեւանաց իմոց, մինչեւ զսոց զտեղի յարկի Տեառն Աստուծոյ Յակօբայ»: Իններորդ՝ զի **արթուն** էր միշտ **հոգւովն առ Աստուած**, զի ոչ անջեաց ամենեւին զքուն մեղաց ասելով. «լոյս տուր Տէր աչաց իմոց, զի մի երբէք անջեցից ի մահ»: Տասներորդ՝ զի **արթուն** էր ի վերակացութիւն եւ ի պաշտպանութիւն բանաւոր հօտին **Քրիստոսի**, յառնել եւ յուսուցանել ի տուէ եւ ի գիշերի, խրատելով յօրէնս Տեառն, եւ յուսաւորելով ի հաւատս ճշմարիտս: Եւ զայս վասն Տեառն բանին որ ասէ: «**Արթուն կացէք՝ զի ոչ գիտէք երբ Տէր տանն գայցէ**, լերեկօրեայ ի մէջ գիշերի» եւ այլն: Եւ իբրեւ զիմաստուն տանուտէր՝ զիտաց զգալ գողոյն՝ եւ պատրաստ եւ **արթուն** եղէ, եւ ոչ ետ ակն հատանել զտան իւրոյ ասելով. «անձիմք մեր ասրեցան որպէս անձողիք յորոգայթ որսողաց»: Այսքան վասն անուանն:⁴⁰

Ի միջի այլոց, այս հատվածը⁴¹, ինչպէս նաեւ անմիջապէս սրանից հետո քննարկվող Հովհաննէս Երզնկացու *Խրատք*, տեքստաբանական բազում ընդհանրություններ են ցուցաբերում «Զգօն» գրքի հետ, ինչն առանձին ուսումնասիրության խնդիր է: Նշենք միայն, որ այստեղ Գրիգոր Տաթեւացին, բնութագրելով Գրիգոր Լուսավորչին, հիմնականում, արծարծում է «մանուկ» հասկացության գրեթե բոլոր հատկանիշները: Հիշեցնենք, որ «մանկունք» եզրով կարելի է բնութագրել սրբակենցաղ, հատուկ կանոններով եւ, գուցէ, համայնքով ապրող քրիստոնյաներին,⁴² որոնք, ըստ Հովհաննէս Երզնկացու՝ «Նորին Յոհաննէս վարդապետի Երզնկացոյ կրկին կանոնք եւ խրատք տղայահասակ մանկանց աշխարհականաց, որք մարմնաւոր եւ երկրաւոր խորհրդով վարեն զկեանս աշխարհիս, զորս եւ մեք յաստուածային արիւնացն եւ ի սուրբ գրոց

⁴⁰ **Գրիգոր Տաթեւացի**, Ամառան հատոր, էջ 421:

⁴¹ Օրինակ՝ «մինչեւ զսոց զտեղի յարկի Տեառն Աստուծոյ Յակօբայ» արտահայտությունը:

⁴² **M. E. Shirinian**, Reflections of the "Sons and Daughters of the Covenant" in Armenian Sources, *Revue des Études Arméniennes*, t. 28, Paris 2001-2002, pp. 261-285, **Մ. Է. Ծիրինյան**, 'Ուխտի մանկունք' եւ 'մանկունք եկեղեցւոյ', Էջմիածին, Ը, 2002, էջ 90-110, **M. E. Shirinian**, A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources, *Xristianskij Vostok 4 (X)*, S. Petersburg-Moscow 2006, pp. 268-316, **Մ. Է. Ծիրինյան**, «Մանկունք» եզրն այլալեզու աղբյուրներում, Էջմիածին, Չ, 2005, էջ 67-86, **Մ. Է. Ծիրինյան**, Քրիստոնէական վարդապետության անտիկ եւ հելլենիստական տարրերը (հայկական եւ հունական դասական եւ բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ), Երևան, 2005, էջ 301-302:

ուղղենք զայնպիսիսն ի հոգեւորն շնորհաւքն Աստուծոյ՝ խորագիրը կրող խրատի, բաժանվում էին հինգ խմբերի՝ ըստ «արբաւէր մանկանց» տրվող հինգ տեսակ գոտիների:⁴³ Սրանցից պետք է զատորոշել երկու՝ «ուխտի մանկունք» եւ «ուխտի մանկունք եկեղեցւոյ» (կամ «մանկունք եկեղեցւոյ») խմբերը: Առաջին խմբում ընդգրկվում էին ինչպէս աշխարհական, այնպէս էլ հոգեւորական անձինք, որոնք ապրում եւ գործում էին համաձայն «մանկանց» պատգամների: Մինչդեռ երկրորդ արտահայտությունը կիրառվում է բացառապէս հոգեւորականների հատուկ դասի մատմամբ: Տարբերակումն ակնհայտ է նախ եկեղեցական կանոններում, որտեղ այս խմբերը հիշատակվում են առանձին: Այդ են վկայում նաեւ «Ռաբուլայի հրահանգներ»-ը⁴⁴:

Բերենք մեկ օրինակ եւս, որտեղ այս երկու եզրերը հանդես են գալիս միասին եւ գրեթէ հոմանիշներ են. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 4514 ձեռագրի, 161բ թերթի հիշատակարանում, կարդում ենք.

Ո՛վ **հսկողք արթնութեան եւ մարմնաւոր հրեշտակք**, սուրբ եւ անբիծ քահանայք եւ ուսմիկք, եւ **մանկունք մարմ մերոյ Սիոնի**, որք արբէք յաստուածաբոլս անձրեւէս եւ լիանայք ի հայրական գանձարանէս, յիշեսջիք ի սուրբ եւ ի մաքուր յաղաթս ձեր զհաւատարիմ ծառայն Աստուծոյ՝ զՏուրքիկ զիմաստուն վաճառականն...⁴⁵:

Ակնհայտ է, որ այս բոլոր եզրերը՝ «զուարթունք»-ը, «արթունք»-ը եւ «մանկունք»-ը, շաղկապված են եւ միեւնույն գաղափարաբանության, եթէ չասենք վարդապետության, կրողներն են: Այստեղ պարզորոշ մշակվում է, որ անմարմին հրեշտակներից բացի՝ զոյություն ունեն նաեւ մարմնավոր հրեշտակներ, որոնք մատնանշում են մարդկանց այն տեսակը, որոնք վարում են մաքուր, ժիր, արթուն կյանք: Թվում է (ինչը եւ կփորձենք հետագա շարադրանքի ընթացքում ապացուցել), որ հենց այդ մարդկանց էր ձոնել իր վայելույշ շինությունը Ներսէս Գ Տայեցի կաթողիկոսը, որի համար երկրային «զուարթունք»-ների շարքում թերեւս ամենագլխավորն ու կարեւորն էր Գրիգոր Լուսավորիչը:

⁴³ **Հովհաննէս Երզնկացի**. Մատենագրութիւն. Ճառեր եւ քարոզներ, քն. պատր. ՝ Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը եւ Է. Բաղդասարյանը, հ. Ա, Երեւան, 2013, 406-416:

⁴⁴ **F. C. Burkitt**, Early Eastern Christianity, London, 1904, p. 143-148, A. Vööbus, Syriac and Arabic Documents, I (CSCO 184, subs. 14), Stockholm, 1960, pp. 34-50.

⁴⁵ Մատենադարանի թիվ 4514, 161բ-162ա, ՉՀԲ. (1323), հմմտ. նաեւ Բ յետագայի ստացող՝ Տուրքիկ վաճառական, որն ինքն իրեն բնութագրում որպէս «... զՏուրքիկ զիմաստուն վաճառականն»: Եվ իրոք, կարելի է վստահորեն համաձայնել այս վաճառականի «իմաստուն» լինելու փաստի հետ, քանի որ նա շատ լավ տարբերակում է ե՛ւ «**մարմնաւոր հրեշտակք**» (հմմտ. նաեւ ՆՀԲ՝ մարմնեղէն հրեշտակ), ե՛ւ «**մանկունք եկեղեցւոյ**» (որոնք այստեղ ներկայացված են որպէս «**մանկունք մարմն մերոյ Սիոնի**») գաղափարները: Ի դեպ, հայերեն ձեռագրերում, մասնավորապէս հիշատակարաններում շատ են նման հիշատակումներ, որոնք փաստում են բազում հայ վաճառականների բավական խորը կրթվածության մասին:

3. Վերին Երուսաղեմի գաղափարը հայ ճարտարապետության մեջ

Մեջբերված օրինակներում առկա է Զվարթնոց տաճարի հետ սերտորեն կապված եւս մի թեմա՝ Զվարթնոցը համեմատվում է Երկնային կամ Վերին Երուսաղեմի հետ: Ըստ ճարտարապետության պատմության մասնագետների⁴⁶ սույն գաղափարը մեզանում սկզբնավորվել է Է դարի առաջին կեսին, շնորհիվ հայ մշակույթի կարկառուն մերկայացուցիչներից մեկի՝ Կոմիտաս Աղցեցի կաթողիկոսի (613-628): Նա գործեց ե՛ր որպես աստվածաբան, ե՛ր որպես շարականագիր, ե՛ր որպես եկեղեցիների հայտնի շինարար, վերականգնող ու վերանորոգող, որի պատճառով հայտնի է նաև «Օիմող» պատվանվամբ: Ի թիվս զանազան հանգամանքների եւ անձերի, թերեւս առավելապես նրան եւ Ներսես Տայեցուն (որը նույնպես հայտնի էր «Օիմող» պատվանվամբ բազում եկեղեցիներ կառուցելու եւ վերականգնելու պատճառով, մասնավորապես Տայքում⁴⁷) ենք պարտական, որ Է դարը դարձավ մեզանում ճարտարապետության «ոսկեդար»: Իրավամբ, կարելի է ասել, որ հենց այս երկու կաթողիկոսները, դասական կատարելության հասցնելով հայկական ճարտարապետությունը, առավել խարսխեցին այն աստվածաբանության հետ՝ ներմուծելով նաև որոշակի ազգային տարրեր:

Խոսելով ճարտարապետության զարգացմանը նպաստող հանգամանքների եւ նշված կաթողիկոսների գործունեության մասին՝ հարկ է նշել, որ այս ամենը պայմանավորված էր ուշագրավ մի դարաշրջանի (Զ դարի երկրորդ կեսից Ը դարի առաջին կես) առանձնահատկություններով: Զ դարի վերջը եւ Է դարի սկիզբը շատ հարցերում ճգնաժամային էին եւ, կարելի է ասել անգամ, որ որոշ ոլորտներում զգալի փոփոխություններ մտցրեցին: Դա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ Հայաստանում, ի հեճուկս է՛լ ավելի ծանրացող քաղաքական վիճակի (Բյուզանդիայի եւ Պարսկաստանի շարունակվող կոիվները, 591 թ. Հայաստանի նոր բաժանումը Բյուզանդիայի եւ Պարսկաստանի միջեւ, իսկ Է դարի կեսից էլ արաբական արշավանքները, Վրաստանի հետ ծագած բարդ

⁴⁶ **А. Ю. Казарян**, Ротонда Воскресения и иконография раннесредневековых храмов Армении. Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994; **А. Ю. Казарян**, «Новый Иерусалим» в пространственных концепциях и архитектурных формах средневековой Армении // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009; **З. А. Акопян**, Символический образ Небесного Иерусалима в рельефных изображениях **Звартноца** // ИХМ. — 2009. — Вып. XI. — С. 101–109; **А. Ю. Казарян**, Архитектура стран Закавказья VII в.: формирование и развитие традиции. В 4-х томах, М., 2012.

⁴⁷ Տայքի ճարտարապետական հուշարձանները, Երեւան, «Հայաստան» հրատարակչություն, 1972:

հարցերը, որի արդյունքում տեղի ունեցավ այս եկեղեցիների պատակտումը⁴⁸ եւ ներքին դավանաբանական խնդիրների՝ (քաղկեդոնիկ հայերի հետ կապված վեճերը՝ համեմված տարբեր տեսակի աղանդավորական շարժումներով՝ անտորականներ, պավլիկյաններ, պարականոն գրականության եւ պատկերամարտության վերաբերող հարցեր եւ այլն) մտավոր, գիտական եւ ընդհանրապես մշակութային գործունեությունը մեծ վերելք ապրեց: Զարմանալի է նաեւ, որ ի տարբերություն Բյուզանդիայում արձանագրված այսպես կոչված «մութ դարերի», որտեղ արգելվեց անգամ փիլիսոփայությունը, Հայաստանում ոչ միայն այն ծաղկեց Հունաբան դպրոցով եւ բազմաթիվ փիլիսոփայական թարգմանություններով, այլեւ սրընթաց վերելք նկատվեց մի շարք այլ ոլորտներում եւս, մասնավորապես՝ ճարտարապետություն, մատենագրություն, աստվածաբանություն, մեկնություն, երաժշտագիտություն (շարականագիտություն), մաթեմատիկա, տոմարագիտություն, աստղագիտություն, աշխարհագրություն, չափագիտություն, բժշկություն, մանկավարժություն եւ այլն:⁴⁹ Ավելին, է դարի կեսերից առաջընթաց նկատվեց նաեւ տնտեսության բնագավառում, ինչը եւս ունի իր բացատրությունները, որոնցից որպես առաջինը եւ կարեւորագույնը, թերեւս, պետք է համարել քաղաքական գործոնը: Պարզ է, որ յոթերորդ դարի մշակույթի բուռն ծաղկումը, հատկապես ճարտարապետության բնագավառում, պետք է պատշաճ տնտեսական հիմք ունենար: Այս հարցը լավագույնս լուսաբանել է Ա. Տեր-Ղեւոնդյանը: Նա գրում է.

591 թվականի դաշնագիրը մի նոր ժամանակաշրջանի սկիզբը դրեց Հայ ժողովրդի պատմության մեջ: ... Պայմանագիրը նշանավորում էր քսանամյա պատերազմի ավարտը եւ երկարատեւ խաղաղության սկիզբը Հայաստանում: Սակայն ամենակարեւորն այն էր, որ դրանից հետո սկսում էր մի հարյուրամյա ժամանակաշրջան, որի ընթացքում Հայաստանը կառավարվում էր միայն հայ տիրակալների կողմից:⁵⁰

Նշելով, որ արաբական խալիֆայության վերելքը ժամանակավորապես օգնեց ազատվել Սասանյան Պարսկաստանի եւ Բյուզանդիայի՝ Հայաստանի

⁴⁸ Իրականում, վրացիների քաղկեդոնամետ դառնալը (ինչը թերեւս շատ հայերի կողմից որպես դավանանքություն ընկալվեց) ավելի սրեց եւ անհանդուրժելի դարձրեց քաղկեդոնական լինելու կամ չլինելու հարցը Հայոց մեջ:

⁴⁹ Նշված դարաշրջանի առանձնահատկությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Մ. Է. Shirinian**, *Intellectual and Scientific Activities in 7th-8th centuries Armenia*, 2021 (տպագրության ընթացքում է):

⁵⁰ **Ա. Տեր-Ղեւոնդյան**, Առեւտուրը եւ տնտեսական բարգավաճումը յոթերորդ դարի Հայաստանում, ԲՄ (30), 2020, էջ 156: Հմմտ. նաեւ՝ **Ա. Ն. Тер-Гевондян**. *Армения и Арабский халифат*, Ереван, 1977, գլխավորապես՝ էջ 26-31:

համար ճնշող հարկերից, հետազոտողը շեշտում է, որ «յոթերորդ դարի երկրորդ կեսին Հայաստանը հարկատու չէր»⁵¹, ինչը, ի թիվս մի քանի այլ պատճառների, եւս նպաստեց Հայաստանի բարգավաճմանն այդ շրջանում: Հետազոտողը շեշտում է, որ Հայաստանի բարգավաճումը է դարի երկրորդ կեսին պայմանավորված էր նաեւ հարեւան հզոր պետությունների թուլացումով. Սասանյան Պարսկաստանը ծայրաստիճան ավերված էր, Բյուզանդիան կորցրել էր իր գավառների մեծ մասը եւ հիմնականում ջախջախվել էր Փոքր Ասիայում, իսկ Արաբական խալիֆայությունը դեռեւս կազմավորման շրջանում էր:⁵² Ի դեպ, արաբների պառակտվածության վերաբերյալ հետաքրքրական տեղեկություններ է հայտնում Սեբեոսը.

Արդ՝ առաքեաց Աստուած խոովութիւն ի մէջ բանակացն որդւոցն Իսմայելի, եւ պատսոեցաւ միաբանութիւն անցա, եւ խառնեցան ընդ միմեանս, եւ բաժանեցան ի չորս մասունս:⁵³

Չպետք է մոռանալ նաեւ մեկ այլ կարեւոր եւ այստեղ քննարկվող զարգացմանը մեծապէս նպաստող հանգամանքի մասին, այն է՝ դեռեւս Ե դարից առկա Վոանշապուրհ արքայի, Սահակ Պարթեւի եւ Մեսրոպ Մաշտոցի ջանքերով ստեղծված ու կյանքի կոչված մշակութային, մտավոր եւ հոգեւոր զարգացման ծրագիրը⁵⁴: Այն լայնորեն դրսևորվեց ամբողջ էլ դարի ընթացքում եւ կարծես իր գագաթնակետին հասավ Ը դարի սկզբում՝ Սողոմոն Մաքեճացու, Հովհաննես Օձնեցու, Խոսրով Թարգմանչի, Ստեփանոս Սյունեցու եւ այլոց շնորհիվ: Հարկ է նաեւ շեշտել, որ փաստորեն այս նույն դարերի ընթացքում ստեղծվել կամ վերամշակվել են (եւ գուցե, կարելի է ասել՝ ազգայնացվել են) մեզանում առկա գրեթե բոլոր կարեւոր ժողովածուները, ինչպիսիք են՝ «Գիրք թղթոց»-ը, «Կանոնագիրք»-ը, «Կնիք հավատո»-ն, ծիսական որոշ ժողովածուներ, օրինակ՝ Ծարակնոցը, Ծառընտիրը եւ այլն: Այս տարաբնույթ հավաքածուները, հիմնականում, անհրաժեշտ էին Հայոց եկեղեցու վարդապետական

⁵¹ Ա. Տեր-Ղեւոնդյան, Առեւտուրը եւ տնտեսական բարգավաճումը, էջ 164:

⁵² Նույն տեղում, էջ 165: Հետաքրքրական է նաեւ Արամ Տեր-Ղեւոնդյանի մոտեցումն առ այն, որ Է դարը արժանի է հատուկ անվանակոչման. «Մա մեր մշակույթի պատմության մեջ մի յուրահատուկ ժամանակաշրջան է, որը սակայն հատուկ անուն չունի: Նախորդող շրջանը հաճախ կոչվում է մարգպանական Հայաստան՝ կառավարող մարգպանների անունով»: Նույն տեղում:

⁵³ Պատմություն Սեբեոսի, Երեւան., 1979, էջ 175-176:

⁵⁴ Նման ծրագրի գոյության վերաբերյալ տե՛ս. FN Finck, Die armenische Literatur.- Die orientalische Literaturen, E. Schmidt, A. Erman, Berlin-Leipzig, 1906, S. 285, Ա. Տեր-Ղեւոնդյան, Հայ հին թարգմանական գրականություն, Նիւ Եորք, 1992, էջ 61, Մ. Է. Ծիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ եւ հելլենիստական տարրերը, էջ 6, 101-104, 113, 116-117, 121-122, 295-296, 302.

աստվածաբանության հիմքերն ամրապնդելու, երբեմն էլ՝ ճշմարտացիությունն ապացուցելու համար: Նման զարգացումը, թերեւս, պայմանավորված էր վերը արծարծված բարդ իրավիճակով, որում հայտնվել էր Հայաստանը նշված դարաշրջանում: Պարզ է, որ հարաբերությունները հարեւան երկրների հետ, ինչպես նաեւ լարված իրավիճակն ունեին նաեւ դրական կողմեր. դրանք ստեղծեցին գաղափարների փոխանակում, առաջընթաց, աճ եւ զարգացում շատ ոլորտներում: Դժվար ժամանակները հարկադրում են մեծ ճիգեր պահանջող գործողությունների (քանզի ցանկացած ճնշում, առաջացնում է հակաճնշում), որոնք եւ խթանում են զարգացումը:

Վերադառնալով է դարի հայկական ճարտարապետությանը եւ դրա առանձնահատկություններին՝ հարկ է անդրադառնալ յուրատիպ (այսպես կոչված՝ հոփսիսիմետաիսի), խաչաձեւ կենտրոնագմբեթ տաճարներին: Դրանցում ներքին խաչաձեւությունն ստացվում էր կիսաշրջան չորս խորաններով, որոնք տեղադրված էին փոխողակահայաց երկու առանցքներով եւ, բացի եկեղեցաշինությանն ընդ կերտվածքներ ստեղծելու միտումից, հիմնականում, պարունակում էին նաեւ աստվածաբանական խորհուրդներ:⁵⁵ Այդ խորհուրդներից ամենահիմնականն ու կարեւորը վերոնշյալ՝ Վերին Երուսաղեմի գաղափարն էր:

Մեզ հետաքրքրող առումով հատկանշական են Կոմիտաս կաթողիկոսի վերանորոգած Էջմիածնի Մայր տաճարը եւ նրա կառուցած Սուրբ Հոփսիսիմեի եկեղեցին: Երկու այս կառույցները վկայում են Նոր Երուսաղեմի, ինչպես նաեւ երկնային եւ երկրային եկեղեցու միասնության մասին հայկական ճարտարապետության մեջ: Ինչպես նշվեց, այս գաղափարների օգտագործումն ու իրա-

⁵⁵ Ես հակված եմ ենթադրել, որ այդ ժամանակ մեծ տարածում ստացած խաչաձեւ կենտրոնագմբեթ եկեղեցիները եւ չորս խորշերի տեղադրումը չորս անկյուններում, որի արդյունքում ստացվում էր խաչաձեւ հատակագիծ, կարող է կապված լինել առաքելական այթոռների քառիչխանության տեսության հետ (տե՛ս **Մ. Ծիրինյան**, «Տետրարխիա»-ի (քառիչխանության) տեսությունն ըստ մի շարք հայկական աղբյուրների, «Էջմիածին», Գ, 2009, էջ 84-97: Նույնի, Ընդհանրական Եկեղեցու Առաքելական այթոռների վարդապետության ձեւավորումը եւ զարգացումը, Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի հիմնադիր տնօրեն Լեւոն Խաչիկյանի 90-ամյա տարելիցին նվիրված գիտական նստաշրջանի (հոկտեմբեր 9-11, Երեւան, 2008) ժողովածու, Երեւան, 2010, էջ 90-99: Eadem, Byzantine Policy Concerning the Government of Christendom by Patriarchal Sees: “Tetrarchy” and Pentarchy, The 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrad, 22-27, August 2016, p. 8; Eadem, Vita beati Silvestri: status quaestionis, Армянский Гуманитарный Вестник, Москва/Ереван 2020, сс. 100-135 (in English, in print); Eadem, Parallel Aligned Text and Bilingual Concordance of the Armenian and Greek Versions of the Vita Silvestri, Louvain: CSCO 2022, in print) հետ: Մակայն սա առանձին հետազոտության կարիք ունեցող հարց է, որը թերեւս հետագայում կարող է լուսաբանվել ճարտարապետության պատմությամբ զբաղվող որեւէ մասնագետի օգնությամբ:

կանացումը ճարտարապետական ձեւերում արդարացիորեն կապվում են Կոմիտաս կաթողիկոսի անվան հետ:⁵⁶ Սրա մասին է փաստում նաեւ Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նուիրեալք» հայտնի շարականը՝ բաղկացած 36 տողից՝ ըստ հայոց այբուբենի:⁵⁷ Եվ իրոք, Հոիփսիմյանց կույսերին ձոնված այս շարականում կարելի է գտնել այստեղ քննարկվող համահունչ թեմաներ, հատկապես հետեւյալ տողերում. «Երկնաւոր նահատակք եւ կուսանք իմաստունք» կամ՝ «Ընտրեալ ի յերկրի եւ դասեալ ընդ հրեշտակքս», «Տարփացեալ գուարթունքն ընդ մարդկան տօնեցին», «Այլ արթունք եւ պատրաստք մընալով երկնաւոր հարսանեացըն, Զի մըտցեն ի յառագաստ անմահ փեսային»:

Է դարի միջավայրի ու մթնոլորտի ծնունդ հանդիսացող ճարտարապետության գլուխգործոց դարձած Զվարթնոցի տաճարը (641–652 թթ.) մասնագետները դասում են վերը քննարկված տիպի կառույցների շարքում, որում ոչ միայն առկա է վերին Երուսաղեմի⁵⁸ կամ Դրախտի գաղափարը, այլեւ ակներեւ է նմանությունը քրիստոնեական աշխարհի կարեւոր սրբավայրերից մեկի՝ Երուսաղեմի Ս. Հարության տաճարի հետ:⁵⁹ Դրա կառուցումը Քրիստոսի խաչելության եւ հարության պատմական տարածքում արդեն իսկ վաղ Բյուզանդական շրջանում մեկնաբանվել է որպէս Երկնային Երուսաղեմի տեսանելի պատկեր⁶⁰, ինչի մասին է վկայում առաջին եկեղեցական պատմիչ եւ Կոստանդինյան Մեծի վարքագիր Եվսեբիոս Կեսարացի⁶¹:

⁵⁶ **А. Ю. Казарян**, «Новый Иерусалим», С. 521.

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 521- 522. Հմմտ, նաեւ՝ **Г. А. Налбандян, А. Ю. Казарян**, О первоначальном посвящении и символике декоративного убранства храма Св. Рипсима // Архитектура и градостроительство южных городов с учетом местных условий. Межвузовский сборник научн. трудов. Ереван, 1991, с. 64–73.

⁵⁸ Հարկ է նշել, որ մեզանում կան այս նույն գաղափարները կրող այլ եկեղեցիներ եւս, հմմտ. օրինակ՝ **Е. Vardanyan**, Le symbolisme dans l'architecture et l'iconographie du žamatun du monastère de Hor'omos (1038) et les écrits théologiques d'Anania Širakac'i. In: **Sciences and Learning in Armenia between Anania Širakac'i and Grigor Magistros**, *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, Nr. 1, Vol. 86 (2020), pp. 155, 159, 162, որտեղ հեղինակը նշում է, որ «Հոռոմոսի ժամատան ութանիստ գմբեթն արտահայտում է Քրիստոսի երկրորդ գալստյան եւ Երկնային Երուսաղեմի հաստատման գաղափարը», ինչպէս նաեւ որ «Երկնային Երուսաղեմի եզրի մարմնավորմանն են կոչված նաեւ գմբեթի՝ օրնամենտով հարդարված սալաքարերը, որոնց հիմնական մոտիվը սվաստիկան է»:

⁵⁹ **С. Х. Мнацаканян**, Звартноц. Памятник армянского зодчества VI-VII веков, М., 1971, С. 45, **Л. А. Дурново**, Стенная живопись в Аруче, «Вестник общественных наук». 1952, No1, С. 54, **А. Ю. Казарян**, Ротонда Воскресения, С. 105-107, 62, էջ 530-531, **Չ. Ա. Հակոբյան**, Հայկական վաղ միջնադարյան քանդակը (4-7-րդ դարեր), Երեւան, «ԵՊՀ հրատարակչություն», 2016, էջ 136-137:

⁶⁰ Kuhnelt B. From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian art of the First Millennium. Freiburg, 1987, p. 81-89, **А. М. Лидов**, Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии. <http://rusarch.ru/lidov1.htm>.

⁶¹ «Փրկագործական տառապանքների տեղում նոր Երուսաղեմ կանգնեցվեց ... եւ գուցե սա հենց այն տաճարն է, որն ըստ մարգարեական ասացվածքի Նոր եւ Երիտասարդ

Ընդհանրապես, քրիստոնեական մատենագրության մեջ Երուսաղեմը եւ Սիոնը սուկ պատմական վայրեր չեն ներկայացնում, այլ գրեթե նույն իմաստները կրող կարեւորագույն գաղափարներ են եւ, կարելի է ասել, միաձուլված են: Իսրայելի⁶² հետ դրանք Աստծո գերագույն սիրուն արժանացած հիմնական հասկացություններն են: Երուսաղեմ քաղաքի ընտրությունը կապված է մի շարք հանգամանքներով, որոնց թվում, թերեւս ամենակարեւորն է, որ այն մշտապես եղել է կրոնական կամ հոգեւոր կենտրոն: Սիոն լեռան դեպքում դա կապված է այն փաստի հետ, որ Երուսաղեմի հենց այդ բլրի վրա է կառուցվել Տաճարը: Թեւ Սիոն անունը Նոր Կտակարանում հազվադեպ է հանդիպում, սակայն քրիստոնեական գրվածքներում, եւ մասնավորապես շարականներում, այն Երուսաղեմի հետ օգտագործվել է որպես կատարյալ տեղի ու կյանքի, երկնայինի, ոսկե քաղաքի, դրախտի (որին նրանք հասնելու են մահից հետո) փոխաբերություն: Այսինքն՝ Վերին Երուսաղեմն ու Սիոնը հիմնականում խորհրդանշում են Աստծո արքայությունը⁶³, եւ դրա լավագույն բացատրությունն արտահայտված է Նոր Կտակարանում. «Քրիստոնեայն չունի քաղաք ի վերայ երկրի, այլ գվերինն Երուսաղեմ: Քանզի վերինն Երուսաղեմ, ասէ, ազատ է, որ է մայր մեր ամենեցուն» (հմմտ. Գաղ. Դ 26):

Հայ պատմափիլիսոփայական եւ պատմաաստվածաբանական մտքի համար Երկնային, Վերին կամ Նոր Երուսաղեմի ու Սիոնի գաղափարը յուրահատուկ նշանակություն ունի եւ ավելի շատ է վկայված մեր աղբյուրներում, ինչը հանգեցնում է բազում պատճառա-հետեւանքային հարցերի, որն առանձին ուսումնասիրման առարկա է: Բացի այդ, Սիոնը (ինչպես եւ Երուսաղեմը) խորհրդանշում է երկնային եկեղեցու գաղափարը եւ հաճախ օգտագործվում է հետեւյալ արտահայտություններում. «մանկունք Սիոնի», «ուստերք եւ դատերք Սիոնի», «համբակս Սիոնի», «որդիք լուսոյ մար Սիոնի» եւ այլն, որոնք փաստորեն հոմանիշ են «մանկունք եկեղեցույ» դարձվածքին: Այս առումով ուշագրավ

Երուսաղեմ է անվանվում, եւ որի փառքի համար, Սուրբ Հոգու ներշնչմամբ, այդքան շատ է խոսվում Սուրբ Գրքում», Eusebius. Vita Constantini. Ed. F. W. Winkelmann. Berlin, 1975, III, 25. Հմմտ. նաեւ՝ **Беневич Григорий Исаакович**, Евсевий Кесарийский. Святые места и апология храма Гроба Господня, fn. 23, <https://bogoslov.ru/article/4507567>. Հետաքրքրական այս աշխատանքը նվիրված է սուրբ վայրերի նկատմամբ Եվսեբիոս Կեսարացու վերաբերմունքին եւ վաղ քրիստոնեական հեղինակների կողմից (օրինակ՝ գնոստիկներ, Կղեմես Աղեքսանդրացի, Որոզինես եւ այլոք) Երուսաղեմին հատկացվող փոխաբերական իմաստներին եւ նշանակությանը:

⁶² Ըստ որում՝ ընդունված է Իսրայելն ընկալել արական սեռով, իսկ Երուսաղեմը/Սիոնը՝ իգականով:

⁶³ Թեւ առկա են այլ փոխաբերական իմաստներ եւս, օրինակ Որոզինեսը «Երուսաղեմ» բառով է փոխանցում հավերժություն, Աստծո հետ մտերմություն, հայրենիք, մայր, եկեղեցի եւ այլ հասկացությունները (Cels, VI, 25; sel Ps, 115, PG. 12. 1577. 46, Cels, VIII, 75; de Or, XV, 3): Հմմտ. նաեւ **J. Bruce**, Malina The New Jerusalem in the Revelation of John: The City as Symbol of Life with God, Liturgical Press in Collegeville, Minn, 2000, pp. 20-21.

արտահայտություններն այնքան շատ են մեր մատենագրության մեջ, որ դժվար է ընտրություն կատարել: Սահմանափակվենք միայն մի քանի՝ մեզ հետաքրքրող օրինակներով: Այսպես՝ Ներսես Լամբրոնացու երկերում առկա Վերին Երուսաղեմն արժարժող հատվածները.

Որպե՞ս եւ ո՞ր աղագաւ մերս եկեղեցի անուանի դուստր **Վերին Սիոնի եւ Երուսաղէմի. Սիոն վերին եւ Երուսաղէմ՝** ուսուցանեն մեզ գիրք սուրբք խորհրդականապէս առաքելոց եւ մարգարէից՝ գծողովս սրբոցն որ առ Աստուծոյ. ըստ այնմ, զոր գրէ առաքեալ. «**Վերինն Երուսաղէմի՝**» առ եկեղեցիս հեթանոսաց ասելով: Քանզի զսա ծնան դասք մարգարէիցն հնոյ օրինացն աշակերտք. եւ նոր օրէնքս եւ վարժեալք սովաւ ՚ի նախ եղելոցն՝ դուստր կոչեցան, զի նովա ծնան: Իսկ այժմ անուանինք դուստր ոչ **ներքին Երուսաղէմի՝** այլ **վերնոյն:** Ըստ Պօղոսի. «Մատուցեալ էք ՚ի Սիոն լեառն եւ ՚ի քաղաք Աստուծոյ կենդանոյ **յԵրուսաղէմ յերկինս:**»⁶⁴

Վերին Երուսաղեմի գաղափարը շատ պարզ բացատրված է նաև «Գիրք պատճառաց»-ում.

Իսկ Տէր մեր ի հովանատր լերանցն նահապետաց եւ մարգարէից ի մեզ երեւեցաւ եւ ի բազմախիտ մարդկային բնութենէս, եւ հանէ զմեզ **փոխանակ այս Երուսաղէմի ի վերինն Երուսաղէմ:**⁶⁵

Կամ.

Այս ամենայն ի Տէր մեր հայի, որ յազատութիւնս, որ ի նմանէ, զի նա գդոխս

⁶⁴ **Ներսես Լամբրոնացի.** Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, Վենետիկ, 1847, էջ 123: Հմմտ. նաև էջ 125. «Եւ այն ժողովն նոցա՝ **վերին Սիոն եւ Երուսաղէմ** անուանի՝ այսմ **եկեղեցւոյս մայր,** զի սա ՚ի նոցանէ ծնաւ՝ եւ **դուստր** է նոցա՝ որք հոգեւոր երկամբքն ծանան ըստ Պօղոսի. «Որդեակք իմ, զորս դարձեալ երկնեն». եւ որպէս ծնունդքն միշտ յառաջանալով ծնանին յայլոց, եւ ինքեանք զայս ծնանին, որ յետոյ՝ գնախն ունի **մայր,** այսպէս առաքեալքն ծնան զհետեւողսն իւրեանց եւ գնացին. որք մնացին՝ գնոսա **մայր** կոչէին. եւ յետ նոցա մի ըստ միոջէ ծնանին սուրբք **զմանկունս եկեղեցւոյ՝** եւ մեռանին եւ գնան ՚ի մի ժողովն. եւ սա հանապազ գնոցա ժողովն իւր **մայր** անուանէ. զորոց յիշատակն կատարելով հանապազ, որպէս որդին զի համարձակաբար ընդ **մայրն** խօսի քան ընդ հայրն՝ երկնչելով ՚ի նորա իշխանական սաստէն, այսպէս եւ **մանկունք եկեղեցւոյ** համարձակաբար խօսին ընդ **մայրն** իւրեանց ընդ **վերինն Երուսաղէմ** ՚ի ժողովս սրբոցն, եւ թախանձեն գնոսա բարեխօսել առ Քրիստոս Հայրն եւ Աստուած վասն ինքեանց. իսկ նոքա ընդունին սիրով, եւ **մայրենի** գաթովն մաղթեն առ նա. զորոց պտուղ աղօթիցն բազումք պէսպէս սքանչելեօք ճշակեցին՝ **մայր** անուանել մեզ **զվերինն Սիոն եւ Երուսաղէմ:**»

<https://digilib. aua. am/book/1483/1787/15037>

⁶⁵ ՄՄ 1879, 99բ:

քակեաց, եւ գաստանա[յ] կապեաց, եւ գմահու բոնութիւն ելոյծ, եւ **գկաթողիկէ Եկեղեցի** անուանեաց ծնունդ վերինն **Երուսաղէմի՝** ի փասու մշտնջեմատր՝ ի Քրիստոս Յիսուս, Որ է արհմեալ յաւիտե{*անս}:⁶⁶

Մանավանդ հետաքրքրական է հետեւյալ մեջբերումը.

Զորդիութիւնն, զքահանայութիւնն այլովքն փախան **Երուսաղէմի գվերինն Երուսաղէմ՝** փոխանակ տաճարին՝ գերկինս, փոխանակ ժողովրդեանն՝ զբանակս հրեշտակաց եւ գեկեղեցիսն արդարոց⁶⁷:

Նույն այս բնագրում առկա են նաեւ երկնային Երուսաղէմի եւ դրախտի նույնականացումը.

Իսկ Եփրատէս՝ ոչ սահմանեցաւ տեղեաւ, այլ ասացաւ գետն չորրորդ Եփրատէս, որ նշանակէ գերանելի անտարանիչս, որ առանց սահմանի գրեցաւ, զոր արինակ գետս այս եւ զտեղիսն, ընդ որ երթա[յ] ոչ գրեաց Մովսէս, սակայն անձամբ ամենեցուն ճանաչի:⁶⁸

Այստեղ ակնարկվում է այն փաստը, որ «Գիրք Ծննդոց»-ում դրախտի տարածքը ստույգ նշված է չորս գետերով, այսինքն՝ նշված են այն երկրները, որոնց տարածքով հոսում էին այդ գետերը, բացառությամբ չորրորդ երկրի, որի տարածքով հոսում էր Եփրատէսը, բայց երկրի անունը չի նշված: Սրանից ելնելով, որոշ մեկնիչներ Եղեմը գետեղում են Հայաստանի տարածքում, ինչի մասին խոսում են նաեւ Մովսէս Խորենացին եւ Ղազար Փարպեցին⁶⁹:

Այսպիսով՝ Երկնային Երուսաղէմի գաղափարն այստեղ լավագույնս համապատասխանում է առաջարկված համատեքստին, որովհետեւ հենց Վերին Երուսաղէմում պետք է ապրեին «արթուն եւ զուարթ մանկունք»-ը: Այսինքն՝

⁶⁶ ՄՄ 1879, 101ա: Հմմտ. նաեւ «Վերինն Երուսաղէմ»-ի այլ օրինակներ. «Եւ երանէ մարգարէս զագգս մարդկան յասելն. «Երանի, որ ունիցի զաւակ ի Սիոն՝ գՔրիստոս եւ ընտանի ի վերինն Երուսաղէմ» (հմմտ. Ես. ԼԱ 9), զի թագաւոր արդար Քրիստոս է, եւ իշխանք, որ իրաւամբք տիրեն առաքեալքն», ՄՄ 1879, 115ա, 143ա, 272ա, 311ա, ինչպէս նաեւ նոր Սիոն, նոր Երուսաղէմ՝ 91բ, 100բ, 101ա, 115բ, 116ա-բ եւ այլն:

⁶⁷ ՄՄ 1879, 349ա: Հմմտ. նաեւ. «... նոր Երուսաղէմ ... տուն բնակութեան սրբոյ Երրորդութեանն», ՄՄ 1879, 179ա:

⁶⁸ ՄՄ 1879, 294բ: Հմմտ. նաեւ. III. 2. 40. «Ոմանք չորից անկեանց արարածոց նմանեցուցանեն, որ համասփի{*Լ}ք բարբառի, իսկ վասն Արածանի, որ է Եփրատէս՝ երկանուն արդարութեան արինակ է եւ մայր առողջութեանն, եւ պսակ բարի գործոց, քանզի գետն այն սնուցանող է եւ անեցուցանող, եւ մայր ամենայն պտղոյ» (ՄՄ 1879, 295ա):

⁶⁹ Ի դեպ, Ղազար Փարպեցին եւս բազմիցս անդրադառնում է Երկնային, Վերին, Նոր Երուսաղէմ/Սիոն թեմային, տե՛ս **Ղազար Փարպեցի**, Հայոց Պատմություն, էջ 164-166, էջ 440:

Զվարթնոց տաճարն այս պարագայում պետք է ընկալվի ոչ միայն որպես «Երկնային Եկեղեցի», այլև հենց «Երկնային Եկեղեցի» երկրի վրա եւ համապատասխանորեն՝ հրեշտակները, «զուարթունքը» ոչ թե երկնային հրեշտակներն են, այլ դրանց՝ սրբակենցաղ, մաքուր՝ անբասիր վարքուբարք ունեցող համարժեքները երկրի վրա: Չպետք է մոռանալ նաեւ, որ Զվարթնոցի տաճարը փաստորեն կառուցվել է հիմնվելով հենց այն նույն գաղափարախոսության վրա, որը դրված էր Էջմիածնի տաճարի շինության դեպքում, այսինքն՝ ըստ Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլի, որում եւս առկա են ուղղորդող հրեշտակները:

4. ԼԲ «զուարթունք»

Արդյոք հնարավո՞ր է ավելի ստույգ մատնանշել այդ «զուարթուն» եւ «արթուն» սրբակենցաղ անձանց, որոնց, բացի Գրիգոր Լուսավորչից, Ներսես Տալեցին նվիրել է այս «երկնային» Զվարթնոցը: Արդյոք ովքե՞ր են պատկերված առաջին ծավալային աստիճանի խորանաշարի հանդիպման անկյուններում: Հայտնի է, որ այդտեղ տեղադրված է եղել 32 բարձրաքանդակ, որոնցից պահպանվել են միայն 9-ը՝ ոչ այնքան բարվոք վիճակում: Ընդունված է համարել, որ դրանք կարող են վերաբերել հոգեւոր եւ աշխարհիկ (քարագործ վարպետների) անձանց: Լ. Դուրնովն համարում է, որ սրանք շինարարների քանդակներն էին, իսկ Ս. Մնացականյանը՝ մեկենասների⁷⁰: Երկու կարծիքներն էլ վիճելի են.⁷¹ թեկուզ միայն հենց 32 թվի պատճառով՝ այդքան շատ թվով ճարտարապետ կամ պատվիրատու դժվար ունենար մի եկեղեցին, իսկ շինարարի քանդակի վերաբերյալ, ինչպես տրամաբանորեն նշում է Ս. Մնացականյանը, նման նախադեպ չկա: Այս բարձրաքանդակներից միայն մեկն ունի արձանագրություն՝ «Հովհաննէս», որը թվում է անվարժ ձեռքով գրված, ինչը զարմանալի է եւ դժվար է բացատրել քանդակագարդ գոտու վրա նման արհեստավարժ փորագրված նոնագարդ ճյուղերի եւ խաղողի որթերի քանդակների կողքին, երբ անգամ խաղողի որթերը միտումնավոր քանդակված են տարբեր չափերի, որոնք, ըստ Ս. Մնացականյանի⁷², կարող էին փոխանցել խաղողի տեսակները: Թվում է, որ այստեղ անտեսված է քանդակների խորհրդաբանությունը թե՛ դրանց թվի եւ թե՛ յուրահատուկ շինարարական գործիքների առումով, ինչը եւ հանգեցրել է սխալ եզրահանգումների: Նախ եւ առաջ, 32 թիվը յուրահատուկ խորհրդաբանություն ունի. ըստ այդպիսի քանդակների, այս թիվը հանդիսանում է արդարադատության եւ արդարության խորհրդանիշ, բուդդայական

⁷⁰ Բ. Առաքելյան, Հայկական պատկերաքանդակները 4-7-րդ դարերում, Երեւան, 1949, էջ 73, Լ. Ա. Дурново, Стенная живопись в Аруче, с. 54, Мнацаканян, Звартноц, с. 52-54:

⁷¹ Հմմտ. օրինակ՝ Չ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 140-143:

⁷² Мнацаканян, Звартноц, с. 54.

ավանդության համաձայն՝ Բուդդայի մայրը 32 ամիս ժուժկալության մեջ մնաց, որպեսզի օժտվի 32 առանձնահատկություններով, եւ այդ պատճառով Բուդդան ուներ 32 առաքինություն: Բերանը սովորաբար պարունակում է 32 ատամ: 32 թիվը բազմաթիվ խորհրդանիշներ ունի քրիստոնեության մեջ եւս. օրինակ՝ խորհրդանշում է ուխտի գաղափարը, այն այբուբենի տառերի քանակն է, որոնք Աստված սովորեցրեց Ադամին, սակայն դրանցից որոշները կորան, Աստծո ղեմքը պետք է որ կազմված լինի 32 տառից, որոնք բոլորը չեն հայտնաբերվել եւ վերծանվել: Ինչ վերաբերում է ատամներին, ապա եկեղեցու (ինչպես ընդհանրական, այնպես էլ հայոց) հայրերը համարում են (հատկապես *Երգ երգոցի* մեկնիչները, օրինակ՝ Գրիգոր Նյուսացի, Գրիգոր Նարեկացի), որ դրանք խորհրդանշում են եկեղեցու վարդապետներին, որոնք «մանրում» եւ «նրբում» են հոգեւոր ուտելիքը, որպեսզի այն չվնասի մանկան ստամոքսը:

Օհնարարական գործիքների դեպքում այստեղ պատկերվածները եւս քրիստոնեական տարածված խորհրդանիշներ են: Խորհրդաբանությունը քրիստոնեության մեջ օգտագործվել է հենց վաղ շրջանից: Յուրաքանչյուր սուրբ ունի իր պատմությունը եւ պատճառը, թե ինչու է ապրել օրինակելի կյանքով: Այս պատմությունները փոխանցելու համար տարաբնույթ խորհրդանիշներն օգտագործվել են Եկեղեցու ողջ պատմության ընթացքում: Մի շարք քրիստոնյա սրբեր ավանդաբար ներկայացվել են իրենց կյանքի հետ կապված խորհրդանիշներով, որպեսզի ճանաչելի լինեն եւ հնարավոր լինի նույնականացնել նրանց տարբեր տեղերում հանդիպելիս: Որպես կանոն՝ սրբերի անհատականություն մատնանշող խորհրդանիշները պատկերվում են նրանց ձեռքերում: Պետք է նաեւ շեշտել, որ միանշանակ խորհրդանիշներ չեն լինում:

Մեզ հետաքրքրող գործիքներից անդրադառնանք նախ մուրճին (ուռն), որը, թերեւս, կարելուք է այս շարքում: Այն համարվում է խաչի մի տեսակ եւ կրում նույն խորը իմաստը. մուրճը սոսկ գործիք չէ, այլ Արարչի գործիք, ուստի այն խորհրդանշում է նաեւ արարման լիարժեք իշխանություն: Որպես քարի վրա ազդող եւ քարը ջարդող գործիք՝ մուրճը նաեւ կրում է քառու կարգավորության, կանոնավորության վերածող, այսինքն՝ ստեղծագործական սկզբունք ունեցող իմաստ: Մուրճը հանդիսանում է նաեւ որպես հավատ հանդիսացող խորհրդանիշ եւ այսու բաղդատվում է Մակաբայեցիների՝ գլխավորապես «Հուդա Մուրճի» հետ, որոնք նահատակվեցին իրենց կրոնը հաստատելու համար: Բահը խորհրդանշում է ներողամտություն, հանդուրժողականություն՝ մարդկանց թուլությունների նկատմամբ եւ խստություն՝ սեփական անձի հանդեպ: Սայրն (կտրիչը, հատիչը) ու մուրճը խորհրդանշում են ինքնակատարելագործման գաղափարը: Միեւնույն ժամանակ, աղյուսագործի արհեստի բոլոր այս գործիքները կրում էին աշխատանքի սրբության գաղափարը: Այս խորհրդանիշները հատկորոշված են նաեւ Աստվածաշնչում.

Ո՛չ ապաքէն բանք իմ իբրեւ զհոր եմ, ասէ Տէր, եւ իբրեւ զմորճ որ հատանէ զվէմ» (Երեմ. ԻԳ 29): Զիա իդ խորտակեցաւ եւ մանրեցաւ ուռնն ամենայն երկրի, զիա իդ եղէ Բաբելոն յապականութիւն ի մէջ ազգաց» (Երեմ. Մ 23): «Զի թեքեաց հիւսն զգործի իւր, ուրագ սրեաց եւ կոփեաց նովաւ. դրով գործեաց... » (Եսայի ԽԴ 12):⁷³

Հավելենք, որ ծիսական կոճը, մուրճը, կրակը եւ արքցանը հաճախ օգտագործվել են նաեւ սատանայի դէմ պայքարի գործում: Այս պատճառով է, որ նշված գործիքները շատ սրբերի համար որպէս խորհրդանիշ են հանդիսանում եւ հանդիպում են նրանց պատկերագրություններում: Որպէս այդպիսին, կարելի է մատնանշել 304 թ. նահատակված սարգարիտի (հայտնի է որպէս Անտիոքի Մարգարետ կամ ս. Մարինե) օրինակը: 494 թ. Գելասիոս Ա պապը նրան կանոնից դուրս հռչակեց, սակայն Արեւմուտքում խաչակրաց արշավանքների ժամանակ նրա պաշտամունքը կրկին տարածվեց: Կարելի է հիշել նաեւ Նոյնի եպիսկոպոս Եղիգիուսի (մոտ 588-660) պատկերագրությունը, որտեղ միշտ առկա են մուրճը, արքցանը, կոճը եւ փութը: Այս դեպքում իհարկէ, խորհրդանիշները կարելի է բացատրել նաեւ այն հանգամանքով, որ Եղիգիուսը ոսկեգործների եւ արծաթագործների հովանավորն էր հանդիսանում եւ ժամանակին՝ Լիոնոսն ինքն էլ էր եղել այդ գործի հմուտ վարպետ: Սակայն ո՛չ ս. Մարինեի դեպքում, ո՛չ էլ մեկ այլ օրինակի՝ ս. Դուստանի⁷⁴ (909-988) պարագայում, նշված գործիքները կապ չունեն նրանց անմիջական գործունեության հետ, այլ խորհրդանշում են սատանայի դէմ պայքարը: Խնդրո առարկա գործիքները որպէս խորհրդանիշ հանդիպում են նաեւ հայկական պատկերագրության մէջ: Այսպէս օրինակ, 1790 թ. Նոր Նախիջեւանում տպագրված գրքում, որտեղ ներկայացված է Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբ ի Սբ. Կաթողիկէն» պոէմը, նկար 15-ում պատկերված է «երկրային եւ երկնային ոլորտները միավորող Էջմիածնի տաճարը: ... Վերելում անկյունագծային ուղղությամբ Սբ. Երրորդությունն է պատկերված՝ ներկայացնելով Հայր Աստծո, աղավնակերպ Սուրբ Հոգու եւ հրեշտակների բազմությամբ ուղեկցվող մուրճը ձեռքին Միածնի էջքը»:⁷⁵

Արդ, համեմատելով 32 բարձրաքանդակներն ասվածի հետ, այլեւս այդ գործիքների առկայությունը զարմանք չպետք է հարուցի: Նշենք նաեւ, որ այդ բարձրաքանդակները զեղչված են ներքեւի մասում եւ, կարծես թէ, վերանում

⁷³ Հմմտ. նաեւ՝ Եսայի ԻԲ 16, Հովի. ԺՁ 33, Մատթ. ԻԱ 44 (այստեղ առկա է մուրճի փշրող գաղափարը) եւ այլն:

⁷⁴ Անգլիայում վանական կյանքը վերականգնելու եւ անգլիական եկեղեցում բարեփոխումներ կատարելու սբ. Դուստանի ջանքերն անգնահատելի են համարվում:

⁷⁵ Ա. Ենոքյան, Ռուսահայ առաջին տպարանի հրատարակությունները եւ դրանց նկարագրումն առանձնահատկությունները, «Բանբեր Մատենադարանի», №25, Երեւան 2018, էջ115:

են այսան միջից՝ շարունակելով այն եւ փաստորեն դառնալով այսան մի մասը: Այսինքն՝ այս առումով քանդակված անձերին կարելի է ընկալել որպէս եկեղեցու պուներ ե՛ւ ուղիղ (ճարտարապետական տեսանկյունից), ե՛ւ փոխաբերական իմաստով: Հետաքրքրական է նաեւ, որ դրանք սերտանած են խաղողի որթերի ու նոնազարդ ճյուղերի հետ՝ կարծես թէ ապահովելով իրենց սերտ կապը քրիստոնյա ժողովրդի հետ (հիշենք, որ խաղողի որթը ու նոնազարդ ճյուղերը խորհրդանշում են քրիստոնյաներին, հավատացյալներին): Հաշվի առնելով, որ այս բարձրաքանդակները պետք է խորհրդանշեին սրբակեցաղ մարդկանց, որոնցից մեկի անձն արդէն իսկ պարզ է՝ դա Գրիգոր Լուսավորիչն է, եւ այն հանգամանքը, որ մինչեւ Ներսէսը եղած կաթողիկոսների թիվը 32 էր, կարելի է առաջադրել այն վարկածը, որ հենց նրանք էին այստեղ պատկերված:

Եւ իրոք, թերեւս հենց Հայոց կաթողիկոսներին, որոնք հանդիսացել են մեր եկեղեցու «շինարարներն» ու «պուները», կարելի է նույնացնել այն «հրեշտակների» հետ, որոնք բնակվում էին Զվարթնոց երկնային եկեղեցում, որն այս դեպքում խորհրդանշում է նաեւ Հայոց եկեղեցին: Կարելի է նաեւ ասել, որ այդպիսով Զվարթնոցը դառնում «համբաւատենչ եւ մեծաքանչ հանդիսարանն, ի հրեշտակերսմ կրոնաստանն սուրբ եւ յաստուածաբանկ առաքինարանն»՝ օգտագործելով Մաքենեսոսի վանքի բնութագրման համար գրված Սյունյաց պատմիչի բառերը:⁷⁶

Ներսես Գ Շինարար

Վերջում հարկ է անդրադառնալ նաեւ Ներսես Տաչեցու անձին որպէս Զվարթնոցի (եւ ոչ միայն) հեղինակի՝ նշելով այս կաթողիկոսի գործունեությանը բնորոշ որոշ առանձնահատկություններ: «Շինարար» պատվանունը պատահաբար չի տրվել նրան, եւ, բացի Զվարթնոցի տաճարից, նա հղացել է իրագործել է մի շարք այլ բարձրաճաշակ եկեղեցիների կառուցումը:⁷⁷ Դրանց թվում է, օրինակ, Իշխանի Ս. Աստվածածին խաչածէ գմբեթավոր եկեղեցին, որը կառուցվել է մինչեւ Զվարթնոցի տաճարը (630-աններին, այսինքն՝ երբ Ներսես Իշխանցին դեռեւս կաթողիկոս չէր): Հետագայում՝ արաբական արշավանքների ընթացքում, այն ավերվել է: Իշխանի վանքի մասին մանրամասնում է Ն. Մառը⁷⁸ նշելով, որ վանքի Մայր տաճարը է դարձում կառուցել է Ներսես

⁷⁶ Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, Պատմութիւն Տանն Սիսական, Մ. Էմին, Մոսկվա, 1861, էջ 96:

⁷⁷ Հավելենք նաեւ, որ, բացի Տայքում կառուցած եկեղեցիներից, Ներսէսը հայտնի էր նաեւ բազմաթիվ եկեղեցիների վերակառուցման աշխատանքներով (Դվինում, Վաղարշապատում, Վասպուրականում, Խոր Վիրապում եւ այլուր):

⁷⁸ **Н. Я. Марр**, Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Византийский современник, СПб., 1905, Т. 12. Вып. 1-2, С. 22, հմմտ.

կաթողիկոսը եւ, ինչպէս տեղեկանում ենք Գրիգոր Խանձտեցու (Խանձտելի, 759-861) վրացերէն վարքից, այդ շրջանում հայկական այս վանքը ծաղկում է ապրել: Լինելով «երանելի Ներսէս» կաթողիկոսի նստավայրը, ըստ նույն վրաց վարքագրի, վանքն այնուհետ երկար տարիներ լքված է մնացել, մինչեւ Ը-Թ դարերում վերանորոգվել է ս. Սաբբասի կողմից, բայց արդեն որպէս վրացական վանք, իսկ հետագայում էլ դարձել է վրաց եպիսկոպոսի նստավայր: Հայ մասնագետները համարում են, որ Է դարի կառուցը լրիվ չի քանդվել եւ պահպանվել է ոչ միայն հիմնական կառուցի մեծ մասը, այլեւ խորանում գետեղված հիասքանչ որմնանկարներից շատերը⁷⁹: Բացի այդ, Զվարթնոցի կառուցումը հիմք է հանդիսացել հայկական ճարտարապետության մեջ նոր ոճ ստեղծելու այսպէս կոչված զվարթնոցատիպ տաճարների համար:

Բոլոր դէպքերում, ակնհայտ է Ներսէս Գ Օրինար կաթողիկոսի առաջադեմ, կիրթ եւ այլ առաքինություններով օժտված լինելը, ինչպէս դրա մասին վկայում է Սեբեոսը: Հետաքրքրական է, որ վերջինս, թեեւ որոշ չափով քննադատում է Ներսէս Տայեցուն քաղկեդոնականությանը հարելու պատճառով, սակայն միեւնույն ժամանակ անաչառ եւ անկողմնակալ կերպով է բնութագրում նրան.

Եւ սնեալ ի մանկութենէ յաշխարհին Յունաց եւ ունեալ զլեզուս եւ զդպրութիւն Հոռոմին, եւ շրջեալ ընդ աշխարհս զարու կարգաք զհնուորութեան. եւ հաստատեալ զմիտ իւր ի վերայ ժողովոյն Քաղկեդոնի եւ ի վերայ տումարին Լեւոնի: Եւ ոչ ունէք ի վեր հաներ զխորհուրդս ամբարշտութեանն, մինչեւ եհաս յեպիսկոպոսութիւն յաշխարհին, եւ անտի կոչեցաւ յաթոռ կաթողիկոսութեան: Եւ էր այր առաքինի վարուք, պահաւք եւ աղաւթիք⁸⁰:

Հարկ է նաեւ նշել, որ մասնագետները վերոհիշյալ բարձրաքանդակները քննարկելիս նշել են, որ խորանաշարի հանդիպման անկյուններում (այսպէս կոչված՝ արխիվոլտերում կամ անտրեւոլտերում) մեծ քանդակների տեղադրումը արդեն վկայված է եղել Ասորիքում (Հատրայում՝ Պարթեական թագավորության հնագույն քաղաքում) եւ Պաղեստինում (Լեպտիս Մագնայում՝ Հռոմեական Կայսրության հայտնի քաղաքում): Այս հուշարձաններում պատկերված են կարեւոր աստվածների կամ թագավորների զլուխների բարձրաքանդակները, ի տարբերություն Զվարթնոցի, որտեղ դրանք ներկայացված են

«Արքաուն». քրիստոնյաների մոնոլիթերն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ, Երևան, 2016, էջ 32-33:

⁷⁹ http://www.tiranmarutyan.am/New%20Folder/publications_books_monographs_1.htm. **Տ. Հ. Մարության**, Զվարթնոց եւ զվարթնոցատիպ տաճարներ: Ճարտարապետական քննական ակնարկ, Երևան 1963:

⁸⁰ Պատմություն Սեբեոսի, աշխ. Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 174:

մինչև գոտկատեղը: Սակայն դրանց տեղադրումը, այսինքն՝ խորանաշարի միացման մասում գետեղելը, ինչպես նաև ընդհանուր ոճը, իրոք մասնություն է ցուցաբերում:⁸¹

Ավելին, թվում է, որ որոշ համեմատություն կարելի է անել Ներսիս լեռան (բարձունք Տավրոսի լեռնաշղթայում, հնագույն Կոմմագենե երկրում) վրա հայտնաբերված բարձրաքանդակների հետ: Դրանք տեղադրված էին Կոմմագենեի Անտիոքոս Ա Երվանդունի թագավորի (մ. թ. ա. 69 - 34) կառուցած դամբարանաբլուր-սրբավայրի արեւելյան եւ արեւմտյան կողմերում՝ արհեստական հարթակների վրա: Ուշագրավն այն է, որ դրանց մեջ առկա են նաև առյուծի⁸² եւ արծվի պահապան արձանները, որոնք կան նաև Զվարթնոցում եւ, թերեւս, նույն նշանակությունն ունեն: Բացի այդ, Անտիոքոս Ա թագավորի գլխանոցը, որը համարվում է հայկական եւ տարբերվում է մյուսներից, շատ մեծ է «Հովհաննէս» արձանագրությունը կրող Զվարթնոցի բարձրաքանդակի՝ խույրի մեծ գլխանոցին:

Այս ամբողջը մի նոր ենթադրության հիմք կարող է հանդիսանալ. արդյոք Ներսես Տայեցին չէ՞ր եղել այս տեղերում եւ անձամբ չէ՞ր տեսել այդ քանդակները եւ տաճարները: Այլնայնս ինչպես բացատրել այդ մասնությունները եւ անգամ որոշ գաղափարային զուգահեռները, որտեղի՞ց կարող էր նա տեղեկանալ դրանց մասին (մանավանդ Լեպտիս Մագնայի պարագայում, երբ քանդակների տեղադրումը ճիշտ այնպես է, ինչպես Զվարթնոցում): Հաշվի առնելով Սեբեոսի վերոբերյալ տեղեկությունն առ այն, որ Ներսեսը զինվոր եղած ժամանակ շրջել էր աշխարհը, ինչպես նաև այս բոլոր տեղերի մատչելիությունը՝ տարածքային առումով, մեծ կանխավարկածը զարմանք չպետք է հարուցի: Գրեթե բոլոր այս հուշարձանները հիմնովին քանդվել են Է դարի երկրորդ կեսին՝ արաբների արշավանքների հետեւանքով⁸³, այնպես որ Ներսես Տայեցին հնարավորություն ունեցել է այցելել եւ ոգեզնչվել ճարտարապետական այս մարգարիտներով:

Թերեւս, երկու խոսք պետք է ասել Ներսես Գ կաթողիկոսի դավանաբանական կողմնորոշման մասին, քանզի դավանաբանական խնդիրներն իրոք այնքան կարեւոր են եղել միջնադարյան Հայաստանում, որ այդ շրջանի բազմաթիվ հարցեր (ներառյալ ճարտարապետական, ինչպես այս դեպքում) անհնար է լուծել առանց տվյալ ժամանակի դավանաբանական եւ քաղաքական խնդիրների վերլուծության: Ներսես Գ Օհնարարը, թեւս ընդունեց միակամության դավանանքը, այնուամենայնիվ նա մնաց նախնական քրիստոնեության

⁸¹ Ավելին, որքանով որ կարելի է հաշվել այսօր Լեպտիս Մագնայի քանդակները եւս 32-ն են, բայց սա կարող է եւ պատահականություն լինել:

⁸² **Առաքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 85:

⁸³ Օրինակ հայտնի է, որ Ներսուրթը գրեթե հիմնովին ավերվել է 647 թ.:

մաքուր գաղափարների եւ վանական ժուժկայության ջատագով (ինչը, պետք է խոստովանել, բնորոշ է շատ քաղկեդոնական հայերի, որոնք, թերեւս, երագում էին այն ժամանակների մասին, երբ հայ քրիստոնյաների միջեւ չկար խզման եւ ոչ մի խնդիր): Նա իր ստեղծած կառույցներով, մասնավորապես՝ Իշխան, Զվարթնոց եւ Բանակ (որը կառուցվել էր 652-658 թթ.) տաճարների միջոցով կարծես թե ցանկացել է փոխանցել իր մտահոգությունները, երագանքները, ծածուկ մտքերը, եւ, թերեւս, այդ է պատճառը, որ առեղծվածային ինչ-որ բան կա այդ տաճարների շինության մեջ:

Ինչեւէ, միակամության գաղափարները շուտով մերժվեցին ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ հայ եկեղեցիների կողմից: 652 թ. Ներսես կաթողիկոսի ռիտերիմ թշնամի դարձած Թեոդորոս Ռշտունին արաբական զորքերի օգնությամբ Հայաստանը վերադարձրեց իր նախկին կարգավիճակին: Փորձելով խուսափել արաբամետ նախարարների հետ բախումից՝ Ներսես Տալեցի մեկնում է Կոստանդնուպոլիս՝ հույսը դնելով կայսեր պաշտպանության վրա, սակայն նույն թվականին նա հուսալքված վերադառնում է Հայաստան: Նրա հարաբերությունները Թեոդորոսի եւ շատ նախարարների հետ խիստ սրվում են հատկապես Կ. Պոլիս կատարած ուղեորությունից հետո, ինչի արդյունքում 652-658 թթ. Ներսեսը ստիպված է լինում թողնել կաթողիկոսական աթոռը եւ մեկնել Տայք՝ հայրենի Իշխան գյուղ, որտեղ ապրում է ճգնավորական կյանքով (653-659):

Այստեղ սկսվում է նրա գործունեության կարեւոր ոլորտներից մեկը, որն ավելի շատ լուսաբանված է վրացական աղբյուրներում (մասնավորապես Գրիգոր Խանձտեցու⁸⁴ վրացերեն վարքում⁸⁵, Ժ դար), այն է՝ վանական շարժման մեջ նրա ունեցած ներդրումը, որը հսկայական դեր խաղաց ամբողջ տարածքի (մասնավորապես Վրաստանի) վանական շարժման զարգացման եւ տարածման համար:

Դ-Է դարերում Վրաստանին հարող Տայքի շրջանը Մամիկոնյանների իշխանական տան սեփականությունն էր եւ վաղ միջնադարի ամենակարեւոր մշակութային կենտրոններից մեկը: Միգուցե Ներսեսը նախընտրեց ապրել Տայքում ոչ միայն այն պատճառով, որ դա իր ծննդավայրն էր, այլ նաեւ որովհետեւ այստեղ ապրող հայերը հիմնականում քաղկեդոնական էին: Ավելին, երբ քաղկեդոնական եւ ոչ քաղկեդոնական վեճերն ու բռնաճնշումները սաստ-

⁸⁴ Գրիգոր Խանձտեցին շարունակեց Ներսես Իշխանցու սկսած գործը եւ այսօր ինքն է համարվում վրաց վանականության հիմնադիր:

⁸⁵ **Георгий Мерчул**, Жизнь св. Григория Хандзетийского (грузинский текст и русский перевод Н. Я. Марра). «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии», кн. VII. СПб., 1911, с. 107.

կացան, ավելի շատ քաղկեդոնական հալեր կենտրոնական եւ արեւմտյան Հայաստանից փախան Տալք եւ սկսեցին ապրել այստեղ անկազմակերպ վանական կյանքով: Կարելի է մտածել, որ իր հանդուրժող բնավորության եւ կազմակերպչական ունակությունների, միաժամանակ վանական իդեալների եւ կյանքի հանդեպ խստապահանջ լինելու շնորհիվ, Ներսեսին հաջողվեց Տալքում ստեղծել վանական ինստիտուտ⁸⁶ եւ եկեղեցիներ կառուցել: Ավելին, թվում է, որ վրացիները նույնպես ներգրավված էին այս գործընթացում, եւ Ներսես Գ կաթողիկոսը սերտորեն կապված էր Տալքի վրացի հոգեւորականության հետ՝ ուսուցանելով նրանց քրիստոնեական վանականություն, ինչի մասին վկայում է վրաց հեղինակների վերաբերմունքը նրա անձի նկատմամբ: Ըստ վրաց աղբյուրների՝ նա հայտնի էր իր սրբակենցաղ կյանքով եւ կատարած հրաշքներով, ինչի համար էլ դասվում է վրաց ուղղափառ եկեղեցու սրբերի շարքում:⁸⁷ Թվում է, որ Ներսեսը սրբադասվել է վրաց եկեղեցու կողմից ոչ միայն վանականության գաղափարները եւ միայնակեցության կանոնները արմատավորելու եւ գործադրելու պատճառով, այլեւ իր քաղկեդոնական հայացքների, ինչպես նաեւ եկեղեցաշինության մեջ նոր ոճ մտցնելու⁸⁸ եւ այն կիրառելու համար:

Ներսես Գ Ծիսարարի կաթողիկոսությունը բնութագրվում է շատ այլ կարեւոր իրադարձություններով. օրինակ՝ նրա անվան հետ է կապված Վարազի Սուրբ Խաչի հայկական կարեւոր տոնի հիմնադրումը: 653 թ. նա նաեւ կա-

⁸⁶ Հայ վանականությունը գործել է առնվազն Դ դարից սկսած եւ շատ հայտնի անուններ են կապված հենց հայ վանականության հետ, օրինակ՝ սբ. Եվթիմիոս Մեծը (377-473), Եվստաթիոս Սեբաստացին (մոտ 300-377 կամ 380) եւ այլք: Հմմտ. նաեւ **A. Terian**, *Monastic Turmoil in Sixth-century Jerusalem and the South Caucasus: The Letter of Patriarch John IV to Catholicos Abas of the Caucasian Albanians*, *Dumbarton Oaks Papers* (vol. 74, 2020); **A. Terian**, *An Overview of Early Armenian Monasticism*, [⁸⁷ Ավելի մանրամասն այս մասին տե՛ս «Արքաուն». քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը, էջ XXX-XXXI:](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Ac41BHSE9IkJ:fmwww.bc.edu/SL-R/Bossey/%255BbosseyFrodo%255D/Terian.doc+%&cd=14&hl=en&ct=clnk&gl=us;G.KAZAPIAN, OI ELLHNEΣ AGIOI THΣ ARMENIAS, https://uoa.academia.edu/GevorgKazaryan; Г. Казарян, Сведения Кирилла Скифопольского об армянских монахах Палестины V-VI вв., Армения и Восточнохристианская цивилизация -III. Доклады и тезисы докладов. Ереван, 2018, p. 153-161 (սբ. Եվթիմիոս Մեծին վերաբերող էջերն են 154-157): Եվազր Պոնտացու գրեթե բոլոր գործերի Չ դարի հայերեն թարգմանությունները (որոնցից շատերը մեզ հասել են միայն ասորերեն եւ հայերեն տարբերակներով) հայերի՝ վանականության նկատմամբ հետաքրքրության լավագույն վկայությունն են:</p></div><div data-bbox=)

⁸⁸ Ն. Մառը հետաքրքրական տեղեկություններ է հայտնում Ներսես Տալքցի կաթողիկոսի շինարարական գործունեության վերաբերյալ, մասնավորապես Իշխան, Շատրեբդ, Միջնաձոր եւ այլ վանքերի մասին, տե՛ս **Н. Я. Март**, *Аркауи, монгольское название христиан*, с. 22, «Արքաուն». քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը, էջ 33:

նուցեց Սուրբ Նշան եկեղեցին այն վայրում, որտեղ հայտնաբերվել էր կենսարար խաչափայտի մասունքը (որը ս. Հռիփսիմեն Գ դարի վերջին կրում էր իր պարանոցին): Նրա կաթողիկոսության օրոք Դվինում գումարվեց երկու ժողով՝ 645 թ. եւ 648 թ.: Առաջին ժողովում ընդունվեց տասներկու կանոն, որոնք հետագայում մտան *Կանոնագրքի* մեջ: Ըստ այս կանոնների, ժողովին, բացի Ներսեսից մասնակցել էին եւս 16 եպիսկոպոսներ: Ներսես Գ կաթողիկոսը թաղված է Զվարթնոց տաճարի հյուսիսային մասում, որը նախանշված էր դեռեւս նրա կենդանության օրոք:⁸⁹

Եզրակացություն

Սույն հոդվածով, Զվարթնոց անվանման եւ մի շարք այլ խնդիրներից բացի, աշխատեցինք ցույց տալ նաեւ ճարտարապետության եւ աստվածաբանության միջեւ եղած սերտ կապը՝ մեկ անգամ եւս համոզվելով, որ ճարտարապետությունը մշտապես արտահայտել է տվյալ ժամանակի գաղափարաբանությունը եւ փոխանցել տվյալ շրջանի մտահոգությունները, բարքերը, ճաշակը եւ այլն:

Զվարթնոց անվանման (որը, ինչպես նշվեց վերը, հայտնի է նաեւ վաղարշապատի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցի եւ Առապարի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցի անուններով), հետ կապված մեկ այլ կարեւոր հարց եւս կարող է ծագել: Այն է՝ ոմանք կարող են հակաճառել, որ մեզանում չկա նման ավանդություն այս կամ այն եկեղեցին հրեշտակների, «գուարթունների» կամ նմանատիպ հասկացությունների անունով անվանել:

Պատասխանելով այս մտահոգությանը, կարելի է ասել, որ այս դեպքն արտառոց չէ, որովհետեւ մեզանում եղել են եկեղեցիներ եւ վանքեր, որոնց անվանումները կապված են վկա, նահատակ կամ սրբակենցաղ մարդկանց անվան հետ: Այսպես բազում եկեղեցիներ եւ վանքեր են նվիրվել Դ դարի սկզբին նահատակված 40 վկաներին, օրինակ՝ «Քառասուն մանկանց» վանքը Դեբեդի կիրճի ստորին հարթակում, նույնանուն եկեղեցին Մարաշում, «Սրբոց Քառասուն մանկանց» Ալեքսանդրեթ քաղաքում (Թուրքիա), Հալեպի «Քառասուն մանկանց» առաքելական եկեղեցին, կամ Երից մանկանց նվիրված եկեղեցիներն ու վանքերը, Կուսանաց վանքերը (Անապատը) Շուշի քաղաքում եւ Ախուրյան գետի կիրճի թեք լանջին (Անի), Կուսանաց Ս. Ստեփանոս վանքը (հայկական վանքային համալիրը Թբիլիսիում), Աղջոց Ս. Ստեփանոս վանքը

⁸⁹ Ներսես Գ կաթողիկոսի վերաբերյալ հակիրճ տեղեկություններ կարելի է գտնել նաեւ՝ **М. Э. С. Ширинян**, *Нерсес III Строитель*, Православная Энциклопедия, Москва, 2018, т. XLIX, С. 51-53:

(ՀՀ Արարատի մարզում, Գեղարդավանքից 7 կմ հարավ-արեւելք, լեռան լանջին)⁹⁰, Խոտակերաց վանքը՝ առավել հայտնի է Քարկոփի վանք անունով (ՀՀ Վայոց ձորի մարզի Խաչիկ գյուղի մոտ, բարձրադիր վայրում), Զորաց Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին կամ Զորաց տաճարը (ՀՀ Վայոց ձորի մարզի Եղեգիս գյուղի արեւելյան եզրին):

Այսինքն՝ դատելով անանօրինակ անվանումներից, կարելի է անգամ ենթադրել, որ Զվարթանցը, թերեւս, կոչվել է «Զուարթանց Սուրբ Գրիգոր եկեղեցի», ինչպես օրինակ «Կուսանաց Սուրբ Ստեփանոս վանք»-ը:

Նշենք նաեւ, որ «Զուարթանց» բառը կարելի է ընկալել ոչ միայն որպէս «գուարթունք» բառի հոգնակի թվի սեռական հոլովով արտահայտված ձեւ, այլեւ տեղ մատնանշող՝ -նոց ածանցով բաղադրություն: Այս դեպքում այն կարելի է մեկնաբանել որպէս զվարթունքների, հրեշտակների բնակության վայր: Հետաքրքրական է նաեւ, որ համարվում է, որ -նոց տարբերակով բաղադրություններն ընդհանրապէս ժողովրդական, խոսակցական, երբեմն էլ բարբառային ծագում ունեն, ինչը, թերեւս թույլ է տալիս մտածել, որ այս անվանումը պահպանվել է դարեդար, շնորհիվ ժողովրդական բանահյուսության: Ենթադրել, որ անվանումը կարող էր ստեղծված լինել այս կամ այն հետազոտողի կողմից փոքր-ինչ անհավանական է թվում այն պատճառով, որ զվարթուն բառը յուրահատուկ իմաստ ունի՝ այն հատուկ եզր է, ինչպէս մանրամասնորեն խոսվեց վերը, ուստի եթէ այն ավելի ուշ հորինվածք լիներ, ապա սպասելի էր, որ անվանումն առնչվեր հրեշտակ բառի հետ:

Զվարթանցի անվանման վկայություններն ավելի ուշ դարերի աղբյուրներում մեծապէս օգտակար կլինեին խնդրո առարկա հարցի պարզաբանման համար, սակայն ինձ չհաջողվեց գտնել այդպիսի տեղեկություններ, բացի մեկերկու Սեբեոսի տեղեկությունը կրկնող, նորություն չպարունակող հիշատակումների:

Բոլոր դեպքերում պարզ է, որ զարմանահրաշ Զվարթանցի շինարարության մեջ Ներսէս Գ Օհնարար կաթողիկոսը ներդրել է հատուկ նշանակություն էւ դեռեւս կան որոշ չբացահայտված հանելուկներ՝ ներառյալ նաեւ տաճարի անվանման մեկնաբանությունից մինչեւ բարձրաքանդակների էւ դրանցում առկա խորհրդանիշների նշանակությունը, որոնց փորձ արվեց անդրադառնալ այս հոդվածում:

Հուսանք, որ այս բոլոր վկայությունները թույլ են տալիս ավելի լավ հաս-

⁹⁰ Ըստ ավանդության՝ այս վանքը հիմնադրել է Գրիգոր Ա Լուսավորիչը Դ դ. սկզբին՝ որպէս կուսանաց վանք, Տրդատ Գ արքայի հայածանքներից փախած էւ այստեղ ապաստանած Ստեփանոս քահանայի նահատակության վայրում:

կանալ մի շարք հարցեր, կապված տաճարի ճարտարապետական, արվեստաբանական, ինչպես նաև գաղափարախոսական ոլորտների հետ, եւ անգամ որոշ եզրահանգումներ առաջարկել Ներսես Գ Շինող կաթողիկոսի գործունեության վերաբերյալ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածը նվիրված է այն հարցին, թե ինչպես պետք է հասկանալ Է դարի հանրահայտ Զվարթնոց տաճարի անվանումը, ինչպես նաև դրանում ընդգրկված գաղափարները: Այստեղ եւ առաջարկում եմ «հրեշտակ» բառի հայտնի հոմանիշներ հանդիսացող «զուարթուն», «արթուն» եւ «գրեգորոս» եզրերը կիրառել այն անձանց նկատմամբ, ովքեր՝ լինելով «Երկնային (Վերին, Նոր) Երուսաղեմի եւ Սիոնի քաղաքացիներ, սրբակենցաղ, հրեշտակային կյանք էին վարում: Ավելին, թվում է, որ այդ անձինք կարող են լինել 32 հայ այն կաթողիկոսները, որոնք ապրել են մինչ այս տաճարի կառուցումը, եւ որ տաճարի խորանաշարի վերին մասում, որմնակամարների հանդիպման անկյուններում տեղադրված 32 բարձրաքանդակները հենց նրանց են խորհրդանշում:

ERNA MANEA SHIRINIAN

Mesrop Mashtots Matenadaran

ON THE NAME ZVART'NOC'

Keywords: Zvart'noc', Gregory the Illuminator, “watchers”, “vigiliants”, angelic, God-dwelling, 7th century, Armenian architecture, Komitas I Aghc'ec'i, Nerses III the Builder, catholicos, Heavenly Jerusalem, Sion.

This article concerns the matter how the name of the famous 7th century temple Zvart'noc' should be understood, as well the idea and symbolism included in it. I suggested to apply *termini technici* “zuart'unk” (=“watchers”, “vigiliants”) and “gregoros”, which are well known synonyms to the word “angel”, to the persons who lived angelic life, being “citizens of the Heavenly (Upper, New) Jerusalem and Sion. Moreover, it seems that those persons could be 32 Armenian catholicoses that lived before this temple was erected and that 32 sculptures placed on the antevolts of the temple could symbolize them.

ԶԱՐՈՒՀԻ ԴՈՂՈՍՅԱՆ

Ֆրոնտիստիկ համալսարան

ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՒԵԼՑՈՒ «ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆԸ» ՄՈՆՂՈՂՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ ԵՒ ԴՐԱ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ վարդան Արեւելցի, հիշատակարաններ, Միքայել Աստրի, մոնղոլներ, սելջուկներ, վախճանաբանություն, մոնղոլների կրոնական հավատալիքներ:

Առաջարան

1220-1221 թթ. ձմռանը Հայաստան եւ Վրաստան արշաված մոնղոլական առաջին զորախմբերը եվրասիական տափաստանի ժողովուրդներից առաջինը չէին, որ ոտք դրեցին Կովկասյան լեռներից հարավ: Դարերի ընթացքում հայերը (եւ վրացիները) բխվել են հոների, հեփթաղների, քուշանների, խազարների, իսկ մոնղոլներից ոչ շատ առաջ՝ սելջուկների հետ: Արդյունքում, հայ մատենագիրներն արձանագրել են այդ ժողովուրդների ոչ միայն քաղաքական եւ ուղղափառական նվաճումները, հատկապես, երբ դրանք վերաբերում էին հայոց պատմությանը, այլ նաեւ՝ նրանց սովորույթները, կրոնը եւ նրանց բնակության վայրերին վերաբերող աշխարհագրական տվյալներ:¹ Տափաստանային քոչվոր այս տար-

¹ Հայկական աղբյուրները պարունակում են օգտակար շատ տեղեկություններ եւ պարբերաբար օգտագործվում են թուրքական ժողովուրդների պատմությամբ զբաղվող գիտնականների ուսումնասիրություններում, որոնց շարքում կարելի է նշել **Peter Golden**, Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992: Հատկապես արժեքավոր են հյուսիսկովկասյան հոների եւ խազարների վերաբերյալ հայկական աղբյուրները. հմմտ. օրինակ՝ **Constantin Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium: The First Encounter”, The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium hosted by Ben Zvi Institute, eds. **P. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas**, Leiden-Boston, Brill, 2007, էջ 399-432 եւ **Dan Shapira**, “Armenian and Georgian Sources on the Khazars: A Re-Evaluation”, նույն տեղում, էջ 307-52: Եվրասիական տափաստանի թուրքական ժողովուրդները միակ քոչվորները չէին, որոնց հանդիպել են հայերն իրենց պատմության ընթացքում: Է. դարում իսլամական արշավանքներն ու նվաճումները Հայաստան բերեցին նաեւ հարավային անապատի քոչվորներին: Սույն աշխատանքում չենք անդրառանա երկու տարբեր քոչվոր մշակույթների համեմատությանը եւ Հայաստանի վրա դրանց ազդեցությանը, քանի որ այն դուրս է հոդվածի բուն թեմայից: Քոչվորության տարբեր տեսակների՝ անապատային եւ տափաստանային, եւ նստակյաց հասարակությունների հետ դրանց

բեր ժողովուրդների մասին հայ մատենագիրների աղբյուրները հիմք հանդիսացան ավելի ուշ եւ այլ պատմական իրավիճակում ապրած հեղինակների համար, որոնք ձեռնամուխ եղան Ակարագրելու Ավանդների մի Աոր խմբի՝ մոնղոլների: Այդուհանդերձ, չնայած հին եւ թերեւս ավանդական դարձած գրավոր աղբյուրների օգտագործմանը եւ քոչվորական այլ ժողովուրդների հետ հայերի ծանոթութեանը, մոնղոլները, նրանց ապրելակերպը եւ ուսմանական ձիրքերը հաճախ բնութագրվում էին որպես միանգամայն անծանոթ մի երեւույթ հայ հեղինակների կողմից: Սա վերաբերում է նաեւ խնդրո առարկա *Հիշատակարանին* եւ նրանում մոնղոլների Ակարագրությանը:

Վարդան Արեւելցու *Հիշատակարանը* հիանալի հնարավորություն է ընձեռում քննելու, թե ինչպես է ստեղծվել Ավանդ մի «Աոր» ժողովուրդի կերպարը եւ «ազգագրությունը» գրական այս աղբյուրում, թե ինչ եղանակով եւ կիրառվել ավելի վաղ հայկական աղբյուրներից քաղված տեղեկությունները, ինչպես եւ դրանք համադրվել Մերձավոր Արեւելքի բազմալեզու մտավորական շրջանակներում տարածված գաղափարներին եւ հենց հեղինակի անձնական դիտարկումներին: 1248 թ. հայ ակնավոր աստվածաբանի գրած *Հիշատակարանը* ամենավաղ փորձերից մեկն է, ուր նրա նպատակն է տարբեր տեսանկյուններից բացատրել այսպես կոչված «մոնղոլ երեւույթը»՝ նրանց ենթադրյալ աստվածաշնչյան ծննդաբանությունը, աշխարհագրությունը, իրենց հայրենիքից հեռանալու պատճառները եւ Ավանդների կրոնական գաղափարախոսությունը:²

փոխգործակցության եղանակների մասին տե՛ս. **Joseph Fletcher**, “The Mongols: Ecological and Social Perspectives”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46/1, 1986, էջ 11-50: Նրանց աշխարհակալական գաղափարախոսությունների համեմատության վերաբերյալ տե՛ս **Anatoly Khazanov**, “Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building”, *Comparative Studies in Society and History*, 35/3, 1993, էջ 461-79:

² Հիշատակարանը հրատարակվել է մի քանի անգամ: Սույն հոդվածում գործածվել են 3 հրատարակությունները՝ անհրաժեշտության դեպքում համեմատելով դրանց բնագրերը. **Ղեւոնդ Ալիշան**, Հայապատում, պատմիչք եւ պատմութիւնք հայոց, հ. 1, Վենետիկ, 1901, էջ 452-454, **Գարեգին Յովսէփեան**, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. 1, Անթիլեաս, 1951, սիւնք 985-997 (հիմնված է Նոր Չուղայում պահվող 1302 թ. ընդօրինակված ձեռագրի վրա), Տեառն **Միխայէլի պատրիարքի Ասորոց**, Ժամանակակարգութիւն, Երուսաղէմ, 1870, էջ 609-622, սույնը վերահրատարակվել է՝ **Արտաշէս Մաթեոսյան**, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար, Երեւան, 1984, էջ 243-248: Հիշատակարանի ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ *Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobites*, trans. **V. Langlois**, Venice, 1868, էջ 374-8: Վերջերս Աննա Ծիրինյանն այն թարգմանել է իտալերեն. տե՛ս **Anna Sirinian**, “I Mongoli nei colofoni dei manoscritti armeni”, *Atti del Seminario Internazionale I Mongoli in Armenia: storia e immaginario*, Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, 27-28 novembre, 2009, eds **M. Bais - A. Sirinian**, Բազմալեզ. 3-4, 2010, էջ 498-505:

Պատմաքաղաքական իրավիճակը

Հիշատակարանի գրության ժամանակ մոնղոլները տիրում էին ողջ պատմական Հայաստանին ու Փոքր Ասիայում այլ տարածքների եւ կարծես թէ մտադիր չէին դադարեցնելու դեպի Արեւմուտք իրենց առաջխաղացումը: Առաջին մոնղոլական զորքերը Աղվանք, Հայաստան եւ Վրաստան ներխուժեցին 1220-1221 թթ. ձմռանը՝ հանդիպելով հայ-վրացական զինված ուժերին՝ աթաբեկ Իվանե Զաքարյանի (Մխարգրձեղի) գլխավորությամբ:³ Վերջինս պարտություն կրեց երկու անգամ՝ 1220 թ. դեկտեմբերին եւ 1221 թ. հունվարին: Այս ճակատամարտերից հետո, սակայն, մոնղոլներն իրենց նվաճողական ծրագրերից դուրս թողեցին Այսրկովկասը, քանի որ զբաղված էին խորեզմշահ Զալալ ալ-Դինին հետապնդելով, մինչեւ վերջինիս մահը՝ 1231 թ.: 1232 թ. մոնղոլներն իրագործեցին իրենց նվաճողական ծրագիրը Փոքր Ասիայում եւ Այսրկովկասում՝ Բաչուի, Սուբադայի եւ Չարմաղանի հրամանատարությամբ: 1232-1242 թթ. մեկը մյուսի ետեւից նվաճվեցին կարեւորագույն քաղաքներ Գանձակը, Լոռեն, Անին, Կարսը, Խլաթը, Սեբաստիան, Կեսարիան եւ այլն:⁴ Փոքր Ասիայի գրավումն ավարտվեց 1243 թ. Քյուսեդաղի ճակատամարտով՝ Իկոնիայի սելջուկյան սուլթան

³ Հայաստանում մոնղոլական նվաճումների պատմությանը նվիրված են բազմաթիվ ուսումնասիրություններ: Դրանցից նշենք դասական աշխատություններից հետեւյալները, որոնք չեն կորցրել իրենց արդիականությունը. **Հ. Մանանդյան**, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. Մելջուկյան շրջանից մինչեւ Սեֆյանների հաստատումն Իրանում (XI-XV դդ.), Լիակատար երկեր, հտ. 3, Երեւան, 1977, էջ 192-219, **Bernhard Limper**, Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus: Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Ph. D. Dissertation, Universität zu Köln, Köln, 1980, **Robert Bedrosian**, The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13-14th Centuries, Ph. D. Dissertation, Columbia University, New York, 1979, էջ [65]-[119] (օգտագործված է այս աշխատության առցանց տարբերակը <http://rbedrosian.com/dissert.html>), նույնի՝ “Armenia during the Seljuq and Mongol Periods”, The Armenian People from Ancient to Modern Times, vol. 1, ed. **R. Hovannisian**, New York, 1997, էջ 241-71, **P. Golden**, An Introduction to the History of the Turkic Peoples, էջ 287-91. Ավելի նոր ուսումնասիրություններից տե՛ս հետեւյալ ժողովածուի հոդվածները. Caucasus during the Mongol Period/Der Kaukasus in der Mongolenzeit, eds **J. Tubach**, **S. G. Vashalomidze**, **M. Zimmer**, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2012: Այսրկովկասի ու Փոքր Ասիայի վերաբերյալ հասկապես կարեւոր են սույն ժողովածուի հետեւյալ հոդվածները՝ **Bayarsaikhan Dashdondog**, “The Mongol Conquerors of Armenia”, նույն տեղում, էջ 53-82, **Timothy May**, “The Conquest and Rule of Transcaucasia: The Era of Chormaqan”, նույն տեղում, էջ 129-51, **Bayarsaikhan Dashdondog**, The Mongols and the Armenians (1220-1335), Leiden-Boston, Brill, 2011: Տե՛ս նաեւ Բազմավեպ, 3-4, 2010 (հմմտ. հղում 3):

⁴ **Հ. Մանանդյան**, Քննական տեսություն, էջ 208-219, **R. Bedrosian**, The Turco-Mongol Invasions, էջ [94]-[108], **B. Limper**, Die Mongolen, էջ 118-32, **B. Dashdondog**, The Mongols and the Armenians, էջ 50-64.

Ղիսա ադ-Ռիմ Քել Խոսրով Բ. -ի գորքի ոչնչացմամբ:⁵ Մոնղոլական հսկայական տերության հեռավոր արեւմտյան սահմաններում գտնվող Կիլիկիայի հայոց թագավորությունը շահեկան համարեց հպատակվել Մեծ խանին՝ հուսալով խուսափել իր սահմանների վրա ուղղակի հարձակումից: 1247-1249/50 թթ. Հեթում Ա արքայի (թագ. 1221-1269 թթ., մահ. 1270 թ.) եղբայր Սմբատ Գունդատաբլը ուղեորվեց Կարակորում՝ այս կարգավիճակը հաստատելու նպատակով:⁶ Շատ չանցած՝ 1254-1255 թթ., Հեթում Ա-ն անձամբ գնաց մոնղոլների մայրաքաղաք՝ վավերացնելու Կիլիկյան թագավորության դաշինքը Մոնղոլական կայսրության հետ:

Վարդան Արեւելցու Հիշատակարանի տարեթիվը եւ ձեռագրի համատեքստը

Հիշատակարանը գրված է Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանության վերջում, որ միասնաբար իրականացրել են Վարդան Արեւելցին եւ ասորի վարդապետ, մատենագիր Իշոխը:⁷ Ձեռագրի սույն համատեքստը շատ

⁵ Փոքր Ասիայում սելջուկների պատմության համար այս ճակատամարտի նշանակության մասին տե՛ս **Charles Melville**, “Anatolia under the Mongols”, Cambridge History of Turkey: From Byzantium to Turkey, 1071-1453, vol 1, ed. **K. Fleet**, Cambridge, 2009, էջ 53-54: Հաշվի առնելով այս հատորի մի շարք հոդվածների բարձր որակը եւ գիտականությունը, գրքի ոչ գիտական վերնագրի ընտրությունը բավական անհաջող է: Այն սխալ տպավորություն է առաջանում, թե 1071-1453 թթ. ընթացքում տեղի է ունեցել քաղաքական իշխանության անցում Բյուզանդիայից քաղաքական մեկ այլ ամբողջականության՝ հայտնի որպես «Թուրքիա», ինչն առնվազն անախրոնիզմ է, եթե ոչ միտումնավոր մոլորեցում:

⁶ **Ա. Գալստյան**, «Հայ-մոնղոլական առաջին բանակցությունները», ՊԲՀ, 1964, № 1, էջ 91-106՝ հաստատում է, որ Սմբատը Կիլիկիայից դեպի Գույուկ խանի արքունիք ուղևորվել է 1246 թ: Համենայն դեպս, Սմբատի նամակը Կիպրոսի թագավոր Հենրի I Լուսինյանին նա թվագրում է 1246 թ., ինչը ճիշտ չէ: Այս նամակի մասին տե՛ս ստորեւ: Սմբատը մեկնել է Մոնղոլիա 1247 թ. եւ վերադարձել է 1249 թ. վերջին կամ 1250 թ. սկզբին:

⁷ Միքայել Ասորու հայերեն թարգմանությունների, ինչպես նաեւ այդ գործում Իշոխի ու Վարդան Արեւելցու դերի մասին տե՛ս **Andrea B. Schmidt**, “Die Zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Großen”, Le Muséon, 106, 1996, էջ 299-319, լրամշակված անգլերեն տարբերակը նույնի՝ “The Armenian Versions I and II of Michael the Syrian”, Hugoye: Journal of Syriac Studies, 16/1, 2013, էջ 93-128: Շմիդտը շեշտում է, որ կա Միքայել Ասորու Ժամանակագրության հայերեն 2 տարբերակ, որոնցից ոչ մեկը չի կարող առաջնահերթ ի համարվել՝ հաշվի առնելով այս պահին մեր ունեցած գիտելիքը: Ավելին՝ սրանք պարզ թարգմանություններ չեն, այլ ներառում են կարեւոր լրամշակումներ եւ փոփոխություններ: Այսպիսով, հայերեն թարգմանությունները չեն կարող դիտարկվել ասորերեն բնագրին զուգահեռ, այլ տարբեր հարցերի առումով պետք է համարվեն անկախ աղբյուրներ: Ես հետեւում եմ Ա. Շմիդտի հղման անվանակարգին՝ վկայակոչելով Ա և Բ խմբագրությունները՝ համապատասխանաբար Երուսաղեմի 1870 եւ 1871 թթ. հրատարակությունները. Տեառն **Միխայելի պատրիարքի Ասորուց** Ժամանակագրութիւն, Երուսաղեմ, 1871, եւ Ժամանակագրութիւն Տեառն **Միխայելի պատրիարքի**

կարելու է, ինչպես կտեսնենք ստորև: Դրա գրության թվականը նույնպես նշանակալի է: Նույն տարում՝ դեպի Կարակորում ճամփորդելու ընթացքում, Սմբատ Գունդատաբլը *Նամակ* է հղել Կիպրոսի թագավոր Հենրիխ Ա Լուսինյանին. այն թվագրվում է 1248 թ. փետրվարի 7-ին, Կիպրոս է հասել 1248 թ. սեպտեմբերին:⁸ Իր *Նամակում* Սմբատն ընդգծում է քրիստոնեական տարրի առկայությունը մոնղոլների շարքերում, վերջիններիս քրիստոնեամետ վերաբերմունքը եւ քաղաքականությունը, ինչպես նաեւ պարզորոշ ակնարկում է Հովհաննես երեցի եւ Հնդկաստանի Դավիթ թագավորի մասին ավանդազրույցները՝ նրանց համարելով հնարավոր արեւելյան դաշնակիցներ ընդդեմ մահմեդականների: Մոնղոլներին՝ որպես քրիստոնյաների կամ քրիստոնեություն ընդունելու շեմին կանգնածների ներկայացնելը, ինչպես նաեւ համատեղ արեւմտամոնղոլական խաչակրաց արշավանքի կոչը, ի վերջո, դառնալու էր ԺԳ. դարի երկրորդ կեսի Կիլիկյան Հայաստանի արտաքին քաղաքականության առանցքը: Քաղաքական այս կողմնորոշման ամենահայտնի արտահայտությունը «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկն է, որը 1307 թ. հեղինակել է Հեթում/Հայթոն Կոռիկոսցին՝ Հեթում Ա թագավորի զարմիկը:⁹ Արեւելցու *Հիշատակարանը* գրվել է նախքան նման միտումնավոր գաղափարների եւ մոնղոլներին դրական լուսի ներքո

Ասորյոց, Երուսաղեմ, 1871: Սույն հոդվածում Միքայել Ասորու Ժամանակագրության հայերեն տարբերակները կվկայակոչվեն Միքայել Ասորի I եւ Միքայել Ասորի II համառոտագրությամբ:

⁸ **Jean Richard**, “La Lettre du Connétable Smbat et les Rapports entre Chrétiens et Mongols au Milieu du XIIIème Siècle”, *Armenian Studies/Études Arméniennes In Memoriam Haig Bérberian*, ed. **D. Kouymjian**, Lisbon, Caloust Gulbenkian Foundation, 1986, էջ 683-95 (նամակի թվագրման վերաբերյալ՝ էջ 684): Ա. Օսիպյանը պնդում է, որ Սմբատը եւ այդք Կիլիկիայում ոչ միայն տեղյակ էին Հովհաննես երեցի եւ Հնդկաստանի Դավիթ թագավորի ավանդազրույցներին, այլեւ նեստորական քրիստոնյաների հետ համատեղ դրանք շահագործում էին՝ ամրապնդելու քրիստոնեամոնղոլական համագործակցությանն ուղղված եւրոպական աջակցությունը. տե՛ս **Alexandr Osipian**, “Baptised Mongol Rulers, Prester John and the Magi: Armenian Image of the Mongols Produced for the Western Readers in the Mid-Thirteenth – Early Fourteenth Centuries”, *Caucasus during the Mongol Period/Der Kaukasus in der Mongolenzeit*, էջ 153-67: Այնուամենայնիվ, հայերի շրջանում այս պատմությունները երբեք տարածված չեն եղել:

⁹ Խնդրի վերաբերյալ որոշ անդրադարձներ կան՝ **A. Osipian**, “Baptised Mongol Rulers”. Առհասարակ նվաճված ժողովուրդների, եւ հատկապես, այսպես կոչված՝ “համաշխարհային կրոնների” հետևորդների՝ մոնղոլների կրոնի ընկալումների մասին տե՛ս **Peter Jackson**, “The Mongols and the Faith of the Conquered”, *Mongols, Turks and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, eds **R. Amitai - M. Biran**, Leiden-Boston, Brill, 2005, էջ 245-90, Հեթումի երկի քննական հրատարակությունը՝ **C. Köhler** “La Flor des estoire de la terre d’Orient”, *Recueil des Histoires des Croisades. Documents arméniens*, vol II, Paris: Imprimerie Nationale, 1906, էջ 110-363: Այս հրատարակության հետ կապված խնդիրների, ինչպես նաեւ Հեթումի նշյալ երկի ձեռագրական ավանդության, դրանց տարբեր թարգմանությունների խորագրին ուսումնասիրություն եւ լեզվաբանական վերլուծություն է

պատկերելու շարունակական ջանքերի օրինաչափ դառնալը եւ հայկական՝ հատկապես Կիլիկիայում գրված աղբյուրներում մոնղոլների գնահատման մեջ ներառվելը: Հետաքրքրական է, որ այս միտումը բնորոշ է նաև Վարդան Արեւելցու «Հաւաքումն պատմութեան» երկին, որը նա ավարտել է շուրջ 1266 թ.: Այստեղ մոնղոլները, հատկապես որոշ իշխանական առաջնորդներ, որոնցից Հուլավուհն Վարդանն անձամբ է հանդիպել 1264 թ. -ին, ներկայացված են որոշակի չափազանցությամբ: Վարդան Արեւելցին նրանց գովաբանում է հատկապես քրիստոնյաներին հովանավորելու համար եւ արտահայտում իր ակնկալիքները նրանց մոտալուտ քրիստոնեության դարձի առիթով:¹⁰ Այսպիսով՝ *Հիշատակարանում* արտացոլված է ավելի վաղ մեկնաբանական եղանակ՝ նախքան գործնական քաղաքականության մեջ (Realpolitik) կապահանջվեին այլ հարացույցներ, եւ մոնղոլների հետ համագործակցությունը կամ նրանց հպատակությունը կարդարացվեր, եւ նույնիսկ կգովաբանվեր: Արեւելցու *Հիշատակարանը եւ Սմբատի Նամակը* ամենավաղ մշակման են, ըստ որոնց մոնղոլների հանդեպ բացասականից դեպի չեզոք եւ նույնիսկ դրական վերաբերմունքը ձեւավորվում էր արդեն նրանց մվաճումների սկզբնական ժամանակաշրջանում, գոնե Կիլիկյան Հայաստանում իշխող վերնախավում:

Ինչպես քաջ հայտնի է, Վարդանը ծագումով Մեծ Հայքից էր եւ Կիրակոս Գանձակեցու հետ միասին աշակերտել էր ականավոր գիտնական, ռաբունապետ Վանական Վարդապետին: Ի դեպ, Վանական Վարդապետը հայ առաջին մատենագիրն էր, որ գրել է մոնղոլների *Պատմություն*, որը դժբախտաբար մեզ չի հասել:¹¹ Վարդան Արեւելցին կարող էր լինել մոնղոլական առաջին արշավանքների ականատեսը, մինչ իր հայրենիքում էր: Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունից գիտենք, որ նա ուխտագնացության է մեկնել Երուսաղեմ 1236 թ., հավանաբար Կիրակոսի եւ իրենց ուսուցիչ Վանական Վարդապետի՝ մոնղոլների կողմից գերեվարվելուց ոչ շատ առաջ:¹² 1239 թ. Վարդանը Երուսաղեմից մեկնում է Կիլիկիա, որտեղ մնում է 5 տարի: 1243 թ. նա վերադառնում է Հայաստան՝

իրականացրել Քրիստիանո Լեոնեն. **Cristiano Leone**, *La Tradizione manoscritta de La Flor des ystoire de la terre d'Orient di Het'um con saggio di edizione del I libro e trascrizione del ramo a*. Ph. D. Dissertation, University of Siena, 2012: Շնորհակալ եմ դոկտոր Ք. Լեոնենին՝ իր անոխյատենախոսությունը տրամադրելու համար:

¹⁰ Արեւելցու կարծիքի փոփոխության մասին տե՛ս **Zaroui Pogossian**, “Armenians, Mongols and the End of Times: An Overview of 13th Century Sources”, *Caucasus during the Mongol Period*, էջ 182-5:

¹¹ **Համազասպ Ոսկեան**, Յովհաննէս Վանական եւ իւր դպրոցը, Վիեննա, 1922, էջ 21-25:

¹² Վարդանը Կիլիկյան Հայաստանի Միս մայրաքաղաքով ուխտագնացությունից վերադարձել է 1239 թ., որտեղ մնացել է 5 տարի: Լ. Խաչիկյանը համարում է, որ Մեծ Հայքից նա հեռացել է 1236 թ. տե՛ս **L. Խաչիկյան**, «Վարդան Արեւելցու Վասն Բանին մասանց

իր հետ բերելով Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի (1221-1267) *Շրջաբերական թուղթը*¹³՝ նույն տարում տեղի ունեցած Սսի եկեղեցական ժողովից:¹³ Այսպիսով, Վարդանն ուներ բազմաթիվ առիթներ՝ զննելու եւ գնահատելու մոնոլոներին, նրանց մշակույթը եւ, հավանաբար, անձնապես քննելու եւ տեղեկանալու նրանց պատմության ու կրոնի մասին: Ըստ Կիրակոս Գանձակեցու՝ կաթողիկոսական *Թուղթը* հաջ հոգեւոր առաջնորդներին հանձնելուց հետո, Վարդանը հաստատվում է Կայենաբերդի Սուրբ Անդրե վանքում՝ զբաղվելով ուսուցչությամբ:¹⁴ Վարդանի մանկավարժական գործունեությունը կարելու է հիշել, քանի որ սա ենթադրում է նրա լսարանի եւ գաղափարների տարածման լայն շրջանակ: Արեւելցին կրկին մեկնում է Կիլիկիա, *Հիշատակարանի* գրության տարեթվից՝ 1248 թ. -ից առաջ, որտեղ մասնակցում է Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* հայերեն թարգմանությանը՝ ինչպես նշվեց վերելում, սակայն կարճ ժամանակ անց վերադառնում է Հայաստան՝ ծավալելով ուսումնագիտական, հոգեւոր-կրթական, եկեղեցական գործունեություն, մինչ իր մահը՝ 1271 թ.:

Հիշատակարանի աղբյուրները

Ինչպես բնորոշ է գրական այս ժանրին, *Հիշատակարանի* սկզբում Վարդան Արեւելցին հաղորդում է պատմական տեղեկություններ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանության ժամանակի, հանգամանքների եւ դրա օգտակարության վերաբերյալ: Նա ընթերցողին տեղեկացնում է Կիլիկիայի Հայկական թագավորության կրոնական եւ աշխարհիկ առաջնորդների՝ Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսի, Հեթում Ա արքայի եւ Զաբել թագուհու մասին, թվարկում է նրանց զավակների անունները, քննարկում միջազգային քաղաքական իրադրությունը եւ, վերջապես, նկարագրում է մոնոլոների արշավանքը Հայոց աշխարհ: Մոնոլոներին նվիրված այս հատվածում Արեւելցին

աշխատությունը», ՄՍՌՄ ԳՎ հայկական ֆիլիալի տեղեկագիր. Հասարակական գիտություններ, 2, 1943, էջ 81-89, վերահրատ. նույնի՝ Աշխատություններ, հտ. 1, Երևան, Գանձասար, 1995, էջ 193-199 (Վարդանի կյանքի մասին՝ էջ 193-194): Նույնի՝ «Կոստանդին Բարձրաբերդցու իրատական թուղթը՝ առաքված Արեւելյան Հայաստան 1251 թվականին», Բանբեր Մատենադարանի, 4, 1958, էջ 267-284, վերահրատ. նույնի՝ Աշխատություններ, հտ. 1, էջ 156-172: Երկու դեպքում էլ սույն հոդվածում նշվում են 1995 թ. վերահրատարակության էջահամարները: Վարդան Արեւելցու ամփոփ կենսագրությունը տե՛ս նաև **Robert Thomson**, “Historical Compilation of Vardan Arewelic’i”, Dumbarton Oaks Papers, 43, 1989, էջ 125-266 (մասնավորապես՝ էջ 127-8):

¹³ **Լ. Խաչիկյան**, Վասն բանին մասանց, էջ 193-194: Շրջաբերականը թուղթը՝ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմություն Հայոց, հրատ. ՝ **Կ. Մելիք-Օհանջանյան**, Երևան, 1961, էջ 295-310:

¹⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմություն, էջ 311:

ներկայացնում է նրանց ծագումը՝ համաձայն աստվածաշնչյան ծննդաբանության եւ աշխարհագրության, որոշ կրոնական սովորույթներ, նրանց ընկալումն իրենց «աստվածատուր ճակատագրի» մասին, որը խթանում էր նրանց ուզմական ակրտումները եւ, ըստ իրենց, ապահովում նրանց ավաճողական քաղաքականության հաջողությունները: Համառոտակի նշվում է Հայոց իշխանների՝ սոնդոլներին հնազանդվելու, վերջիններիս կողմից պարտադրվող հարկահավաքության, ինչպես նաեւ՝ եկեղեցականների հարկազերծության մասին: *Հիշատակարանը* եզրափակվում է Հայաստանում տիրող քաղաքական իրավիճակի վերաբերյալ որքասացությամբ եւ ժամանակակիցների մեղքերի թվարկմամբ:

Մոնղոլների արշավանքը ներկայացվում է որպես Աստծո պատիժ անթիվ մեղքերի համար. «քանզի սակա քան զչափն մերոցն մեղացն արբոյց մեզ Տէր արտասուս», իսկ այս «օտար եւ անընտել» ազգը դիտարկվում է վախճանաբանական տեսակետից: Ինչպես իր գործակից Կիրակոս Գանձակեցին՝ 1241-1265/66 թթ. գրված մեծարժեք եւ ծավալուն «Պատմութիւն Հայոց»-ի հեղինակը,¹⁵ Վարդանը նույնպես մոնղոլներին համարում էր «ազգ անտողաց»՝ կործանարար վախճանաբանական մի ուժ, որի մասին կանխատեսվել էր Սուրբ Ներսեսի *Տեսչիւմ*:¹⁶ Սակայն, երբ Գրիգոր Ակնեցի քահանան շուրջ 1273 թ. գրեց իր «Պատ-

¹⁵ Կիրակոս Գանձակեցու Պատմության հրատարակության «Առաջաբանում» Կ. Մելիք-Օհանջանյանը հստակեցնում է, որ պատմագիրն սկսել է գրել 1241 թ. մայիսի 19-ին (տե՛ս էջ XXV): Վերջին իրողությունը վերաբերում է 1265/1266 թվականին, սակայն որպես terminus ante quem պետք է ընդունել հեղինակի մահվան տարեթիվը՝ 1271 թ.:

¹⁶ Արժե նշել, որ Սուրբ Ներսեսի Տեսչի ԺԱ. դարի խմբագրության մեջ եւ ԺԱ.-ԺԲ. դդ. ապոկալիպտիկ այլ բնագրերում «ազգ անտողաց» արտահայտությունը կիրառվել է սելջուկների համար՝ հավանաբար վերջիններիս հմուտ նետաձիգ լինելու պատճառով. տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, Գրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հտ. 1, Երեւան, 1957, էջ 21-29, **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols”, էջ 169-70: Թուրքերի կերպարը՝ որպես գերազանց հեծյալներ արտացոլված է նաեւ արաբական մատենագրության մեջ. տե՛ս **Ernst Mainz**, “Die Türken in der klassischen arabischen Literatur”, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, 1, 1933, էջ 279-85. Հայ մատենագրության մեջ այս «տեղի»-ն կարող էր ունենալ բազմաշերտ նշանակություն: Մի կողմից այն հիշեցնում է Իսմայելի՝ անապատում մեծանալու եւ «աղեղնավոր» դառնալու մասին. «Եւ էր Աստուած ընդ մանկանն, եւ անեաց եւ եղեւ աղեղնաւոր» (Ծննդ. Ի 21): Մյուս կողմից՝ այս արտահայտությունը միանգամայն համապատասխանում է տափաստանային հեծյալ քոչվորների ամբողջական կերպարին: Սուրբ Ներսեսի Տեսչի վերջին հրատարակությունը տե՛ս **Մեսրոպ երիցու Վայցճորեցույ** Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Հայոց հայրապետի, հրատ. **Գ. Տէր-Վարդանեան**, (ՄՀ, ԺԱ հ., Ժ. դար), Անթիլիաս, 2010, էջ 631-741: Ավելի վաղ հրատարակությունը, որը պարունակում է Վարքի եւ Տեսչի համառոտ տարբերակները, տե՛ս «Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի Պարթեւի Հայոց հայրապետի (Սովերբ հայկականք, Չ. հ.), Վենետիկ, 1835: Տե՛ս նաեւ՝ **Z. Pogossian**, “Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th century: a Fictional Community or New Encounters”, Völker der Endzeit. Apokalyptische Vorstellungen und politische Szenarien/ Peoples of the

մութիւն ազգին Անտողաց» երկը, այդ եզրն արդեն կորցրել էր իր վախճանաբանական գաղափարները: Ավելին, Ակնեքցին միտումնավոր ապավախճանաբանական իմաստ է հաղորդում իր *Պատմությանը*՝ ի տարբերություն *Հիշատակարանի* կամ Գանձակեցու *Պատմության*, թեև քաջաժանոթ է եղել Արեւելցու սույն գրվածքին:¹⁷ Ակնեքցու *Պատմության* մասին կխոսվի ստորև:

Արեւելցին սկսում է մոնոլոգների նկարագրությունը՝ պնդելով, որ նրանք «օտար ազգ» են, այրուհանդերձ, նպատակահարմար է համարում նրանց ներստել հայտնի աշխարհում՝ ծանոթ կամ ճանաչելի անցյալի եւ տարածության մեջ: Քրիստոնյա ցանկացած մատենագրի համար դա նշանակում էր վերհանել մոնոլոգների աստվածաշնչյան ծագումը, եւ դրա հիման վրա՝ աշխարհագրական այն տեղանքը, որտեղից սվլալ ժողովուրդը սերում էր: Այսպես՝ Արեւելցին հաստատում է, որ նրանք Թորգոմի ցեղից են եւ Հագարի սերնդից. «Թորգոմագունք զարմէն Հագարու»:¹⁸ Այս նախնական նկարագրությունից հետո, նա բացատրում է «տաթար» ցեղանունը, ընդ որում փոփոխելով ցեղանվան «թ» սկզբնատառը «տ»-ով՝ այսպիսով մի այլ հնարավորություն ստեղծելով այդ բառը յուրովի մեկնաբանելու համար: Նա վկայակոչում է նաեւ Սուրբ Ներսեսին.

... զորոց զանուանս կոչէ սուր եւ թեթեւ, զի թերեւս Թաթարն սուր եւ թեթեւ սսի ըստ լծորդաց փոփոխման եւ կամ տուր եւ տար, որ է տաթար քան զի հարին անյագասէս եւ տարան աներկիւղասէս զորդիսն Սիոնի ի ստրկութիւն գերութեան¹⁹:

Այս պատկերավոր ստուգաբանությունը կոչված էր հաստատելու մոնոլոգների,

Apocalypse, Eschatological Beliefs and Political Scenarios, eds. **R. Voss, W. Brandes, F. Schmieder**, Berlin, Akademie-Verlag, 2016, էջ 147-192, ուր քննարկվում է Տեսիլի եւ ԺԲ. դարի այլ ապոկալիպտիկ բնագրերի կապը: Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլի* քննական հրատարակությունն ղեռնուս չկա:

¹⁷ Ապավախճանաբանացման (de-eschatologisation) գործընթացը, որն ակնհայտ է գրավոր աղբյուրներում, եւ այսպիսով արտահայտում է առնվազն հասարակական ուսյալ խավի տեսակետը, տեղի է ունեցել մոտավորապես ԺԳ. դարի կեսերից սկսած: Այդ ժամանակ մոնոլոգները ձեռնամուխ եղան ամրապնդելու տարածքային ղեկավարման համակարգն իրենց արեւմտյան տիրույթներում՝ ավարտին հասցնելով Իշխանության հաստատումը: Փոքր Ասիայի եւ Այսրկովկասի վերնախավը՝ անկախ իրենց կրոնական եւ ազգային ակունքներից, ստիպված էր հաշտվել նոր տիրակալների հետ եւ գտնել *modus vivendi*. Այս համատեքստում պետք է վերանայվեր վախճանաբանական մեկնաբանական հարացույցը: Այս առնչությամբ տե՛ս **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols,” *passim*.

¹⁸ Նշյալ բոլոր հրատարակություններում հանդիպում է «զարմին» ձեւը, բայց Գ. Հովսեփյանը գիտական ապարատում բերում է նաեւ «ի զարմէն» տարբերակը:

¹⁹ **Ղ. Ալիջան**, Հայաստանում, էջ 451, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 990, **Ա. Մաթեւոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

ավելի ճիշտ՝ «տաթարների» վայրագ բնույթը. նրանց անվանումն իսկ բացահայտում էր իրենց վարքագծի էությունը: Ինչ վերաբերում է Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլին*, ապա այն պահպանվել է մի քանի խմբագրություններով, եւ Վարդանի *Հիշատակարանն* անուղղակիորեն վկայում է ԺԲ. դարասկզբի ձեռագրում (Մ1912 ժողովածուի մի մասը) պահպանված մի տարբերակի փոխանցման մասին:²⁰ Ներսեսի *Տեսիլում* «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» անունը տրվում է ռազմիկ մի թագավորի, որը վախճանաբանական ապագայում հայտնվելու է Արեւելքից, եւ ով այսպէս է նկարագրվում.

... յարուսցէ յարեւելից կողմանէ յայսմ աթոռոյ Ծապուհոյ²¹ արքայի, որ այժմս է ի տան խորասանաց, թագաւոր այդադէմ եւ այդալեզու,²² անուն նորս սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ. ոչ յազգեն Արշակա Պարթեւի կամ ի Կիրոսի յառաջին

²⁰ Ավելի քան կես դար առաջ Ա. Հովհաննիսյանը մատնանշել է իր թվագրմամբ՝ 1220 թ. ընդօրինակված ՄՄ 1912 ձեռագիրը, որը պարունակում է Ներսեսի Տեսիլի միանգամայն այլ՝ հրատարակվածներից տարբեր մի բնագիր: Երեւանի Մետրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի արտոնությամբ հնարավորություն ունեցա օգտվելու այդ բնագրի թվային տարբերակից, որը բարյացկամորեն տրամադրվեց ինստիտուտի կողմից: Ընդհակառակը եմ հայտնում նաեւ Մատենադարանի գիտաշխատող Գառնիկ Հարությունյանին՝ ձեռագրի հետ կապված որոշ հարցերի պարզաբանմանը աջակցելու համար: Սուրբ Ներսեսի Տեսիլի ՄՄ 1912-ում առկա ընդօրինակության ուսումնասիրությունը հնարավորություն տվեց ինձ հաստատելու որոշ կարեւոր փաստեր Վարդանի Արեւելցու՝ հենց այս բնագրի վրա հիմնվելու եւ իր Հիշատակարանի գրության ընթացքում ավելի վաղ աղբյուրներ գործածելու եղանակի վերաբերյալ: ՄՄ 1912-ի մանրամասն նկարագրության մեջ նշվում է, որ ձեռագրի երկրորդ մասը, որտեղ ընդգրկված է Սուրբ Ներսեսի Տեսիլը, ընդօրինակված է ԺԱ. դարում. տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Չ., խմբ. **Գեորգ Տեր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2012, էջ 497-506: Այնուամենայնիվ, կասկածից վեր է, որ այս ձեռագրում ընդօրինակված Սուրբ Ներսեսի Տեսիլը խմբագրվել է 1099 թ. խաչակիրների՝ Երուսաղեմը գրավելուց հետո. թերթ 316 աբ՝ կան ակնհայտ վկայություններ այս իրադարձության, ինչպէս նաեւ դրանից առաջ Անտիոքի գրավման վերաբերյալ: Մրանք չափազանց ճշգրիտ են, եւ, հետեւաբար, հանդիսանում են vaticinia ex eventu, եւ ոչ «իրական» մարգարեություններ: Այսպիսով, ՄՄ 1912 ձեռագիրը կարող է գրված լինել ԺԲ. դարասկզբին, բայց ոչ ԺԱ. դարում:

²¹ Ծապուհ Բ (309-379) թագավորի հիշատակումն անհրաժեշտ էր, քանզի սբ. Ներսեսն ապրել է Դ. դարում: Այսպիսով, նրան վերագրված, բայց իրականում առնվազն Ժ. դարից ի վեր գրված մարգարեության մեջ անհրաժեշտ էր վկայակոչել ժամանակակից (Դ. դարի) թագավորներին՝ մարգարեությանը ճշմարտապատում կադապար տալու համար:

²² Նկատենք, որ մոնղոլները հաճախ բնութագրվում էին՝ որպէս «այլ» ինչ-որ բանի կրող, օրինակ՝ «այլադէմ», «այլալեզու» եւ այլն: «Այլ» սկզբնարմատով կազմված բառերը սովորաբար օգտագործվում էին հակաճանաչական իմաստով՝ շեշտելու հայերի համար որեւէ օտար գաղափար կամ երեւույթ: Այս սկզբունքի կիրառումը մոնղոլների բնութագրության մեջ քննել է Ա. Ծիրինյանը. տե՛ս «I Mongoli nei Colofoni», էջ 497:

թագաւորէն պարսից. այդ ի մնացորդաց Իսմաելեան, ի ծնընդոցն Հագարու. եւ ի զաւակէ Եղամայ յառաջին տոհմից. ահեղատես եւ զարմանալի. ժպիրն եւ սեգ, լիրբ եւ երկայնահեր.²³

Ավելի ընդարձակ համատեքստը, որտեղից քաղված է այս հատվածը, հատակորեն ակնարկում է ԺԱ. դարի սելջուկյան նվաճումները Հայկական բարձրավանդակում եւ Փոքր Ասիայում, ինչպես նաեւ՝ նրանց ներխուժումներին դիմակայելու բյուզանդացիների անկարողությունը: Խորասանի արեւելքից եկող չար թագավորին՝ հակահերոսին նկարագրելու համար կիրառվում է անորոշ եւ այլաբանական լեզու եւ բառապաշար, ուր ընդգրկված է ինքնության ցուցիչների մի շարք, որ կապված է քոչվոր տափաստանային «բարբարոս»-ի հետ: Հատկապես ուշագրավ է, օրինակ՝ «երկայնահեր» լինելու հիշատակումն այս համատեքստում, քանի որ Հյուսիսային Կովկասի կամ Եվրասիական տափաստանների թուրքական ժողովուրդներին նկարագրելիս այս «տեղի»-ն գործածվել է նաեւ այլ աղբյուրներում:²⁴ Ուն էլ որ *Ներսեսի Տեսիրը* վերաբերեք, Վարդան Արեւելցին համատեքստից հանել է Արեւելյան թագավորի՝ «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» անվանումը, ինչպես նաեւ նրա ծագումնաբանությունը եւ դրանք վերագրել մի ամբողջ ժողովրդի՝ անուղակիորեն հաստատելով, որ նրանք «եկել են Հյուսիս-Արեւելքից»: Վարդանն, այսպիսով, ենթադրյալ կապ է ստեղծում սելջուկների, կամ առհասարակ, թուրքերի եւ մոնղոլների միջեւ՝ ապոկալիպտիկ պատկերները փոխանցելով մի քոչվոր տափաստանային ժողովրդից մյուսին:²⁵

Այս ժողովուրդների լռելյայն զուգադրումը Վարդան Արեւելցու կարեւոր մեկնաբանական եղանակներից էր, ինչը կտեսնենք նաեւ ստորեւ: Բացի դրա-

²³ ՄՄ 1912, թ. 303բ:

²⁴ **Մովսէս Գասխուրանցի**, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, հրատ. **Վ. Առաքեյան**, Երեւան, 1983, էջ 141՝ 625-626 թթ. Պարսից Խոսարով Բ արքայի դեմ ուղղված պայքարում Հերակլ կայսեր դաշնակից «հյուսիսի ժողովուրդը» ներկայացվում է՝ որպես «ոսկեւեր գիսավոր ազգ», **Մատթէոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրութիւն, քննական բնագիրը՝ **Մ. Մելիք-Աղանյանի եւ Ն. Տեր Միքայելյանի**, աշխարհաբար թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները **Հ. Բարթիկյանի**, Երեւան, 1991, էջ 54՝ խոսվում է սելջուկների անսովոր արտաքինի մասին, որոնք «աղեղնավորներ էին եւ հերարձակ՝ ինչպես կանայք», **C. Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium”, էջ 399-432՝ նույնացնում է Հերակլի հյուսիսային դաշնակիցներին թուրքերի հետ:

²⁵ Հայկական աղբյուրները հազվադեպ են տարբերակում ցեղախմբերը կամ արքայատոհմերը եւ սովորաբար գործածում են «թուրքեր» ընդհանուր եզրը: Մակայն, ԺԳ. դարի պատմիչ Մխիթար Այրիվանեցին իր՝ քահանաների, մարգարենների, թագավորների եւ տարբեր ժողովուրդների ցանկում փորձում է սելջուկների հիմնադրին նույնականացնել «Սալջուկ Թուրքման»-ի հետ, իսկ նրա սերունդներին՝ «սալջուկ»-ների. տե՛ս **Մխիթարայ Այրիվանեցու** Պատմութիւն Հայոց, հրատ., **Մ. Էմին**, Մոսկվա, 1860, էջ 21-22: Այս հոդվածում օգտագործվում են «թուրք» ազգանվանումը, ինչպես անում էին միջնադարյան հեղինակները, թուրքական (բայց ոչ մոնղոլական) որեւէ ժողովրդի կամ ցեղի մատնանշելու համար:

նից, այս ստեղծագործական գործընթացի արտահայտություններից է մոնղոլներին վերագրված աստվածաշնչյան ծագումնաբանությունը եւս: Վերջինս ապացուցելու համար Վարդանը կրկին վկայակոչում է Սբ. Ներսեսին, սակայն այնուհետեւ ներառում է նաեւ տեղեկություններ այլ, իր իսկ խոսքով՝ ասորական աղբյուրներից՝ հատակեցներով նրանց «բուն հայրենիքի» աշխարհագրական տեղանքը: Արեւելյին մոնղոլներին նույնացնում է «Թուղարք» կոչված ազգի հետ.

Եւ ասէ զնոսայ սուրբն Ներսէս ի մնացորդացն [...] Հագարու եւ **Ասորիք** ասեն զ[նո]խա²⁶ Թորգոմեանս, յայտ է՝ խառնեալ ազգին **Գովգայ**, որ ի **Թորգոմայ՝** ընդ զարմն **Հագարու**,²⁷ որք ունին զԱկոյթիայ մասն աշխարհի, որ սկսանի յԱթլ²⁸ գետոյ եւ ձգի առ Եմաւոն²⁹ լեռամբն, ուր բնակեալ են ազգ ԽԳ, որք Խուժական անուամբ կոչին յիրեանց լեզուս եւ գլխատրն սոցայ Բուշխ³⁰ անուանի եւ անուն միոյ ազգին Թուղարք ասի, զոր կարծես այս են Թաթարքս...³¹

Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլից* վերոնշյալ մեջբերումը կասկած չի թողնում, որ Արեւելյին հիմնվել է այս աղբյուրի վրա: *Տեսիլում*, սակայն, «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ»

²⁶ **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245՝ «զնա» փխ «զնոսա»:

²⁷ Թավ հատվածը ոչ բոլոր ձեռագրերում է առկա, ինչպես՝ Նոր Ջուղայի 243 ձեռագիրը, որը Գ. Հովսեփյանը գործածել է իր հրատարակության համար. տե՛ս **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991: Այնուամենայիվ, այն հանդիպում է տարբեր ձեռագրերում եւ տպագիր օրինակներում, ինչպես՝ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 452-453 եւ **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

²⁸ Ակնհայտ է, որ հայերեն Աթլ տարբերակը գրությամբ իրար նման 1 եւ 2 տառերի միջեւ շփոթի արդյունք է: Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցը, որի վրա հիմնված է այս տեղեկությունը, ունի Աթլ տարբերակը: Աթլ գետը վերաբերում է Վոլգային: Ծիրակացու Աշխարհացույցը տե՛ս **Ա. Աբրահամյան**, Անանիա Ծիրակացու մատենագրությունը, Երեւան, 1944, էջ 353:

²⁹ Ենթադրաբար՝ Հիմալայները: Իր «Հաւաքումն պատմութեան» երկում Վարդան Արեւելյին նշում է, որ Հաբեթը ստացել է աշխարհի այն հատվածը, որը ձգվում էր Եվրոպայի Արեւելքում, «յարեւելից յԵմավոն լեռնէ» (տե՛ս Հաւաքումն պատմութեան **Վարդանայ Վարդապետի**, Վենետիկ, 1862, էջ 9): Այստեղ Եմավոն լեռան նույնացումը Հիմալայների հետ այնքան էլ հստակ չէ, այն կարող է անգամ մեկնաբանվել՝ որպես Կարպատյան լեռներ:

³⁰ **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453 (այստեղ հանդիպում է «Փուշխ» ձեւը, որն ակնհայտորեն բխում է արեւմտահայերեն արտասանությունից), **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245: «Բուշխ» ցեղանվան, ինչպես նաեւ՝ Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցի ընդարձակ տարբերակի (որտեղ նրանք հիշատակվում են) եւ Վոլգա գետի Սամարայի Աղեղի հատվածում «Բուշխք» ժողովուրդների տեղակայման վերաբերյալ տե՛ս **C. Zuckerman**, “The Khazars and Byzantium,” էջ 422-5: Պարզ չէ, թե ինչու է Արեւելյին պահպանել այս անկարևոր թվացող տեղին իր Հիշատակարանում:

³¹ **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 452-453, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 245:

թագավորը մի սելջուկ տիրակալի է վերագրված, որը Հագարի սերնդից էր եւ իսմայելացի: Հիշատակարանում ծագումնաբանության շրջայի իսմայելական օղակը բաց է թողնված, քանի որ այն հայ ընթերցողի մտքում ինքնըստիմքյան կապվում էր իսլամն ընդունած արաբների հետ, եւ այսպիսով հակասում էր 1248 թվականի մոնոլոգների՝ կրոնական հավատալիքների մասին տեղեկություններին: Փոխարենը կատարվել է ուշագրավ մի հավելում. ըստ *Հիշատակարանի*՝ Հագարից սերող մոնոլոգների Թորգոմյան գիծը խառնված էր Գոգի սերունդների հետ:³² Արեւելցին չի նշում այս տեղեկության իր ասորական աղբյուրը, սակայն ծագումնաբանական այս կառուցվածքը նա որդեգրել է իր եւ Իշոխի՝ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* թարգմանությունից: Հիշատակարանի համեմատությունը Ժամանակագրության ասորերեն բնագրի եւ հայերեն երկու խմագրությունների հետ ցույց է տալիս, որ Արեւելցին հիմնվում է հայերեն թարգմանությունների վրա, թեեւ հնարավոր չէ որոշել, թե երկու տարբերակներից որն է օգտագործել: Վարդան Արեւելցին թուրքերի հաբեթյան/թորգոմյան ծագման Միքայել Ասորու բնորոշումը փոխանցել է մոնոլոգներին՝ գործարկելով երկու ժողովուրդներին գուգորդելու նույն սկզբունքը, ինչ «սուր եւ թեթեւ եւ սգաստ» կամ «ազգ նետողաց» տիտղոսները սելջուկ «թագավորից» մոնոլոգներին վերագրելիս: Հետաքրքրական է, որ եթե *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրում նշվում է թուրքերի հաբեթյան ծագումը Մագոգի միջոցով,³³ ապա երկու հայկական խմբագրություններում հասկորոշվում է, որ ճշգրիտ ցեղական գիծն անցել է Թորգոմի միջոցով: Ստորեւ ներկայացնում ենք ծագումնաբանության վերաբերյալ տեղիները՝ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրից եւ հայերեն երկու խմբագրություններից.

³² Հաշվի առնելով, որ Վարդան Արեւելցին չի նշում իսմայելացիների ծագումնաբանությունը, բավականին տարօրինակ է, որ նա պահպանել է Հագարի, այսինքն՝ Իսմայելի մոր մասին հիշատակումը: Հնարավոր է, որ Իսմայելի շառավիղների մասին նշելը բացասական ստվեր պիտի զցեր մոնոլոգների ծագման վրա՝ հայ ընթերցողների մտքում: Այնուամենայնիվ, այս տեղեկությունը կարող էր ժամանակակիցների համար շփոթեցնող լինել, քանի որ ամենատարածված կարծիքն այն էր, որ արաբներն էին սերում Հագարից՝ իր եւ Աբրահամի որդի Իսմայելի գծով: Ուշագրավ է, որ իսլամական որոշ ավանդույթներում ենթադրվում էր թուրքերի արաբահամյան ծագումը, սակայն նրա Քետուրա կնոջ միջոցով. տե՛ս **Yehoshua Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes in Medieval Arabic Writing”, *Mongols, Turks and Others. Eurasian Nomads and the Sedentary World*, eds **R. Amitai - M. Biran**, Leiden-Boston, Brill, 2005, էջ 225-6:

³³ *Chronique de Michel le Syrien*, ed. et trad. **J.-P. Chabot**. Vol. 3, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1905, [այսուհետ՝ MSS], էջ 149.

MSS³⁴

Թուրքերի այս ազգը ... պարզվում է [սերում է] Հաբեթի որդիներից, քանի որ նրանք Մագոգի որդիներն են: Նույնիսկ մեծն Մովսեսն է գրել, որ Մագոգը Նոյի որդու՝ Հաբեթի որդին է:

Միքայել Ասորի I³⁵

Գուլխն մարգարէից սուրբն Մովսէս ասէ ի գիրս իրում այսպէս՝ «Յաբէթ ծնաւ զԹի-րաս եւ նա զԹորգոմ եւ զԳովք եւ զայլս ընդ նմա»:³⁶ Ուստի յայտ է թէ յազգէ Թորգոմայ են, վասն որոյ եւ Թուրք ասի. Յորմէ Գովք եւ Մագովք, որ է ազգ ամբոյսական.

Միքայել Ասորի II³⁷

Ասէ սուրբն Մովսէս ի գիրս արարածոցն, թէ «Թորգոմ ծնաւ զԳովգ եւ զայլս ընդ նմա». յայտ է՝ զի յազգէ Յաբեթի է Թուրքը, որ է Գովգ եւ Մագովգ: Եւ Թուրք վասն Թորգոմայ ասին...³⁸

Միքայելն Ասորին առաջին ասորի հեղինակն էր, որը թուրքերին համարել է Հաբեթի որդիներ՝ Մագոգի գծով:³⁹ Սակայն, թուրքերի (կամ որոշակի թուրքական ցեղի) հաբեթյան ծագումը բավական տարածված կարծիք էր հրեական, քրիստոնեական եւ իսլամական միջնադարյան աղբյուրներում, ինչպես նաև որոշ բուն թուրքական ավանդություններում: Սա նշանակում էր, որ թուրքերի հայրենիքը համարվում էր այն, որը Ջրհեղեղից հետո տրվեց Հաբեթին:⁴⁰ Տարատեսակ աղբյուրները թուրքերին այսպիսի ծագումնաբանություն վերագրելիս

³⁴ Թարգմանությունը կատարվել է անգլերենի հիման վրա. **Mark Dickens**, *Medieval Syriac Historians' Perceptions of the Turks*. M. Phil. Dissertation, University of Cambridge, 2004, էջ 29: Ասորերենում այն դրված է XIV գրքի սկզբում, գլ. I, MSS, էջ 149: Հայերեն խմբագրություններում կրճատված են XIV գրքի տարբեր գլուխներ, բացակայում են ասորերեն բնագրի թեմատիկ բաժանումները:

³⁵ **Միքայել Ասորի I**, էջ 394:

³⁶ Վարդան Արեւելցու «Հաւարքումն Պատմութեան» երկում կարդում ենք, որ Հայկ նահապետը «Նոյի որդի Հաբեթի որդու՝ Գամիրի (Գոմեր) որդու՝ Թիրասի որդու՝ Թորգոմի որդին էր»։ «Էր որդի Թորգոմայ, որդւոյ Թիրասայ, որդւոյ Գամիրայ, որդւոյ Յաբեթի, որդւոյ Նոյի» (տե՛ս Հաւարքումն պատմութեան **Վարդանայ Վարդապետի**, էջ 13): Ու. Թոմսոնը համարում է, որ Վարդան Արեւելցու աղբյուրը Մովսես Խորենացու Պատմության Ա գրքի 5-րդ գլուխն է. տե՛ս **R. Thomson**, *Historical Compilation*, էջ 148, ծնթ. 3: Այս բոլոր ծագումնաբանությունների անմիջական աղբյուրը եղել է Ծննդ Ժ. 2-3-ը:

³⁷ **Միքայել Ասորի, II**, էջ 387:

³⁸ Ղևնոն Այիշանն Արեւելցու Հիշատակարանի հրատարակության մեջ ունի հետևյալ ծանոթագրությունը. «Թուրք եւ Թորգոմ անուանց նմանութենէն ոմանք ի Թորգոմայ համարին զԹուրքս... բայց չեն ստոյգ». տե՛ս Հայապատում, էջ 452 ծնթ.: Նա չի վկայակոչում իր մեկնաբանության աղբյուրը, սակայն այն պետք է որ լինի Միքայել Ասորու հայերեն տարբերակը:

³⁹ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 28-31.

⁴⁰ **Y. Frenkel**, «The Turks of the Eurasian Steppe», էջ 219 (ալ-Գարդիզիի վկայությունը թուրքերի աշխարհագրական ծագման վերաբերյալ), էջ 225 ծնթ. 133 (տարբեր գիտնականների կարծիքների ամփոփումը ալ-Մասուդիի այն տեղեկության վերաբերյալ, թե թուրքերն

ունեին իրենց օրակարգերը, ինչն այս հոդվածի առանցքային խնդիրը չէ:⁴¹ Պատճառը, թե ինչու Վարդանը եւ Իշոխը Միքայել Ասորու *ժամանակագրության* մեջ ավելացրեցին թուրքերի ծագման թորգոմյան գիծը, նույնպես դուրս է սույն հոդվածի շրջանակից:⁴² Այս դրվագն, անշուշտ, հետաքրքրական է՝ նկատի ունենալով Թորգոմի ցեղից հայերի սերելու հնագույն ավանդությունը: Հաբեթյան ծննդաբանությունը թուրքերից մոնոլոգներին փոխանցելով՝ Արեւելցին այս նորեկ ժողովրդին հատկացրել է եվրասիական քոչվորի հետ կապված մի շարք այլ բնութագրումներ եւ կանխակալ պատկերացումներ: Ավելին, Վարդանի ժամանակակից այլ հեղինակներ նույնպես կատարել են նման զուգորդումներ:

Այս ժողովուրդների վերաբերյալ նման մոտեցում ակնհայտ է ասորի մատենագիր Բար Հեբրեոսի *ժամանակագրության* մեջ:⁴³ Մուսուլման հեղինակները նույնպես մոնոլոգներին համարում են թուրքերի մի մասը:⁴⁴ Սակայն, ԺԳ. դարի Մերձավոր Արեւելքի ուշալ վերնախավային մշակույթներում, որոնց մասնակից

ունեն հաբեթյան ծագում), էջ 216 (հրեա հեղինակների մասին, ովքեր Սեւ Ծովի տափաստանի թուրքական ժողովուրդներին կապում են Հաբեթի հետ), էջ 228 (ալ-Կաշգարիի տեղեկությունը բուն թուրքական ավանդությունների մասին): Խազարների թորգոմյան/հաբեթյան ծագման, բայցեւ ընդհանուր առմամբ թուրքական ժողովուրդների վերաբերյալ արաբական աղբյուրների համառոտ ուրվագիծը տե՛ս **T. M. Kalinina**, “Al-Khazara and Aş-Şaqâliba: Contacts. Conflicts?”, *The World of Khazars*, էջ 195-206:

⁴¹ **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppe”, էջ 225՝ առաջարկում է, որ հաբեթյան աստվածաշնչյան ծննդաբանությունն ի վերջո թուրքերին կապել է Աբրահամի հետ (իր երրորդ կնոջ՝ Քետուրայի միջոցով) եւ կապ ստեղծել արաբների եւ թուրքերի միջեւ: **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 37-40 եւ այլուր՝ ցույց է տալիս, թե ինչպես է Միքայել Ասորին փորձել բացատրել թուրքերի ծագումը՝ նրանց վերագրելով հաբեթյան/թորգոմյան ծագումնաբանություն: Ավելին, Միքայել Ասորին կիրառել է նկարագրական տարբեր հմտություններ թուրքերի հետ առնչվող «Գոգի եւ Մազգոգի» «տեղի»-ն ապավանհանաբանական դարձնելու եւ Եգեկիեյի մարգարեության 38-39 գլուխների բացասական նշանակությունը մեղմելու համար: Նրա նպատակը կարծես թե եղել է Միջագետքում թուրքական իշխանության ջատագովությունը: Միքայել Ասորու ժամանակագրության Վարդանի Արեւելցու եւ Իշոխի կատարած թարգմանություններում թուրքերի նկարագրության մեջ փոփոխությունները չափազանց ուշագրավ են եւ կարիք ունեն առանձին ուսումնասիրության եւ վերլուծության:

⁴² Հնարավոր է, որ Արեւելցու ընտրությունը թելադրված էր «Ռուրք» եւ «Ռորգոմ» անունների նմանությամբ, ինչպես նկատել է Ալիշանը: Տե՛ս ծնթ. 37:

⁴³ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 33. Բար Հեբրեոսն իր ժամանակագրության մեջ ներկայացրել է սելջուկներին՝ մեջբերելով Միքայել Ասորուն. «Սրանք Նոյի որդի Հաբեթի որդու՝ Մազգոգի զավակներն են», սակայն ավելի ուշ նա մոնոլոգներին է բնորոշում որպես «Մազգոգի տուն»: Եվրոպական պատմագրության մեջ մոնոլոգներին Գոգի եւ Մազգոգի ժողովրդի հետ նույնացնելու առնչությամբ տե՛ս **Felicitas Schmieder**, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen, Thorbecke Verlag, 1994.

⁴⁴ **Reuven Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-İlkhanid War 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, էջ 220 (մեջբերումը՝ Իբն ալ-Աթիրից):

Էր անաւ Վարդան Արեւելցի, տարածված համընդհանուր միտումներից եւ շարժառիթներից բացի, նրա կողմից թուրքերին եւ մոնղոլներին միեւնույն դասի մեջ կարգելը կարող էր ունենալ անաւ այլ պատճառներ: Նախեւառաջ, Վարդանի շարադրման եղանակը՝ օտար մի ժողովրդին վերագրվող բնորոշ գծերը կիրառելը մյուսին անկարագրելու համար, ընդունված էր հայ պատմագրության մեջ:⁴⁵ Երկրորդ՝ դա կարող էր լինել երկու ժողովուրդների մշակութային ընդհանրությունների սեփական գնահատման արդյունքը, որը հիմնված էր անձնական փորձառության եւ դիտարկումների վրա: Նշենք, օրինակ, հեծյալ նետաձիգների վատ կերպարը, որը համապատասխանում էր երկու ժողովուրդներին եւ դյուրացնում «նետողաց ազգ» տիտղոսի փոխանցումը մեկից մյուսին:⁴⁶ Երրորդ՝ մոնղոլների հայրենիքի մասին աշխարհագրական աղոտ տեղեկությունը՝ ինչ-որ տեղ հեռավոր Հյուսիս-Արեւելքում գտնվող մի հսկայական տարածք, որը ձգվում էր Վոլգայից մինչեւ Հիմալայներ, անկասկած համընկնում էր տափաստանի թուրքական քոչվոր ժողովուրդների հայրենիքի մասին նախկին գիտելիքներին՝ անկախ նրանից, թե որն էր նրանց ստույգ ցեղային ծագումը կամ ավելի ճշգրիտ տեղանքը Եվրասիայում:

Թուրքերի մասին անման տեղեկություններ կարելի է գտնել ոչ միայն Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* մեջ, այլեւ ավելի վաղ հայկական աղբյուրներում, ինչպէս՝ Անանիա Շիրակացուն, կամ որոշ բանասերների կողմից Մովսէս Խորենացուն վերագրվող *Աշխարհացոյցում*, որի վրա հիմնվել է Վարդան Արեւելցի՝ կրկնելով վաղուց անհետացած ժողովուրդների կամ ցեղերի անունները: Այսպիսով, սույն աղբյուրի հիման վրա ձեւավորված նախնական պատկերացումները միանգամայն օրինաչափ էին դարձնում անձայրածիր Եվրասիայի տարածքում ծագած երկու քոչվոր ժողովուրդների՝ թուրքերի ու մոնղոլների զուգորդումը միջնադարյան հեղինակի համար: Եթե Արեւելցի ցանկանար ստուգել մատյաններից քաղված տեղեկությունների իսկությունը փաստական հետազոտության միջոցով, ինչպէս օրինակ՝ հենց իրենց՝ մոնղոլներին քննելով, ապա նրա նախկին գաղափարներից շատերն անպայման կհաստատվէին: Այսպիսով, Վարդան Արեւելցու ջանքերը՝ պարզել մոնղոլների աշխարհագրական եւ

⁴⁵ **Robert Thomson**, “Christian Perception of History – the Armenian Perspective”, *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, eds **J. J. Van Ginkel, H. L. Murre – van den Berg, T. M. van Lint**, Leuven-Paris-Dudely, MA, Brill, 2005, էջ 35-44, **Sergio La Porta**, “Conflicted Coexistence: Christian-Muslim interaction and its representation in medieval Armenia”, *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Judeo-Christian Discourses*, ed. **J. Frakes**, New York, 2011, էջ 103-24.

⁴⁶ Սելջուկ թուրքերի մեջ քոչվորական ավանդույթների նշանակության մասին տե՛ս **Andrew C. S. Peacock**, “Nomadic Society and the Seljuq Campaigns in Caucasia,” *Iran and the Caucasus*, 9/2, 2005, էջ 205-30 (ուսումնասիրությունը վերաբերում է ԺԱ. դարին եւ ԺԲ. դարասկզբին):

ազգային ծագումը՝ նրանց տեղակայելով հայտնի եւ հասկանալի մի տարածքում, որն աստվածաշնչյան անցյալում բաժանվել էր Նոյի զավակներին, եւ որը նկարագրվել էր իր սեփական կամ հարեւան ժողովուրդների հեղինակավոր գիտնականների կողմից, ընդգրկում էր փաստական տեղեկությունների հավաքում եւ դրանց համադրումը նախկին գիտելիքների կամ կարծրատիպերի հետ: Ժամանակակից պատմագրության եւ բանասիրության տեսակետից, իհարկե, այս տարբեր աղբյուրները չէին կարող բոլորն էլ «հավաստի» լինել, սակայն միջնադարյան հեղինակն իր տրամադրության տակ եղած աղբյուրները գնահատելիս հազիվ թե դրանք տարբերակեր այնպես, ինչպես մենք այսօր:

Խնդրո առարկա *Հշատակարանից* մի փոքր հատվածի հանգամանակի քննությունն արդեն ցույց է տալիս, որ այս համառոտ գրվածքը բազմաշերտ եւ քաղվածո գրական մի նմուշ է, որում մեկտեղված են իրական եւ մտացածին տեղեկություններ՝ մոնոլոգներին եւ նրանց կայծակնային նվաճումները նկարագրելու եւ այս երեւույթներին բացատրական հարացույց տրամադրելու համար: Սույն *Հշատակարանի* շարադրության ոճն, ի դեպ, վաղ վկայությունն է Վարդան Արեւելցու պատմագրական գործընթացի վերաբերյալ, ինչն ակներե է նաեւ նրա «Հաւաքումն պատմութեան» երկում. քաղելով տեղեկություններ մի շարք տարբեր աղբյուրներից եւ համադրելով դրանք՝ նա ստեղծել է «նոր» պատմություն:⁴⁷ *Հշատակարանը* գրելիս դա իրագործվել է զուգահեռ գործընթացների միջոցով, որոնք էին՝ նոր տեղեկության հավաքումը եւ դրանց վերամշակումը միջնադարյան հեղինակի (եւ նրա ենթադրյալ լսարանի) ակնկալիքներին համապատասխան: Տվյալ դեպքում հեղինակը չէր վարանում եվրասիական քոչվորների վերաբերյալ նախկին իմացուցումը հարմարեցնել մի նոր ժողովրդի՝ մոնոլոգներին: Վարդան Արեւելցու ուսումնասիրելու եւ գրելու մեթոդը կարող է հանգեցնել նոր ուշագրավ տեղեկությունների, սակայն նրա հեղինակած *Հշատակարանի* պատմական արժեքը պետք է ընդունվի նույն պատշաճ զգուշավորությամբ, ինչպես մոնոլոգների վերաբերյալ միջնադարյան շատ այլ հեղինակների վկայությունները:⁴⁸

⁴⁷ Վարդանի «Հաւաքումն պատմութեան» երկի քննարկումն այս տեսանկյունից տե՛ս **R. Thomson**, “The Historical Compilation”, էջ 133:

⁴⁸ Հետաքրքրական է, որ քոչվորների եւ նրանց նյութական մշակույթի հետ կապված վաղեմի կարծրատիպերն ազդել են մոնոլոգների մասին անգամ ականատեսների վկայությունների վրա, ինչպես օրինակ՝ ֆլամանդացի ճանապարհորդ, ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ Գիյոմ դը Ռուբրուքի (ԺԳ. դարի կեսեր) եւ շարունակվել է մինչեւ մեր օրերը. հմմտ. **Michael Gervers and Wayne A. Schlepp**, “Felt and “Tent Carts” in “The Secret History of the Mongols,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, 7/1, 1997, էջ 93-116:

Մոնոլոների «Ելքը» ըստ Հիշատակարանի

Բացի Միքայել Ասորու հայերեն խմբագրության ուղղակի փոխառություններից՝ մոնոլոների աստվածաշնչյան ծագումնաբանությունը սահմանելիս Վարդան Արեւելցին իր *Հիշատակարանի* այլ դրույթներ նույնպես կառուցել է ասորի ականավոր պատմագրի՝ թուրքերի վերաբերյալ գլխի հիման վրա: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Միքայել Ասորուց կախված լինելու ակնհայտ այլ օրինակներ, բացի վերոնշյալներից, չկան: Փոխարենը, գոյություն ունեն որոշակի մանություններ հիմնական թեմաների եւ պատմողական մոտիվների միջեւ, որոնք երևում են մոնոլոների՝ իրենց նախահայրենիքից ելքի Վարդան Արեւելցու նկարագրության եւ թուրքերի՝ իրենց բնօրրանից հեռանալու Միքայել Ասորու բնութագրության մեջ:⁴⁹ Ըստ Միքայել Ասորու՝ Հաբեթի շառավիղները հանդիսացող եւ այսպիսով Հյուսիս-Արեւելքում (վերջիններին ենթադրյալ հետջրհեղեղյան տեղավայրը) հաստատված թուրքերի զանգվածային տեղաշարժը դեպի Արեւմուտք արգելափակված էր երկու դարպասներով: Նրանցից մեկը՝ «Ճորա պահակը», գտնվում էր երկու լեռների միջեւ՝ Վիրքում, եւ կառուցվել էր Ալեքսանդր Մակեդոնացու կողմից, իսկ երկրորդը՝ Պարսկաստանի սահմանների մոտ:⁵⁰ Վարդանը նույնպես մոնոլոների բնիկ հայրենիքը համարում է Հյուսիս-Արեւելքը, սակայն նա չի գործածում Ալեքսանդրի դարպասների մոտիվը:⁵¹

Հիշատակարանն այնպիսի տպավորություն է թողնում, որ Վարդանը խորհել է տարբեր հնարավորությունների շուրջ՝ փորձելով նույնացնել մոնոլոների *Աշխարհացույցում* նշված քառասուներեք բարբարոս ցեղերից մեկի հետ, եւ եզրակացրել, որ ամենահավանական թեկնածուները թուրքներն են («Թուրքարք»): Ինչ-որ մի անորոշ պահի, այս «սուաջին» կամ «բուն» մոնոլոները «Թուրքաստան»-ից շարժվեցին դեպի Արեւելք՝ «որպէս լուսաք յոմանց ի օղացանէ»:⁵² Միքայել Ասորին թուրքերի ելքը կապում էր նրանց սուաջնորդող «սպիտակ կենդա-

⁴⁹ Թուրքերի տեղաշարժն իրենց հայրենիքից դեպի Փոքր Ասիա եւ Միջագետք նկարագրելու համար «ելք» եզրը փոխառել են **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 61:

⁵⁰ MSS, էջ 151, **Միքայել Ասորի I**, էջ 388; **Միքայել Ասորի II**, էջ 395: Այս հաղորդումն ավելի ընդարձակ է ասորերեն բնագրում. մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 54-64: Այս ավանդագրույցի եւ «Ճորա պահակ»-ի՝ որպէս բարբարոսներից քաղաքակիրթ աշխարհը պահպանող սահմանագծի զաղափարի ստեղծման համար հիմք հանդիսացած բնագրերի մասին տե՛ս **Andrea B. Schmidt**, “Die “Brüste des Nordens” und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog”, *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, eds **W. Brandes** and **F. Schmieder**, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2008, էջ 89-99:

⁵¹ Դա կարող է պայմանավորված լինել այն հանգամանքով, որ Ալեքսանդրի դարպասների մասին հայկական ավանդությունները զգալիորեն տարբերվում էին ասորականից. հարցի քննարկումը տե՛ս **A. Schmidt**, “Die “Brüste des Nordens””:

⁵² **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթենոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

նու» (հավանաբար տոտեմական մոխրագույն գալլի) մասին ազգային առասպելների հետ, եւ այս պատումն օգտագործում է նրանց նվաճումներն ու Միջագետքում տիրակալությունը արդարացնելու նպատակով՝ դրանք համարելով աստվածային ծրագրի իրականացում:⁵³ Վարդան Արեւելցին այլ կերպ է մեկնաբանում մոնոլոգների «Ելք»-ի պարագաները եւ հետեւանքները՝ շեշտելով նրանց «քաղաքակրթացման» գործոնն այս ընթացում, ուր Աստծու հայտնությունները քիչ դեր չեն խաղացել: Վերջիններս ե՛ւ նախորդում էին մոնոլոգների գաղթին, ե՛ւ շարունակվում նրանց տեղաշարժի ժամանակ: Միքայել Ասորին սերտ կապ է ստեղծում թուրքերի՝ Աստակյաց Պարսկաստանի (որտեղ նրանք ծառայել են որպէս վարձկաններ) հարստությանը տիրանալու եւ Ծորա պահակից այն կողմ գտնվող իրենց հայրենիքից դուրս գալու ցանկության միջեւ:⁵⁴ Վարդանը նույնպէս անուղղակի պատճառահետեւանքային կապ է ստեղծում կողոպուտով զբաղվող մոնոլոգների չքավոր գոյության եւ նրանց գաղթի միջեւ՝ որպէս իրենց կենսական սոսկալի պայմաններից դուրս գալու միջոց:

Իհարկէ, եւ՛ Միքայել Ասորու եւ՛ Վարդան Արեւելցու ենթադրությունները հիմնված են կանխակալ պատկերացումների, ինչպէս նաեւ՝ քոչվոր եւ Աստակյաց մշակույթների ներկայացուցիչների դարավոր փոխգործակցության իրական եղանակների վրա, հատկապէս սահմանամերձ շրջաններում: Այսպէս, տափաստանային քոչվորների՝ որպէս աղքատ ավազակների եւ բարբարոսների նկարագրելը տարածված կարծրատիպ էր, որ կրկնում էին Աստակյաց մշակույթների մատենագիրները բոլոր ժամանակներում եւ ամենուրեք:⁵⁵ Բնարկվող երկու հեղինակներն ունեն նաեւ այլ ընդհանրություններ՝ յուրաքանչյուր

⁵³ Միքայել Ասորին նշում է թուրքերի երկու «խուժումների» մասին, առաջինը նա թվագրում է Ք. Ա. 510 թ., իսկ երկրորդն, ըստ նրա, տեղի է ունեցել ավելի մոտ ժամանակներում, այսինքն խոսքը վերաբերում է ԺԱ. դարի սելջուկյան արշավանքներին (**MSS**, էջ 150): Հետո նա ասում է, որ եղել են նաեւ այլ դեպքեր (**MSS**, էջ 152): Այնուհետեւ նա նկարագրում է թուրքերի աստիճանական տեղաշարժը դեպի Պարսկաստան, որը նա թվագրում է Սասանյան կայսրության անկումից հարյուր տարի առաջ (հմմտ. **MSS**, էջ 153): Հնարավոր պատմական դրվագների վերլուծությունը, որոնք կարող են արտացոլվել այս օրինակներում տե՛ւ **M. Dickens**, *Medieval Syriac Historians*, էջ 54-5: Միքայելի Ասորին վերապատմել է նաեւ բուն թուրքական ավանդություններ եւ առասպելներ, որոնց օգտագործման նպատակների մասին տե՛ւ նույն տեղում, էջ 60-61: Սույն պատումի հայերեն տարբերակներն ավելի համառոտ են. Հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 396-399 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 389-390:

⁵⁴ **MSS**, էջ 153, **Միքայել Ասորի I**, էջ 396-6, **Միքայել Ասորի II**, էջ 389-90:

⁵⁵ Դարերի ըթացքում եւրասիական տափաստանային քոչվորների եւ Աստակյաց Չինաստանի միջեւ տնտեսական, քաղաքական եւ ռազմական փոխհարաբերություններն ունեցել են կարեւորագույն նշանակություն համաշխարհային պատմության մակարդակով. Այս մասին, տե՛ւ **Thomas Barfield**, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*, Oxford, Blackwell, 1989, նույնի՝ “Inner Asia and Cycles of Power in China’s Imperial Dynastic History”, *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, eds **G. Seaman** and **D. Marks**, Los Angeles, University of Southern California Ethnographics Press, 1991, էջ

խմբի գաղթի եղանակների նկարագրությունում: Ըստ Միքայել Ասորու՝ թուրքերի մի առաջապահ (avant-garde) խումբ կազմված էր պարսիկների վարձկաններից, որոնց ամեն անգամ՝ ինչ-որ ռազմական ծառայության ավարտից հետո, պարբերաբար ուղեկցում էին հետ դեպի Դարպասների ետևում գտնվող իրենց բուն հայրենիքը: Սակայն գալիս է մի պահ, երբ նրանք հարձակվելով պարսկական պահակախմբերի վրա՝ նվաճում են մի ամրոց, որտեղից էլ օգնություն են խնդրում մյուս կողմում մնացած իրենց հայրենակիցներից: Վերջինների զորակցությամբ թուրքերն, ի վերջո, ընդլայնում են իրենց իշխանության տակ գտնվող տարածքները մինչև Մարգիանա:⁵⁶

Վարդան Արեւելցու՝ մոնղոլների «Ելք»-ի վերաբերյալ շարադրանքի կառուցվածքը նման է այս պատումին, թեպետ ոչ նույնական: Ըստ նրա՝ մոնղոլներից ոմանք, հոգնելով իրենց թշվառ կյանքից եւ «երկնավոր Աստծու» օգնությունն աղերսելով, նախ հարձակվեցին եւ գրավեցին մի փոքր քաղաք, այնուհետեւ օգնություն խնդրեցին «իրենց երկրում» մնացածներից. «կոչեցին երկրէն իւրեանց թիկունս»: Ի վերջո, նրանք հասան Պարսկաստան եւ նվաճեցին այն:⁵⁷ Երկու հեղինակներն էլ խոսում են թուրքերի (Միքայել Ասորի) կամ մոնղոլների (Վարդան Արեւելցի)՝ իրենց հայրենիքից դուրս գալուց հետո երեք ուղղություններով բաժանման մասին: Մի խումբը գնաց Հնդկաստան՝ դեպի հարավ, երկրորդը՝ դեպի հյուսիս-արեւմուտք՝ Թրակիայի մոտ (Միքայել Ասորի) կամ դեպի հյուսիսի անապատները (Վարդան Արեւելցի), իսկ երրորդը՝ Պարսկաստան:⁵⁸ Ըստ այս հեղինակների՝ երկու դեպքում էլ սովյալ քոչվոր ժողովրդի բախումը նստակյաց մշակույթի ներկայացուցիչների հետ էական ազդեցություն է թողել նրանց կրոնական համոզմունքների վրա: Մինչ մոնղոլների կրոնի՝ Վարդան Արեւելցու վերլուծությանն անցնելը, փորձենք ամփոփել Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության*՝ Վարդան Արեւելցու *Հիշատակարանի* վրա ազդեցության վերաբերյալ մեր հիմնական եզրակացությունները:

21-62 եւ **Sechin Jagchid**, “The Historical Interaction between the Nomadic People in Mongolia and the Sedentary Chinese”, նույն տեղում, էջ 63-91: «Տափաստանն ընդդեմ մշակահողի» երեւույթի վերաբերյալ մանրամասն քննարկումը՝ **J. Fletcher**, “The Mongols”: Բնորոշ օրինակ է նաեւ հեփթաղների եւ Սասանյան կայսրության միջեւ միջ-մշակութային, քաղաքական եւ ռազմական կապերը, բայցեւ հանախակի բախումները, որի մասին. տե՛ս **P. Golden**, Introduction, էջ 82:

⁵⁶ **MSS**, էջ 153, **Միքայել Ասորի I**, էջ 397 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 390. Ասորերեն տարբերակում այս իրադարձությունը թվագրվում է «Պարսկական վերջին կայսրության» վերջին շրջանով, մինչդեռ հայերեն խմբագրությունները հաստատում են, որ սա տեղի է ունեցել Հիսուս Քրիստոսից 510 կամ 511 տարի առաջ. տե՛ս **Միքայել Ասորի I**, էջ 396, **Միքայել Ասորի II**, էջ 389:

⁵⁷ **Ղ. Ալիջան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁵⁸ **MSS**, էջ 155, **Միքայել Ասորի I**, էջ 398, **Միքայել Ասորի II**, էջ 390, **Ղ. Ալիջան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 992, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

Ակնհայտ է, որ երկու աղբյուրներն ունեն բազում ընդհանրություններ: Ծատ դեպքերում Վարդան Արեւելցին օգտվել է ոչ թե ուղղակիորեն *Ժամանակագրության* ասորերեն բնագրից, այլ դրա հայերեն թարգմանությունից եւ խմբագրությունից: Թուրքերի, դեպի Արեւմուտք նրանց տեղաշարժի եւ նվաճումների վերաբերյալ Միքայել Ասորու նկարագրությունն օգտագործվել է Վարդան Արեւելցու կողմից որպես մի ընդհանուր ուրվագիծ, որի հիման վրա էլ նա շարադրել է մոնոլոգների մասին իր պատումը: Սա a priori չի նշանակում, թէ Արեւելցին միտումնավոր փոխել է իրական դեպքերի վերաբերյալ «ավելի հավաստի» տեղեկությունները՝ դրանք իր կաղապարին հարմարեցնելու համար: Արեւելցու *Հիշատակարանը* հեռու է Միքայել Ասորուն ստրկորեն ընդօրինակելուց, քանի որ նա հավելում է մոնոլոգների մասին նշանակալի նոր տվյալներ՝ քաղված այլ աղբյուրներից, ներառյալ անմիջական բանավոր տեղեկությունները: Ավելի հավանական է պատկերացնել, որ Արեւելցու սերտ ծանոթությունը Միքայել Ասորու բնագրի հետ նրան թելադրեց որոշակի մասնություն թուրքերի եւ մոնոլոգների, ինչպես նաեւ՝ «Հեռավոր Արեւելքում» (որքան էլ որ այս եզրը լայն եւ անորոշ է) սկզբնավորված եւ մինչեւ Արեւմուտք՝ ներառյալ Հայաստան եւ Փոքր Ասիա, հասնող նրանց ռազմական նվաճումների պատմության միջեւ:

Կրոն եւ աշխարհակալություն

Ինչպես վերը տեսանք, Վարդան Արեւելցու (կամ նրա աղբյուրների) պատկերացմամբ առաջին մոնոլոգները հաստատվել են ինչ-որ տեղ Թուրքաստանի արեւելքում: Ասվում է, որ այս «առաջին» մոնոլոգները չունեին կրոնական «պաշտուն»: Սակայն նրանք որոշ գաղափար ունեին Գերբնականի մասին, քանի որ սքանչանում էին արեւով եւ հմայության նպատակներով ունեին թաղիքե հատուկ պատկերներ, որ կրում էին իրենց վրա.⁵⁹ «ընդ արեգակն զարմանալին եւ ի պատճառս հմայութեան ունեին պատկերս ինչ թաղեայ, զոր տակաւին կրեն ընդ ինքեան»: Այս պատումը վերաբերում է գրեթե առասպելական մի ժամանակի՝ illo tempore քանի որ այս մանրամասները հայտնվում են անմիջապես այն նախադասությունից հետո, որն ընթերցողին տեղեկացնում է մոնոլոգների աստվածաշնչյան ծագումնաբանության եւ նրանց աշխարհագրության մասին՝ երկուսն էլ զետեղված աշխարհի հետջրհեղեղյան «գաղութացման» համատեքստում: Այսօրինակ շարադրումն այնպիսի տպավորություն է ստեղծում, թե աստվածաշնչյան ժամանակներում էր, երբ մոնոլոգները չունեին «կրոնական պաշտոն», այլ երկրպագում էին արեւին: Ուշադրություն դարձնենք նաեւ բառերի տարբերակմանը. եթե «պաշտուն» ընդունված եզր էր նաեւ քրիստոնեական պաշտամուն-

⁵⁹ Դ. Ալիշան, Հայապատում, էջ 453, Գ. Յովսեփեան, Յիշատակարանք, էջ 991, Ա. Մաթեոսյան, Հիշատակարաններ, էջ 246:

քի համար, ապա «ընդ արեգակն գարմանային» արտահայտության մեջ կիրառված «գարմանային» բառը չունի ակնհայտ կրոնական նշանակություն: Հնարավոր է, որ բառերի նման ընտրության նպատակն էր շեշտել, թե սովյալ ժողովուրդն այնքան պարզամիտ եւ քաղաքակրթությունից հեռու էր, որ նույնիսկ նրա հավատալիքներն ու սովորույթները հնարավոր չէր նկարագրել համապատասխան կրոնական տերմինաբանությամբ: Այսպիսով, Վարդանը ստեղծում է բառային դասակարգություն, որն ամենայն հավանականությամբ արտացոլում էր կրոնական դասակարգման տարբեր աստիճաններն՝ ըստ միջնադարյան հեղինակի: Իհարկե, թալանով եւ կողոպուտով զբաղվող առաջին մոնղոլների վարքագիծը գալիս էր լրացնելու առանց կրոնի վայրագ ժողովրդի կերպարը:

Այն, որ քոչվորները չունեին «ոչ կրոն» եւ «ոչ կրոնական պաշտամունք», տարբեր աղբյուրներում եվրասիական քոչվոր ժողովուրդների մասին մի կողմնակալ կարծիք էր: Վկայակոչենք մի քանի օրինակ. Դ. դարի հռոմեացի պատմիչ Ամմիանոս Մարկելիանոսը կարծում էր, որ հոները չէին պաշտում կամ հավատում որեւէ բանի:⁶⁰ Վրացական *Սուրբ Աբդի Վարքում* խազարները նկարագրված են որպես «վայրի մարդիկ, զարհուրելի դեմքով, դաժան բնավորությամբ, արյունաբերու, առանց կրոնի, բացառությամբ այն բանի, որ նրանք ճանաչում էին արարիչ Աստծուն»:⁶¹ Հատկանշական է նաեւ, որ իսլամական հեղինակները նախաիսլամական թուրքերին նկարագրում էին որպես «կրոն չունեցող»:⁶² Կիրակոս Գանձակեցին մոնղոլներին բնութագրելիս կիրառում է գրեթե նույն լեզուն՝ պնդելով, որ նրանք չունեն «կրոնական պաշտոն», բայց այնուհետեւ շարունակում է նկարագրել Տանգրիի հանդեպ նրանց մեծարանքը:

Արեւի երկրպագության վերաբերյալ Վարդան Արեւելցու հիշատակումը կարող էր ունենալ նաեւ այլ ենթմաստներ: Դա «սուտ պաշտամունք» էր, որում հայ մատենագիրները մեղադրում էին զրադաշտականներին՝ նրանց կոչելով արեւապաշտ:⁶³ Սրանից ոչ շատ առաջ՝ ԺԲ. դարում, Միջագետքում ի հայտ

⁶⁰ **Jean-Paul Roux**, “Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïque”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 149/1, 1956, էջ 49-82 (I), 149/2, 1956, էջ 197-230 (II), 150/1, 1956, էջ 27-54 (III). Այս ուշագրավ վկայակոչումը՝ **J.-P. Roux**, “Tängri”, II, էջ 198-9.

⁶¹ Մեջբերումն ըստ՝ **P. Golden**, “The Conversion of the Khazars”, *The World of the Khazars*, էջ 135 (ընդգծումը մերն է):

⁶² **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 218.

⁶³ Այսպես օրինակ, Փավստոս Բյուզանդի (IV. 59) բնութագրմամբ՝ հավատուրաց իշխան Մերուժան Արծրունին (Դ. դար) պաշտում էր «արեւին եւ կրակին»: Մովսես Խորենացին խոսում է զրադաշտական թագավոր Վաղարշակի տանարաշինության, այդ թվում՝ արեւին նվիրված տանարների կառուցման մասին: Այս օրինակները վերցված են՝ **James Russell**, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987, էջ 53, 493. Սույն ուսումնասիրության համար կարելի է այն, որ ԺԳ. դարի հայ հեղինակը արեւի պաշտամունքը կապում էր զրադաշտականության հետ, դա համարելով անհավատության նշան:

եկած Արեւորդիների հայ համայնքը դատապարտվել էր Ներսես Ծնորհալի կաթողիկոսի կողմից՝ ի թիվս այլոց արեւին երկրպագելու համար:⁶⁴ Այսպիսով, Վարդան Արեւելցին իր պատումին ավելացրել է մեկ այլ վիճաբանական շերտ: Բայց այս դեպքում եւս նրա հաղորդած տեղեկությունները համապատասխանում են բազում այլ միջնադարյան հեղինակների տվյալներին, որոնք հավաստում էին, թե եվրասիական քոչվորների շրջանում արեւի պաշտամունքը տարածված էր: Իսլամական աղբյուրներից մեկը Ժ. դարում ստեղծված Հուրուդ ալ-Ալլամ աշխարհագրական գիրքը, որտեղ խոսվում է թուրքերի մեջ տարածված արեւապաշտության մասին:⁶⁵ Խազարների թագավորության տարածքում հնագետների հայտնաբերած արեւի բազմաթիվ թափսմանները վկայում են թուրքական այս ժողովուրդների մեջ եթե ոչ արեւապաշտության (Գուրդեմի մեկնաբանությամբ՝ դրանք ներկայացնում են Տանգրիի պաշտամունքը), ապա գոնե այնպիսի կրոնական պատկերագրության մասին, որն արտաքնապես կարող էր դիտվել որպես արեւի պաշտամունքի ապացույց:⁶⁶ Ժամանակագրորեն Վարդան Արեւելցուն ավելի մոտ՝ ԺԲ. դարի իտալացի ճանապարհորդ Զիովաննի դա Պիան դել Կարպինեն նույնպես ներկայացրել է մոնոլոգների հավատալիքները՝ կապված արեւի եւ լուսնի հետ:⁶⁷ Այն, որ սա ոչ միայն կարծրատիպ էր, այլեւ ուներ իրական հիմքեր, հաստատվում է «Մոնոլոգների Գաղտնի պատմություն» գրվածքում: Այստեղ նկարագրված են այնպիսի դրվագներ, ուր ակնհայտ է արեւի երկրպագությունը: Օրինակ, պատումը ներկայացնում է կրոնական պաշտամունքի հետ կապված գործողություններ (դեպի արեւը խոնարհ-

⁶⁴ **Ներսես Ծնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, Երուսաղեմ, 1871, էջ 223-229, **James Russell**, “The Credal Poem Hawatov Xostovanim (“I Confess in Faith”) of St. Nersēs the Graceful”, *Redefining Christian Identity*, էջ 185-236.

⁶⁵ **Y. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 118-220.

⁶⁶ **P. Golden**, “Khazar Conversion to Judaism”, էջ 132.

⁶⁷ Այս մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri”, II, էջ 215: Այս ժողովուրդների շրջանում կրակապաշտության վերաբերյալ ավելի մանրամասն տե՛ս նույնի՝ “Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 189/1, 1976, էջ 67-101, **J. Fletcher**, “The Mongols”, էջ 30՝ կարծում է, որ ոչ միայն կրակի պաշտամունքը, այլ նաեւ տիեզերական իշխանության գաղափարը եկել է արիացիներից, «որոնցից որոշներն ի վերջո գաղթել են Իրան եւ Հնդկաստան, իսկ որոշները մնացել են տափաստանում»: Նախախլամական թուրքերի մեջ զրադաշտական կրակապաշտության մասին հաղորդում է ԺԲ. դարի արաբ աշխարհագրագետ, քարտեզագիր ալ-Իդրիսին, մինչդեռ Հուրուդ ալ-ալամ-ում խոսվում է նրանց արեւապաշտության մասին. տե՛ս **J. Frenkel**, “The Turks of the Eurasian Steppes”, էջ 220: Թուրք-մոնղոլական որոշ ցեղերի մեջ մագդեականության տարածման մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Les Religions dans les sociétés turco-mongols”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 201/4, 1984, էջ 400: Թուրք-մոնղոլական կրոնների վրա զրադաշտականության հավանական ազդեցության մասին, տե՛ս **P. Golden**, *Introduction*, էջ 150: Սա կարող էր, վերջին հաշվով, արդարացնել Վարդանի փաստարկը:

վելը կամ ծնկի գալը), որոնք դրսից դիտողին կարող էին թվալ արեւի պաշտամունքի արտահայտություններ:⁶⁸ Արեւելցիս Աշուր է Աաեւ, որ մոնղոլներն ունեին «թաղիքե ինչ-որ պատկերներ՝ հմայության Ապատակով, որ դեռեւս կրում էին իրենց հետ»։ «ի պատճառս հմայութեան ունէին պատկերս ինչ թաղեայ, գոր տակաին կային ընդ ինքեանս»:⁶⁹ Նա չի մանրամասնում, թե թաղիքե պատկերներն ինչ էին ներկայացնում, բայց թաղիքի ծիսական կարեւորությունը եվրասիական քոչվորների շրջանում քաջ հայտնի է:⁷⁰

Ինչպես Աշվեց վերելում՝ մոնղոլների գաղթն իրենց հայրենիքից ներկայացված է որպես «քաղաքակրթացման» գործընթաց, որի հիմնաքարը դարձն է դեպի միաստվածություն: Ըստ Վարդան Արեւելցու՝ այս «քաղաքակրթացումը» սկիզբ առավ այն ժամանակ, երբ որոշ ողջամիտ մոնղոլներ ճանաչեցին «երկնային Աստծուն՝ ամեն ինչի Արարչին»: Հետագայում նրանց նվաճումների հաջողությունները կապվում են այս «նորահայտ» Աստծուն իրենց տված ուխտի հետ.

... կոչեցին գերկնաւորն Աստուած, որ զամենայն ինչ արար՝ յօգնութիւն անձանց, եւ ուխտեցին անս ուխտ եւ ելին ի վերայ քաղաքի միոյ փոքու եւ յափշտակեցին զնա ի տերանցն ...⁷¹

Վերոնշյալ քաղաքի գրավումն արագացրեց մոնղոլների հետագա նվաճումների շղթան՝ մինչեւ Պարսկաստան հասնելը: Ներկայացնենք եւս մի համեմատություն Միքայել Ասորու եւ Վարդան Արեւելցու միջեւ: Ըստ Միքայել Ասորու՝ «բուն» թուրքերը, այսինքն նրանք, ովքեր ապրում էին Դարպասներից այն կողմ, հոչակում էին մեկ Աստծու՝ Կոկ Տանգրիին, բայց անձանոթ էին աստվածաշնչյան կրոններին:⁷² Ասորերեն բնագիրն արծարծում է միայն թուրքերի՝ իսլամի

⁶⁸ The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Translation with historical and philological comments by **Igor de Rachewiltz**. 2 vols, Leiden-Boston, Brill, 2006, էջ 33՝ ասվում է, որ Թեմուջինը (ապագա Չինգիզ Խանը) «բունցքով հարվածեց կրծքին եւ ինը անգամ ծնկի գալով դեպի արեւը, ընծայեց գինեձոն եւ աղոթք»:

⁶⁹ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁷⁰ Տես օրինակ՝ **P. Golden**, Introduction, էջ 147՝ նորընտիր Խանի՝ թաղիքե գորգի վրա բարձրանալու ծեսի մասին, թաղիքի վերաբերյալ տե՛ս նաեւ՝ **M. Gervers-W. A. Schlepp**, “Felt and “Tent Carts”՝ մոնղոլների ամօրյա կյանքում դրա կարեւորության մասին:

⁷¹ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246: Այս արտահայտության Ա. Ծիրինյանի թարգմանությունը՝ «dio terreno» [երկրային աստված] (տե՛ս նույնի “I Mongoli nei colofoni”, էջ 503) չի հիմնավորվում աղբյուրով:

⁷² **MSS**, էջ 152. **M. Dickens**, Medieval Syriac Historians, էջ 51՝ այսպես է թարգմանում. «Նրանք չունեն բանական գիտություն եւ իմաստության կրթության շտեմարան, եւ նրանք տեղյակ չեն Մովսեսի կամ մարգարեներից որեւէ մեկի մասին, ոչ էլ մեր Փրկչի, Կենարարի, Քրիստոս Աստծու զալստյան մասին: Հետեւաբար կարելի է կարծել, որ ոչ

կրոնափոխությունը, մինչդեռ հայերեն խմբագրությունները հավելում են, որ որոշ թուրքեր, ովքեր տեղաշարժվել են աշխարհի տարբեր կողմերը, ինչպես՝ Հնդկաստան, Հայաստան, Վրաստան կամ դեպի «Արեւմուտք» ընդունել են այլ կրոններ, օրինակ՝ Քրիստոնեություն կամ «կուապաշտություն»:⁷³ Կրկին, այս պատումներում կա ճշմարտության կորիզ: Բայց նրանք նաև փոխանցում են այն գաղափարը, թե քոչվորները, նստակյաց մշակույթների հետ շփման արդյունքում, ընդունեցին նոր, այն է՝ նստակյաց ժողովրդի կրոնը՝ այսպիսով մտնելով «քաղաքակիրթ» ազգերի շարքը: Հենց այս կրոնական սկզբունքային փոփոխությունն է, որ ընկած է նրանց ուսուցանող հաջողության հետևում՝ ըստ մեր հեղինակների: Վարդան Արեւելցին հատուկ չի հիշատակում Տանգրիի պաշտամունքը՝ կապված մոնղոլների «երկնային Աստծու» հետ: Այնուամենայնիվ, նրա գործածած «երկնային Աստված» արտահայտությունը «Կոկ Տանգրի»-ի (“Kök Tängri”) հայերեն լիարժեք թարգմանությունն է, եթե «կոկ»-ը (“kök”) հասկանա՞նք իր «երկնային», այլ ոչ թե «կապույտ» իմաստով:⁷⁴ Ի տարբերություն Միքայել Ասորու, ով թուրքերի հավատալիքները որակում է կրոնական ուսմունքի մասին իր սեփական ընկալման տեսանկյունից, Արեւելցին որևէ կերպ չի քննարկում մոնղոլների երկնային Աստծուն՝ այդպիսով բաց թողնելով էական մի հարց: Ո՞րն էր այդ Աստծու կապը Վարդան Արեւելցու եւ իր համայնքի Աստծու հետ: Հավանաբար, նա նկատի ուներ նույն Տանգրիի պաշտամունքը, որն, իհարկե, բնորոշ էր բազմաթիվ թուրք եւ մոնղոլական ցեղերի:

Արեւելցին ոչ միայն հավաստում է մոնղոլների մեջ միաստվածության առկայության մասին, այլև տեղյակ է աստվածային մանդատով աշխարհը նվաճելու եւ իշխելու մոնղոլական գաղափարախոսությանը:⁷⁵ Թեև նա չի քննարկում

մի առաքյալ կամ ավետարանիչ նրանց մոտ չի գնացել»: Տե՛ս նաև Դիկենսի վերլուծությունը եւ մեկնաբանությունները Միքայել Ասորու հավանական աղբյուրների մասին, հատկապես՝ հայկական, նույն տեղում, էջ 49-53: Հայերեն խմբագրությունները պարունակում են նույն առանցքային տեղեկությունը. հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 395՝ նշված է «Կօքտանգրի», **Միքայել Ասորի II** «Կօն տանգրի»: Երկու տարբերակներում էլ այն բացատրվում է՝ որպես «կապույտ Աստված»: Մրանք, բոլորն էլ իհարկե վերաբերում են Ալթայական ժողովուրդների մեջ լայնորեն տարածված երկնային Աստված Տանգրիի պաշտամունքին: Այս հավատալիքների քննարկումը տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri”, I, II եւ **P. Golden**, Introduction, էջ 149-51:

⁷³ **MSS**, էջ 156-7՝ թուրքերի իսլամադավան դառնալու մասին՝ արաբներին մատուցած ռազմական ծառայության պատճառով: Հմմտ. **Միքայել Ասորի I**, էջ 399 եւ **Միքայել Ասորի II**, էջ 392:

⁷⁴ «Կօկ» (kök) բառի տարբեր իմաստների, ինչպես նաև «Տանգրի» («Tängri») բառի հետ՝ որպես ածական դրա գործածման մասին տե՛ս **J.-P. Roux**, “Tängri” II, էջ 202-6:

⁷⁵ Մոնղոլների մեջ այս գաղափարախոսության մասին տե՛ս **Igor de Rachewiltz**, “Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire”, Papers on Far Eastern History, 7, 1973, էջ 21-36, **Thomas T. Allsen**, “Changing Forms of Legitimation in Mongol Iran”, Rulers from the Steppe, էջ 223-41, **A. Khazanov**, “Muhammad and Jenghiz Khan”:

Աստծու՝ մոնղոլների հասկացողությունը, սակայն կատարում է սուր եւ շրջա-
դարձային մի հավելում այն մասին, թե ինչպես է նրանց բացահայտվել աշխար-
հին տիրելու աստվածատուր ճակատագիրը: Երբ մոնղոլները նվաճում են
Պարսկաստանը, ահա թե ինչ է տեղի ունենում.

...ուսան եւ ի մոզաց անտի կախարդութիւնս, եւ տուեալ հրամանս ի դիպաց
անտի, եթէ տուեալ է նոցա յԱստուծոյ զաշխարհ ամենայն, ելցեն վստահու-
թեամբ եւ ժառանգեացեն զնա:⁷⁶

Այս գաղափարը կարող է որոշ չափով հիմնված լինել Միքայել Ասորու՝ վերը
քննարկված նկարագրության վրա, թե ինչպես քոչվոր թուրքերն իրենց նախա-
հայրենիքից դուրս բախվեցին նստակյաց մշակույթների հետ՝ ընդունելով վեր-
ջիններիս կրոնները: Ինչեւէ, Վարդանը խոսում է ոչ թե կրոնափոխության, այլ
ավելի շուտ՝ հայտնության մասին: Իհարկե, մոզերը չէին եւ ո՛չ էլ պարսիկները,
որ Չինգիզ խանին եւ նրա հետնորդներին ավանդեցին աշխարհը նվաճելու
աստվածային ճակատագրի մասին, այլ սա տախտակային մշակույթի մեջ
հին արմատներ ունեցող մի գաղափար էր:⁷⁷ Միանգամայն հնարավոր է, որ մոն-
ղոլների մեջ իրենց աստվածատուր նվաճողական ճակատագրի գաղափարնե-
րի վերաբերյալ Վարդանն ուներ առաջնային՝ հենց մոնղոլական, գուցե բանա-
վոր աղբյուրներ, որոնք նա պարուրում է իր լսարանի համար հասկանալի հա-
կանառական երանգներով: Այսպիսով, հազիվ թե արժե որոնել իրական մոզերի,
որոնք Արեւելցու գրչի տակ պետք է որ վերաբերեն առհասարակ զրադաշտա-
կաններին, ովքեր պատասխանատու էին մոնղոլներին իրենց աստվածային ճա-
կատագրի հայտնության համար: Մոզերի կամ կախարդների հիշատակումը՝
Արեւելցու հակաճառական մոտեցման հետեւանք պիտի համարել:

Վերոնշյալ օրինակները ցույց են տալիս, որ մոնղոլների եւ նրանց կրոնի՝
Վարդան Արեւելցու նկարագրությունը ճշգրիտ տեղեկությունների եւ ավանդա-
կան «գրքային» գիտելիքների մի դիմամիկ խառնուրդ է: Այն համեմատելի է այլ
բազմալեզու հեղինակների վկայությունների եւ Եվրասիայի քոչվոր ժողովուրդ-
ների մասին հին կարծրատիպերի հետ: Այն, ամենայն հավանականությամբ,
պարունակում է նաեւ Արեւելցու սեփական դիտարկումները եւ առաջնային, նե-
րառյալ բանավոր աղբյուրներից հավաքագրած տեղեկություններ: Մոնղոլների
շրջանում «մոզերի եւ կախարդների» մասին Վարդանի ակնարկը մի տարր է, որն
այս բոլոր երեք շերտերի համադրման արդյունքն է: Այսպիսով՝ թուրքական եւ

⁷⁶ **Գ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 991-992՝ ծնթ. 111 առաջին «տուեալ»-ի համար նշվում է «առեալ» տարրնթերցումը, ինչն ավելի ընկա-
լելի է, սակայն անհրաժեշտ է ուսումնասիրել ձեռագրական ավանդությունը, **Ա. Մաթե-
ուսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁷⁷ Տե՛ս վերը, ծնթ. 66:

մոնոդական ժողովուրդները հաճախ մեղադրվում, կամ պարզապես բնութագրվում էին որպես հմայությանը կամ կախարհությանը զբաղվողներ: Սրանք կարծրատիպային հիշատակումներ են այդ ժողովուրդների մեջ տարածված «շամանական» սովորույթների վերաբերյալ:⁷⁸ Նմանապես Կիրակոս Գանձակեցու նկարագրությանը՝ մոնոդները «չունեին կրոնական պաշտամունք» / «եւ պաշտօն ինչ ոչ գոյր առ նոսա», բայց կատարում էին հմայություն եւ կախարհություն:⁷⁹ Եթե դիտարկենք ավելի լայն՝ Մերձավոր Արեւելքի համատեքստում, Վարդան Արեւելցին եւ Կիրակոս Գանձակեցին եվրասիական քոչվորներին նման կրոնական սովորույթներ վերագրող միակ հեղինակները չեն: Ինչպես արեւապաշտության վերաբերյալ վկայակոչումը, այնպես էլ նրանց վերագրված հմայության կամ այսպես կոչված կախարհության վերաբերյալ անկախ աղբյուրների տեղեկությունների համընկնումը կարող է ճիշդ հանդիսանալ եզրակացնելու, որ նկարագրվում էին նման կամ միեւնույն երեւույթները: Մյուս կողմից, այս փաստը կարող է ապացուցել միայն այն, որ որոշակի կարծրատիպերի եւ ավանդույթների ընդհանուր շտեմարաններ, որոնց կարելի է կոչել «գրքային գիտելիքներ», հասանելի էին մատակցաց հասարակությունների հեղինակներին՝ անկախ նրանց լեզվական եւ կրոնական տարբերություններից: Սա ինքնին նշանակալի է:

Աշխարհին տիրելու աստվածային մանդատը

Թվում է՝ Վարդան Արեւելցին ոչ միայն տեղյակ էր, այլեւ դժկամությամբ ընդունում էր աստվածային հրամանով աշխարհը նվաճելու մոնոդների հավակնությունը: Զարմանալիս այն է, որ նա անվանապես չի նշում Չինգիզ խանին կամ խաներից որեւէ մեկին, այլ ակնարկում է, որ աստվածային մանդատը տրվել է առհասարակ մոնոդներին, եւ ոչ միայն չինգիզյան ճյուղին: Այս գաղափարի դեմ հեղինակը ներմուծում է նուրբ հակաճառություն՝ առաջադրելով մոզերին, կախարհներին կամ գուշակներին՝ որպես այս պատգամը ստացողներ եւ փոխանցողներ: Ակնհայտ է, որ Արեւելցու կամ ցանկացած քրիստոնյա ընթերցողի տեսանկյունից դրանք ստորադաս կարգավիճակ ունեցող կրոնական հեղինակություններ էին: Միեւնույն ժամանակ, սակայն, Վարդանը փորձում է մատուցել

⁷⁸ **John Andrew Boyle**, “Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages”, *Folklore*, 83/3, 1972, էջ 177-93, **J.-P. Roux**, “Les Religions dans les sociétés turco-mongols”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 201/4, 1984, էջ 393-420: Խազարների՝ հուդայականություն ընդունելուց հետո խազարական արքունիքից վտարված «կախարհների ու կռապաշտների» մասին տե՛ս **P. Golden**, “The Conversion of the Khazars to Judaism”, *The World of the Khazars*, էջ 132:

⁷⁹ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 271: Տե՛ս նաեւ **John Andrew Boyle**, “Kirakos of Ganjak on the Mongols”, *Central Asiatic Journal*, 8, 1963, էջ 199-214:

աստվածային այդ հրամանի կարգադրությունն իր սեփական Ս. Գրքի կատեգորիաներով: Նա բերում է սուրբգրային օրինակներ՝ մատնանշելով, որ Աստվածն անցյալում էլ է իր կամքն իրացրել ոչ այնքան «հարմար» կամ դրական տիրակալների միջոցով, ինչպիսիք են՝ Նաբուգոդոնոսորը կամ Պարսկաստանի Կյուրոս արքան: Այսպիսով, նա զուգահեռներ է անցկացնում մոնոլոլների եւ աստվածաշնչյան ժամանակներում նվաճող հին ժողովուրդների միջեւ՝ առաջադրելով այն միտքը, որ աստվածաշնչյան անցյալը կարող է եւ պետք է ուսումնասիրվի որպես ուղեցույց՝ ներկա ճգնաժամային պայմաններում Աստծու ծրագրի բացահայտման համար:⁸⁰

Եւ չէ ինչ զարմանալի, զի Նաբուգոդոնոսոր արքայ Բաբելացուց հմայիւք ել յերուսաղէմ, եւ մատնեաց տէր ի ձեռս նորա, եւ զԿիրոս Պարսիցն արքայ՝ ամեալ իւր կոչէր Աստուած եւ հրաւիրէր ի վերայ Բաբելոնի: Նաեւ ինքեանք իսկ խոստովանին զամենայն ինչ Աստուծոյ առնել եւ զինքեանս նորին հրամանաւ ասեն եկեալ:⁸¹

Վարդանի ստեղծագործության մեջ կա որոշակի հակասություն: Մի կողմից, նա բացեփրաց ընդունում է աստվածային մանդատով աշխարհը նվաճելու եւ տիրելու մոնոլոլների հավակնությունը: Մյուս կողմից, նա նվազեցնում է այդ հրահանգի «աստվածային»-ի աստիճանը՝ առաջադրելով մոգերին, կախարհներին եւ գուշակներին՝ որպես միջնորդ Աստծու եւ մոնոլոլների միջեւ: Բացեալնայեւ, մոնոլոլական նվաճումներն այլեւս իրականություն էին, որ պետք էր բացատրել: Այսպիսով, Վարդանը բուն նյութից շեղվում է դեպի Սուրբ Գիրքը՝ փոխանցելով այն միտքը, որ իր Աստվածը եւ սուրբգրային նախադեպերի պատմությունը լավագույն հարացույցն են ընթացիկ իրադարձություններն ըմբռնելու համար:⁸² Աստված տվել է մեզն հրամաններ Նաբուգոդոնոսորին եւ Կյուրոսին, եւ

⁸⁰ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսէփեան**, Յիշատակարանք, էջ 992, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁸¹ Նման տեղեկություն է հաղորդել 1237 թ. Մոնոլոլիայում Մոնգի պատվիրակ Պենգ Դայան. «Ինչ վերաբերում է նրանց ամենօրյա արտահայտություններին, նրանք միշտ ասում են. «Վատահեղով հավերժական երկնքի գործությանը եւ կայսեր պաշտպանողական բարեբախտությանը», մեջբերումն ըստ՝ **Thomas T. Allsen**, “Changing Forms”, էջ 223: Ըստ Ալսենի՝ սա ենթադրում է, որ մոնոլոլական կայսերական գաղափարախոսությունը խորապես թափանցել էր շարքային զինվորների մեջ:

⁸² Վարդան Արեւելցին հեղինակել է սուրբգրային մեկնություններ, ինչպես՝ «Մեկնութիւն Երզոց երգոյն», «Մեկնութիւն Սաղմոսաց» եւ «Մեկնութիւն Դանիէլի»: Շուրջ 1244-1246 թթ. նա Հեթում Ա արքայի պատվերով գրել է «Լուծմունք ի Սուրբ Գրոց» («Ժողանք») աշխատությունը. տե՛ս **R. Thomson**, “Historical Compilation”, էջ 127-8, Փ. **Անթապյան**, Վարդան Արեւելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Ա, Երեւան, 1987, գիրք Բ, Երեւան, 1989: Այս հոդվածը գրելիս «Ժղանք»-ից օգտվելու հնարավորություն

չպետք է զարմանալ, եթե ներկա ժամանակներում այդպիսի հրահանգ տրվում է մոնղոլների:

Չարմաղանը եւ մոնղոլական պրոպագանդան

Հեռավոր ժամանակների եւ վայրերի պատմական անցքերից, որտեղ աստվածաշնչյան պատմության եւ մոտակա անցյալի միջեւ սահմանազատումն աղոտանում է, Արեւելցին սահուն կերպով անցնում է մոնղոլների կողմից Հայաստանի նվաճման իրական նկարագրությանը: Այստեղ եւս փաստական տեղեկությունը եւ վիպային տարրը միահյուսված են: Նա նշում է, որ մոնղոլներին գլխավորել են երեք առաջնորդներ, որոնցից տալիս է միայն Չարմաղանի անունը:⁸³ Ըստ Վարդանի՝ վերջինս կոչ է անում իր հայրենակիցներին վարել խաղաղ քաղաքականություն՝ մեծ ավերածություններից հետո. «գի մի բարկացի Աստուած», մինչդեռ նրա հակառակորդներն առարկում էին՝ պնդելով, որ թշնամիներից որեւէ մեկը չպետք է ողջ մնա, որովհետեւ «յաջող է մեզ Աստուած»:⁸⁴ Արդյունքում, հաջորդ գիշեր երկու ռազմատենչ առաջնորդները, որոնց Գրիգոր Ակներցին կոչում է Բենալ եւ Մուլար անուններով,⁸⁵ մահանում են քնած ժամանակ, իսկ Չարմաղանն արթնանում է ողջ-առողջ, եւ այսպիսով՝ նրա քաղաքական գիծը հաղթում է: Նա հրաման է ստանում «Խանից» (որի անունը նույնպես չի նշվում, բայց ենթադրաբար Ուզեդեյն է) այդ քաղաքականությունն իրագործել հարկահավաքությանը, եւ հաստատվում է՝ որպես մոնղոլների միանձնյա առաջնորդ: Վարդանն այս որոշումն արդարացնում է որպես «Աստծու կամք»՝ այսպիսով ընդունելով Չարմաղանի ղեկավարության կրոնական աստղծր:

Ակնհայտ է, որ Արեւելցին հենվում է չարմաղանամետ ինչ-որ աղբյուրի կամ աղբյուրների վրա, որոնք հայտնի են եղել նաեւ Կիրակոս Գանձակեցուն եւ Գրիգոր Ակներցուն, եթե իհարկե վերջինս չի օգտվել Արեւելցուց: Կարելի է ենթադրել Վանական Վարդապետի կորած *Պատմությունը*՝ որպես հնարավոր

չունեի: Ցանկալի կլիներ բացահայտել վերջինիս եւ Հիշատակարանի հնարավոր ընդհանրությունները:

⁸³ Հայաստանի նվաճման մեջ Չարմաղանի ունեցած դերի մասին տե՛ս **B. Dashdondog**, *The Mongols and the Armenians*, էջ 50-5, եւ **T. May**, “The Conquest and Rule of Transcaucasia,” հատկ.՝ էջ 137-9: Մեյը տարակուսանք է հայտնում Չարմաղանին այդչափ դրական նկարագրելու շարժառիթների վերաբերյալ, սակայն չի անդրադառնում Գրիգորի աղբյուրներին, որոնց շարքում է նաեւ Վարդանի Հիշատակարանը:

⁸⁴ **Ղ. Ալիշան**, Հայապատում, էջ 453, **Գ. Յովսեփեան**, Յիշատակարանք, էջ 993, **Ա. Մաթեոսյան**, Հիշատակարաններ, էջ 246:

⁸⁵ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմութիւն թաթարաց, հրատ.՝ Նորայր Պողոսյան, Երուսաղէմ, 1974, էջ 23: Հիշատակարանի եւ «Պատմութիւն ազգին նետողաց»ի միջեւ ընդհանրությունների մասին տե՛ս **Ն. Ակինեան**, «Գրիգոր քահանայ Ակներցի պատմագիր Թայթարաց պատմութեան», Հանդէս ամսօրեայ, 72, 1948, էջ 387-403: Որոշ էական տարբերություններ երկու տեքստերի միջեւ մատնանշվում են՝ **Z. Pogossian**, “Armenians, Mongols”, էջ 186-8:

ընդհանուր աղբյուր նրանց բոլորի համար:⁸⁶ Վարդան Արեւելցի (եւ նրա աղբյուրը) հավանորեն պատմում էին Փոքր Ասիայի նվաճմանը մասնակցող մոնղոլ ռազմական առաջնորդների միջեւ իրական տարակարծության մասին, բայց այս դրվագի եւ նրանում առկա հրաշային տարրի հիմնական նպատակը Չարմաղանին գովաբանելն է ու նրա հաջողություններն Աստծուն վերագրելու միջոցով Հայաստանի նվաճումն արդարացնելը: Ավելին, ըստ Արեւելցու, Չարմաղանի՝ «հարկեր հանուն խաղաղության» քաղաքականությունը վավերացվել է Աստծու կողմից: Հետագայում՝ նույն ձեռով էլ կարելի էր արդարացնել հայ իշխանների հպատակությունը եւ հարկատվությունը մոնղոլներին՝ որպես ո՛չ թե թուլության նշան, այլ Աստծու ավելի մեծ ծրագրի հետ համակերպվելու հնար:

Այս բազմաշերտ, բազմաբովանդակ բնագրի բարդությունը սրանով չի ավարտվում. հեղինակը վերադառնում է վախճանաբանական տեսակետին, որով սկսել էր մոնղոլների մասին իր պատմությունը, երբ վկայակոչում է նրանց արշավանքների թվականը՝ այն հաշվարկելով ըստ Սուրբ Ներսեսի *տեսիլի*՝ ի վնաս ճշգրիտ ժամանակագրության:⁸⁷ Այնուհետեւ հաջորդում են պատմականորեն հավաստի տեղեկություններ մոնղոլական արշավանքների իրական ժամանակի, «երկրի իշխանների»՝ նրանց հնազանդվելու եւ հարկային պարտավորությունների մասին: Արեւելցի չի մոռանում նշել, որ հոգեւորականներն ազատված էին հարկերից: Ստեղծագործությունն ավարտվում է երկարաշունչ ողբով: Այս վերջին հատվածում բերվում են խորհրդանշական զուգահեռներ Աստվածաշնչից, ինչպես՝ Երեմիայի ողբը Երուսաղեմի գրավման համար՝ համալրելու ժամանակի պատմության Վարդան Արեւելցու պատկերացումը՝ որպես սուրբգրային պատմությունների շարունակություն:

Վարդան Արեւելցու Հիշատակարանը եւ Գրիգոր Ակներցի

Հիշատակարանը մեծ ազդեցություն է թողել Գրիգոր Ակներցու «Պատմութիւն ազգիս նետողաց» աշխատության վրա:⁸⁸ Իր *Պատմության* առաջին գլխում

⁸⁶ Վանական Վարդապետի՝ կորած համարվող Պատմության եւ հետագա հեղինակների կողմից դրա գործածման մասին տե՛ս Հ. Ռսկեան, Յովհաննէս Վանական եւ իւր դպրոցը (Վարդան Արեւելցու՝ «Հաւաքումն պատմութեան» երկը գրելիս դրա վրա հիմնվելու մասին՝ էջ 55): Ն. Ակինյանը ենթադրում է, որ Գրիգոր Ակներցին նույնպես կարող էր օգտված լինել Վանականի Պատմությունից. տե՛ս «Գրիգոր քահանայ Ակներցի», էջ 403՝ նա հորդորում է ավելի խորը ուսումնասիրել այս խնդիրը:

⁸⁷ Վարդանը կրկին վկայակոչում է Սուրբ Ներսեսի *Տեսիլի* այն նույն տարբերակը, համաձայն որի այս իրողությունները տեղի էին ունենալու Ներսեսի մահից «700 տարի անց». տե՛ս ՄՄ 1912, թ. 313բ: Եթե սուրբ Ներսեսը մահացել է մոտ 373 թ., ապա *Տեսիլը* պետք է խմբագրված լինի մոտ 1073 թ. եւ, այսպիսով, հնարավոր է՝ որպես հակազդեցություն Մանազկերտի ճակատամարտին: Այս բնագիրն, իհարկե, հետագա ուսումնասիրման կարիք ունի:

⁸⁸ Մոնղոլների աշխարհագրության Ակներցու նկարագրությունը բառացիորեն հետեւում է Արեւելցուն, ի վերջո երկուսն էլ հիմնված են Անանիա Ծիրակացու Աշխարհացույցի վրա.

Ակներցին գրեթե բառացիորեն զետեղել է մոնոլոգների ծագումնաբանության, աշխարհագրության եւ բնօրրանի տեղակայման վերաբերյալ Արեւելցու նկարագրությունը: Նա հետեւում է Արեւելցուն նաեւ մոնոլոգների «նախնական» կրոնը նկարագրելիս՝ ներառյալ հետագայում միակ Աստծու ճանաչումը: *Հիշատակարանի* մյուս մասերը սահունորեն ընդգրկված են Ակներցու *Պատմության* մեջ, երբ դրանք համապատասխանում են ընդհանուր շարադրանքին: Օրինակ՝ մոնոլոգական առաջապահների պատմությունը, եւ թե ինչպես են նվաճում պարսկական մի փոքր քաղաք ու այնուհետեւ օգնական զորք խնդրում հետեւում մնացած իրենց ազգակիցներից, ներառված է երրորդ գլխում՝ Վրաստանում եւ Հայաստանում մոնոլոգական արշավանքների վերաբերյալ պատմական այլ տվյալների հավելմամբ:⁸⁹ Չարմաղանի եւ Արա երկու գիւնակիցների միջեւ տեղի ունցած հակառակությունը զետեղված է չորրորդ գլխում, բայց կրկին ավելացված են որոշ մանրամասներ: Այս հավելումները կարող են լինել Ակներցունը, կամ էլ վերցված են ավելի հին ընդհանուր աղբյուրից, օրինակ՝ Վանական Վարդապետի կորած *Պատմությունից*: Այնուամենայնիվ, այս վերջին ենթադրությունը դժվար է ապացուցել: Ասվում է, որ Չարմաղանը մեկնել է Չինգիզ խանի արքունիք՝ դեպքի մասին զեկուցելու: Խանը դրվատում է Արա խաղաղարար քաղաքականությունը՝ համարելով «Աստծու կամքի» իրագործում: Ավելին, Չինգիզը Չարմաղանին է «նվիրաբերում» իր «բարեսեր եւ շնորհալի կնոջը՝ Ալթանա խաթունին»:⁹⁰

Վարդան Արեւելցու եւ Գրիգոր Ակներցու խնդրո առարկա գրվածքներում կան այլ ուշագրավ տարբերություններ: Դրանցից որոշները պայմանավորված են Ակներցու՝ ճոր տեղեկությունների հավաքմամբ եւ մշակմամբ, ինչպես վերոբերյալ օրինակներում, մյուսները ենթադրում են մոտեցման փոփոխություն: Շատ դեպքերում Գրիգորը Ակներցին, որն իր երկն ավարտել է 1273թ. Կիլիկյան Հայաստանի նշանավոր Ակների վանքում,⁹¹ Վարդանի տեղեկությանն ավելացնում է դրական բեկում, ինչպես երեւում է Չարմաղանի մասին դիպվածի նկարագրությունից: Իհարկե, մոնոլոգների բովանդակության ու թալանի դրվագները նույնպես մաս են կազմում այս աշխատության:⁹² Երկու աղբյուրների ավելի խորը համեմատությունն, անշուշտ, ի հայտ կբերի խոսում մանրամասներ այն մասին, թե

տե՛ս **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն թաթարաց, էջ 18-19: Գրիգոր Ակներցու՝ Վարդանի Հիշատակարանի վրա հիմնվելու մասին տե՛ս **Հ. Ոսկեան**, Յովհաննես Վանական, էջ 118-119:

⁸⁹ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն, էջ 20-21:

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 25-26:

⁹¹ **Ն. Ակինեան**, «Գրիգոր քահանայ Ակներցի», էջ 389: Նշանակալի է, որ ձեռագիրը բովանդակում է նաեւ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրությունը*, որին հաջորդում է 1219-1246 թթ. հայոց պատմության համառոտ ժամանակագրություն, այնուհետեւ սկսվում է Գրիգոր Ակներցու երկը:

⁹² **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն, էջ 26-27, էջ 38-39 (Գերեթնի վանքի վանահայր Ստեփաննոսի նահատակությունը):

ինչպես է մոնղոլների կերպարը զարգացել հավակյան աղբյուրներում եւ թե՛ ինչպես է ազդվել քաղաքական եւ ուսման շահերի փոփոխությանը զուգընթաց: Այդ խնդրի իրագործումը դուրս է սույն հոդվածի սահմաններից, սակայն հետեւյալ մի քանի օրինակներն ամրապնդում են այս երեւոյթի վերաբերյալ մեր գնահատականը: Վարդան Արեւելցիին առանց որեւէ հետագա մեկնաբանութեան ճշում է, որ մոնղոլներն «ընդ արեգակն զարմանային»: Ակնեցին չի բավարարվում այսպիսի սեղմ ծանուցմամբ եւ հավելում է. «Բայց ընդ արեգակն զարմանային, որպէս ընդ զարութիւն ինչ Աստուածային» (ընդգծումը մերն է. Զ. Պ.), այսպիսով, «առարկայապաշտ» մոնղոլներին վերածելով այնպիսի մի ժողովրդի, որն առարկայի հետեւում պաշտում է «աստվածային զորութունը»:⁹³

Մոնղոլների՝ Աստծուն ճանաչելը ներկայացված է որպէս շատ ավելի դրամատիկ/նշանակալի իրողութուն՝ ներգրավելով ամբողջ ժողովրդին, այլ ոչ միայն նրանց միջից մի քանի խելամիտ մարդկանց: Ավելին, նրանց Աստվածը նկարագրվում է առավել քրիստոնեացված եզրերով. «Եւ ապա յանկարծակի ուշաբերեալք, յոյժ նեղեալք ի թշուառական եւ աղքատ կենացն, կոչեցին յօգնութիւն զԱստուած՝ զարարիչն երկնի եւ երկրի, եւ ուխտեցին մտա ուխտ մեծ կալ ի հրամանս նորա»:⁹⁴ Սակայն, Գրիգոր Ակներցու հաղորդած ամենատպալորիչ դրվագն այն է, որ նկարագրված է, թե Չինգիզ խանն ինչպէս է ստացել եւ հաստատել «Յասախը»՝ մոնղոլների ավանդական օրենքը:⁹⁵ Աստծու հրեշտակը ուկեփետտոր արծվի կերպարանքով հայտնվում է Չինգիզ խանին, ով նետաձիգի հեռավորութեամբ կանգնում է «արծվանման հրեշտակի» առջեւ՝ ստանալով Աստծու հրամաններն իր սեփական լեզվով. «Եւ ապա արծիւն ըստ նոցա լեզուին ասաց զամենայն հրամայեալսն Աստուծոյ: Եւ այս է արեւնքն Աստուծոյ, որ եղեալ է ի նոսայ, զոր անուանեալ են իրեւ[ա]նքն իասախ»:⁹⁶ Ակներցու պատմութեան մեջ Չինգիզ խանը հանդես է գալիս որպէս մի մարգարե, ով ստացավ «Յասախը»՝ աստվածային օրենքը, անմիջապէս Աստծուց:

Այս նկարագրութունը կարող էր նրա ընթերցողների մտքում միտումնավոր կերպով արթնացնել Օրենքը ստացող Մովսէսի կերպարը: Բայց կասկած չկա,

⁹³ Նույն տեղում, Պատմութիւն, էջ 21:

⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 19:

⁹⁵ Այն հարցերը, թե «Յասախ»ը («Բասախ») կոնկրետ ինչին է վերաբերում, այսինքն՝ ամբողջական օրենսգրքին, այսպէս կոչված Մեծ Յասախին կամ Յասախին, կամ ինչ տեսակի օրենք է եւ այլն, դուրս են այս հոդվածի շրջանակներից: Իմ նպատակն է քննել հայ հեղինակի տեղեկութունն այն մասին, թե ինչպէս էին մոնղոլները ստացել այս օրենքը եւ թե՛ դա ինչ կրօնական կամ այլ տիպի նշանակություն ունէր նրանց համար: Յասախի քննարկումը, ինչպէս նաեւ՝ Գրիգոր Ակներցու վկայութեան համադրումն այլ աղբյուրների հետ տե՛ս **Denise Aigle**, “Le grand jasaq de Genghis-Khan, l’empire, la culture mongole et la sharī‘a”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 47/1, 2004, էջ 31-79, **David O. Morgan**, “The ‘Great “yāsā” of Chingiz Khān’ and Mongol Law in the Ilkhānate”, *Bulletin of the Oriental and African Studies*, 49/1, 1986, էջ 163-176:

⁹⁶ Գրիգոր վրդ. Ակներցի, Պատմութիւն, էջ 19:

որ Ակներցին ակնարկում է նաև Մուհամեդին և հակաճառում այն իսլամական ավանդությանը, ըստ որի աստվածային հայտնությանն է օրենքին արժանացած վերջին մարգարեն Մուհամմեդն էր, որը ստացավ Ղուրանը Աստծու հրեշտակից: Այս միտումնավոր շարադրանքը հատկապես կարևոր էր մամլուքների և մոնղոլների միջև գաղափարական պատերազմի պայմաններում, որի ընթացքում հայերն ակնհայտորեն մոնղոլների կողմնակիցներն էին: Գրիգորի հակաճառությունն ուղղված էր ինչպես Մուհամմեդի, այնպես էլ մուսուլմանների Օրենքի՝ Ծարիաթի դեմ՝ հակադրելով այն աստվածային հայտնությամբ մոնղոլներին տրված Յասախին:⁹⁷

Իր Պատմության մեջ Ակներցին ընդգծում է նաև մոնղոլների ինքնագիտակցությունն՝ աստվածային կամքի վրա հիմնված իրենց անվանների վերաբերյալ: Այս փաստը նրան հնարավորություն է ընձեռում՝ արդարացնելու հայ և վրաց իշխանների հպատկությունը մոնղոլներին. «յորժամ իմացան իմաստուն իշխանքն Հայոց և Վրաց, թէ Աստուած է տուեալ զարութիւն և յաղթութիւն անցայ առնուլ զաշխարհս մեր, ապա գործ է սեր կապեալ գնացին ի հնազանդութիւն Տաթարիւն, և խոստացան տալ հարկս»:⁹⁸ Այդուհանդերձ, ըստ Ակներցու՝ մոնղոլներին տրված աստվածային իշխանության պատճառը ժամանակակիցների մեղքերն էին, ինչպես տասնամյակներ առաջ համարում էին Վարդան Արեւելցին, կաթողիկոս Կոստանդին Բարձրաբերդցին և այլք:⁹⁹

Եզրակացություններ

Սույն հոդվածի հիմնական նպատակն էր վերլուծել մոնղոլների մասին ամենավաղ նկարագրություններից մեկը՝ պատմագիր, աստվածաբան, ուսուցիչ և ազդեցիկ կրոնական գործիչ Վարդան Արեւելցու՝ 1248 թ. գրված *Հիշատակարանը*: Այն մոնղոլներին Հայաստանի և համաշխարհային պատմության շրջա-

⁹⁷ Մոնղոլների և մամլուքների միջև գաղափարական պատերազմը, որն իրականացավ հատկապես Այն-Ջալութի 1261 թ. և Աբուլուստայնի (Էլբիստան) 1277 թ. ճակատամարտերի միջև ընկած ժամանակահատվածում, մանրամասն վերլուծված է՝ **Reuven Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995: Հատկապես կարևոր է, թե այս ընթացքում առնականման հոգեբանական և գաղափարական առանձնահատկությունները ինչպես շահարկվեցին երկու կողմերում: Մոնղոլական կողմը Բեյբարսին դիմում էր արհամարհանքով որպես «Մերաստիայում գնված» մի ստրուկի, ով ապստամբել էր ընդդեմ աշխարհի տիրակալի՝ դուրս գալով իլխան Աբաղայի դեմ (նույն տեղում, էջ 121): Սուլթանն իր հերթին վկայակոչում էր մուսուլմանական օրենքը՝ կոչելով այն «մեր Յասա», որը նա հռչակում էր ավելի մեծ, քան Չիգիզ խանի Յասան (նույն տեղում, էջ 122): Ծարիաթի և Յասայի հակադրության/համեմատության մասին տե՛ս **D. Aigle**, “Le grand jasaq”, էջ 36-8:

⁹⁸ **Գրիգոր վրդ. Ակներցի**, Պատմություն, էջ 23:

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 20:

նակներում դիտարկելու եւ մեկնաբանելու վաղագույն փորձերից մեկն է: Արեւել-ցին ձգտել է պարզաբանել նրանց ծագումնաբանությունն ու աշխարհագրու-թյունը, կրոնը, իրենց հայրենիքից զանգվածային տեղաշարժի դրդապատճառ-ները եւ ուսումնական հաջողությունների հիմքը: Այս նպատակին հասնելու հա-մար, մատենագիրն օգտվել է տարաբնույթ մի շարք աղբյուրներից՝ սկսած Սուրբ Ներսեսին վերագրվող վախճանաբանական/ապոկալիպտիկ տեսիլներից մին-չեւ Միքայել Ասորու *Ժամանակագրությունը* եւ Անանիա Թիրակացու *Աշխար-հացույցը*: Հնարավոր է, որ նա ազդվել է իր ուսուցիչ Վանական Վարդապետի՝ ցայժմ կորած համարվող *Պատմությունից*, սակայն այս առումով *Հիշատակա-րանը* կարիք ունի հետագա ուսումնասիրման: Ավելի քան հավանական է, որ հե-ղինակը հիմնվել է նաեւ մեզ անհայտ բնագրերի, ինչպես նաեւ՝ բանավոր հա-ղորդումների եւ իր սեփական դիտարկումների վրա:

Հիշատակարանի հետազոտությունից բխում են հետեւյալ եզրակացու-թյունները. Վարդան Արեւելցին օգտագործել է համալիր պատկերներ, որոնք ավելի վաղ աղբյուրներում առնչվում էին Ասիախալսմական թուրքերի, երբեմն էլ՝ սելջուկների հետ: Դրանք ներառում են մոնղոլների աստվածաշնչյան ծննդա-բանությունն ու աշխարհագրությունը, «նետողաց ազգ» անվանումը, ելքը Հյու-սիս-Արեւելքում գտնվող իրենց հեռավոր «բուն» հայրենիքից, նրանց մեջ արեւա-պաշտության ինչ-որ տեսակի առկայությունը, մեկ Աստծու՝ հավանաբար Տանգ-րիի պաշտամունքը, ինչպես նաեւ՝ շամանների դերը, որոնք Վարդանի գրչի տակ դարձել են կախարդներ եւ մոգեր: Ավելին, այդ կանխակալ պատկերացում-ներից որոշները հանդիպում են ոչ միայն հայկական բնագրերում՝ ամենամատ-չելի աղբյուրները, որոնք ըստ երեւույթին գործածել է Արեւելցին, այլեւ լայնորեն տարածված կարծրատիպեր էին Եվրասիական տափաստանի քոչվորներին նկարագրող Մերձավոր Արեւելքի հեղինակների, այսինքն՝ նատակյաց մշա-կույթների ներկայացուցիչների շրջանում՝ անկախ այդ հեղինակների կրոնական եւ լեզվական պատկանելիությունից: Հետեւաբար սա նշանակում է, որ Վարդա-նը, եւ հավանաբար նրա մյուս ժամանակակիցները կարող են լավագույնս ըն-կալվել ավելի լայն համատեքստում, այլ ոչ միայն բուն հայկական ավանդության մեջ: Հանդիպելով քիչ հայտնի կրոն ունեցող նոր ժողովրդի, որի արշավանքներն ավերածություններ գործեցին իր հայրենի երկրում եւ այլուր, Արեւելցին դիմում է նաեւ վախճանաբանական սցենարի, որի դրդապատճառը նա համարում է ժա-մանակակիցների մեղքերը: Այնուամենայնիվ, նա տեղյակ էր նաեւ մոնղոլների աստվածատուր աշխարհակալության գաղափարախոսությանը, որով նրանք բացատրում էին իրենց՝ անհավատալի արագությամբ իրագործած նվաճումնե-րը: Արեւելցին ո՛չ հերքում, ո՛չ էլ անտեսում է այս հանգամանքը, այլ օգտագոր-ծում է՝ մոնղոլների նվաճումները եւ հայոց իշխանների հպատակությունն արդա-րացնելու համար: Այսպիսով, խնդրո առարկա *Հիշատակարանը* վկայում է, որ նվաճված ժողովուրդները, տվյալ դեպքում՝ հայերը, յուրացրել եւ զարգացրել են

քաղաքական գերիշխանության եւ աշխարհակալության մոնոլոգական գաղափարները՝ դրանք օգտագործելով իրենց օրակարգերի պահանջներին համապատասխան:

Այսպիսով, Վարդան Արևելցու այս սեղմ *Հիշատակարանը* պարունակում է բազմատեսակ եւ խիստ ուշագրավ տեղեկություններ միջնադարյան հեղինակների եւ նրանց ընթերցողների աշխարհայացքի, ինչպես նաեւ Կիլիկյան Հայաստանի միջմշակութային կապերի եւ փոխհարաբերությունների մասին, բացի ռազմաքաղաքական կամ զուտ պատմական տվյալներից: Կասկածից վեր է, որ այն մոնոլոգների վերաբերյալ մի կարեւոր աղբյուր է եւ արժանի է պատմաբանների կողմից արդյունավետ օգտագործման:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը մեծ ավանդ ունի հայ եւ ասորական բանասիրության ու պատմության բազմաթիվ բնագավառներում, մասնավորապես՝ հայ-ասորական փոխառնչությունների ուսումնասիրման մեջ: Կիլիկյան շրջանի հայ-ասորական գրական աղերսների վերաբերյալ նրա մեծագրությունը մնում է հիմնարար աշխատություն այս գիտակարգում:¹⁰⁰ Սույն հոդվածով ցանկանում եմ հարգանքի տուրք մատուցել նրան՝ որպես Կիլիկյան Հայաստանի պատմության եւ հայ-ասորական հարաբերությունների հետազոտողի, քննելով այս ոլորտներին առնչվող առանձնահատուկ մի թեմա: Ներկա ուսումնասիրության ուշադրության կենտրոնում է կարճատև, սակայն համալիր մի աղբյուր՝ ԺԳ. դարի սկանավոր հայ աստվածաբան, պատմագիր եւ մանկավարժ Վարդան վարդապետ Արևելցու *Հիշատակարանը* մոնոլոգների մասին, որը գրվել է 1248 թ., երբ Արևելցին գտնվում էր Կիլիկիայում եւ մասնակցում էր Միքայել Ասորու *Ժամանակագրության* հայերեն թարգմանությանը:

ZARUHI POGOSSIAN

University of Florence

VARDAN AREWELC‘I’S COLOPHON ON THE MONGOLS AND ITS SOURCES

Keywords: Vardan Arewelc‘i, colophons, Michale the Syrian, Mongols, Seljuqs, eschatology, Mongol religion.

Levon Ter-Petrosian has contributed to numerous fields within Armenian and

¹⁰⁰ **L. Տեր-Պետրոսյան**, Ասորիների դերը Հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ԺԲ–ԺԳ դարերում, Վենետիկ–Ս. Ղազար, 1989:

Syriac philology and history, with an emphasis on Armeno-Syriac interactions. Ter-Petrossian's book on Armeno-Syriac literary connections during the Cilician period remains fundamental for this area of enquiry. In this paper I wish to make a tribute to his scholarship both on the Armenian Cilician history and Armeno-Syriac connections by examining a specific source relevant to these areas of study. This article will draw attention to a short but complex text – a *Colophon* – written by the thirteenth-century renowned Armenian theologian, historian and monastic teacher Vardan Vardapet Arewelc'i on the Mongols. It was penned in 1248 while Vardan resided in Cilicia and was involved in the translation of the *Chronicle* of Michael the Syrian to Armenian. The *Colophon* was, indeed, appended to that translation. The article will trace how Michael the Syrian's representation of the Seljuqs was used by Vardan Arewelc'i to describe the Mongols. It will also explore a thirteenth-century version of the *Vision of St. Nersēs the Great* as another important source of inspiration for Vardan Arewelc'i's *Colophon*.

ERICH RENHART

Universität Graz

**DIE SYRISCHE HANDSCHRIFT NR. 9 DES MESROP
MASCHTOTS INSTITUTS**

Eine kodikologische Übung zum Studium syrischer Handschriften

Schlüsselwörter: Syrische Studien, Manuskripte, Kodikologie, Wasserzeichen, Fragmente.

Einleitung

Das schlicht als eine »Einführung« bezeichnete Handbuch »Comparative Oriental Manuscript Studies« (COMSt)¹ muss hinsichtlich der Kataloge syrischer Handschriften noch in seinem Erscheinungsjahr 2015 festhalten: »many of these catalogues are mere inventories, which list the main texts with minimal information on the manuscripts themselves, and they only rarely meet the standards of cataloguing as far as identification of texts, codicology and paleography are concerned«.² Als demgegenüber herausragend werden die jüngsten Handschriftenbeschreibungen von Sebastian Brock und Lucas van Rompay³ oder von Françoise Briquel-Chatonnet und Muriel Debié⁴ hervorgehoben. Ihr Proprium liegt »in the attention paid to the history of the manuscript, as it takes into account the material aspects of the manuscripts, both palaeographical and codicological«.⁵ Freilich hat es auch schon zuvor Kataloge mit ähnlicher Ausrichtung gegeben, jedoch nur sehr vereinzelt und kaum in einer umfassenden Systematik angelegt.

¹ A. BAUSI et alii (Ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Hamburg 2015 [= COMSt Handbook]. Siehe dazu auch meine Rezension in: *Orientalistische Literaturzeitung* 112,1 (2017) 93-99.

² A. BINGGELI, *Catalogues of Syriac manuscripts*, in: *COMSt Handbook* 502-504, hier 503.

³ S. P. BROCK – L. VAN ROMPAY, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*. Louvain: Peeters (*Orientalia Lovanensia Analecta* 227), 2014; S. P. BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*. Athens: Mount Sinai Foundation, 1995.

⁴ F. BRIQUEL-CHATONNET – M. DEBIÉ (Ed.), *Manuscripta Syriaca. Des sources de première main*. Paris: Geuthner (*Cahiers d'études syriaques* 4), 2015; F. BRIQUEL-CHATONNET, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 1997.

⁵ BINGGELI, *COMSt Handbook* 503.

Wenn wir darangegangen sind, einen Katalog der Syriaca des Matenadaran zu erstellen,⁶ so kann dies nur unter Berücksichtigung der international sich abzeichnenden Standards geschehen, wie sie etwa im *COMSt-Handbuch* diskutiert und dargelegt sind. Dazu gehört somit nicht nur die sorgfältige Erfassung des Textes, sondern auch das Wahrnehmen des Buches (oder auch nur eines Fragmentes) als kulturelle Äußerung. Denn ein handgeschriebenes und damit in der Regel auch altes Buch trägt die Spuren der historischen Stunde seines Entstehens und seines späteren Geschickes an sich, die es so gut und umfassend wie möglich zu erkennen gilt.

Selbstverständlich kann das auf unterschiedlichem Wege erfolgen. Die Beschreibung innerhalb eines Kataloges kann nicht alle denkbaren Aspekte in derselben Tiefe erschließen. Für gewöhnlich ist das Besondere eines Buches, sein Proprium, jedoch gut erkennbar. Und manchen Aspekten, die in der einen Handschrift »formal« zu erledigen sind, kommen in einer anderen Handschrift besonders aussagefähiges Gewicht zu (etwa wenn diese illuminiert sind oder mit einem besonderen Einband versehen oder eigene Buchstabenformen aufweisen etc.). Neben einer ganz allgemeinen Beschreibung dessen, was mit einem Buch vor uns liegt, gilt es, dessen »individuellen Charakter«, vielleicht gar seinen »Charme« oder seine »Poetik«⁷ zu entdecken, jedenfalls dessen vereinnehmendes oder eher abweisendes Couleur.⁸

Die folgende Darstellung bietet einen Einblick in die Werkstätte des Handschriftenbeschreibers. Dabei wird auf ein paar grundlegende kodikologische Aspekte hingewiesen, die erläutern sollen, »wie wir es machen« – ein Weg innerhalb des weiten Spektrums der Möglichkeiten.⁹ Als Anschauungsbeis-

⁶ Die Arbeiten zum Katalog haben vor nunmehr zehn Jahren begonnen, sie wurden aber immer nur kurzzeitig und en passant durchgeführt. Erst seit 2019 können wir etwas konzentrierter an der Fertigstellung des Kataloges arbeiten, wobei wir im Matenadaran sehr behilfliche und entgegenkommende Partner gefunden haben. Am Ende wird eine deutschsprachige Version des Kataloges stehen: E. A. ISHAC – E. RENHART – A. B. SCHMIDT, Die syrischen Handschriften und -fragmente des Mesrop Mashtots Instituts für Alte Handschriften »Matenadaran«, Yerevan. Katalog [Louvain] und eine armenisch-sprachige Version, welche in Yerevan erscheint.

⁷ Vgl. dazu K. S. HEAL, Catalogues and the poetics of Syriac manuscript cultures, in: Hugoye. Journal of Syriac Studies 20 (2017) 375-417 [= Rezensionsartikel zu BROCK – VAN ROMPAY, Catalogue Deir al-Surian].

⁸ Es gibt ja nicht nur die ästhetisch ansprechenden und »schönen« Handschriften, es sind ja auch jene sorgfältig zu beschreiben, die verschmutzt sind, teilweise verbrannt, verstümmelt, die unangenehm riechen usw.

⁹ Der Verfasser arbeitet gegenwärtig auch an einem anderen Katalog von Syriaca, welche in der selben Weise die Handschriften des Syrisch-Orthodoxen Patriarchates von Damaskus (gegenwärtig in Atchaneh/Beirut) beschreibt. Jenes Projekt wird vom Österreichischen

piel habe ich die Handschrift *MM syr. 9* ausgewählt, weil man an ihr manch Spezifisches der Handschriftenbeschreibung sehr gut exemplifizieren kann. Für die umfassende und auch inhaltliche Beschreibung verweise ich auf den oben angeführten Katalog (siehe Anm. 6), der sich *in statu nascendi* befindet.

Mit großer Freude sei dieser bescheidene Beitrag Herrn Levon Ter-Petrossian gewidmet, dem Doyen der Syrologie in Armenien. Auf seine bisweilen entlegenen Spuren stoße ich allenthalben im handschriftenkundlichen Schrifttum seiner Heimat.

Die gewählte Systematik der Darstellung

Mit dem Blick auf andere als trefflich erachtete Handschriftenbeschreibungen habe ich mich entschieden, die Beschreibungen in zwei Kategorien anzulegen: Inhalt und Kodikologie.¹⁰ Der letztere Begriff, von dem in diesem Kapitel die Rede sein soll, ist unscharf und keineswegs eng gefasst. Unter diesem Schlagwort wird alles subsummiert, was nicht unmittelbar dem textlich-inhaltlichen Bereich zuzuordnen ist. Ob im gedruckten und gegebenenfalls in einem Online-Katalog das eine oder das andere voransteht, ist eine Frage der Präsentation und scheint mir nicht erheblich zu sein. Tatsächlich sind beide Kategorien miteinander verwoben. Der Arbeitsvorgang, wie ich ihn bevorzuge, hebt jedenfalls nicht sogleich mit der inhaltlichen Analyse an.

Die kodikologische Beschreibung

Diese erfolgt vom allgemein Größeren zum spezifisch Kleineren hin. Zunächst steht das *Buch als Ganzes* im Blick. Dann richtet sich das Augenmerk auf *Einband und Hefung*. Im darauffolgenden Schritt wird der *Buchblock* in Augenschein genommen, hernach das *Blatt* bzw. die *Seite*. Von besonderem Gewicht ist dann der Blick auf die Schrift (*Paläographie*) und die *dekorative Gestaltung* des Inhalts. Manchmal ist darüber hinaus auf weitere *Besonderheiten* zu verweisen. Einige Aspekte daraus sind im Folgenden hervorhebend aufzuzeigen.

Forschungsförderungsfonds (FWF) finanziert: »Syriac Manuscript Treasures« (P 32427) [R. AKHRASS, E. A. ISHAC, Th. KLAMPFL, S. WINSLOW, E. RENHART/Projektleiter, Th. ZAMMIT-LUPI].

¹⁰ Françoise BRIQUEL-CHATONNET hat mir vor geraumer Zeit auch ein paar unveröffentlichte Beschreibungen von Handschriften aus dem Syrisch-Katholischen Patriarchat von Sharfê (Libanon) zukommen lassen, wofür ich ihr herzlich danke. Jene weisen eine ähnliche Zweiteilung auf.

1. Der konservatorische Befund

Der allererste kritische Blick gilt wie selbstverständlich dem konservatorischen Zustand des Buches. Das geschieht bereits in dem Moment, da die Handschrift vorgelegt wird. Die erste Autopsie ist jene von außen. Sie setzt sich dann mit gezieltem Blick beim Durchblättern und beim wiederholten Gang durch das Buch fort. Konservatorische und restauratorische Gegebenheiten werden zu jeder Zeit notiert und am Ende konzise zusammengefasst (*MM syr.* 9):

»Die Handschrift wurde jüngst restauriert. Blattränder wurden angefasert und ergänzt, einzelne zuvor abgelöste Blätter eingebunden. Das innen am vorderen Einbanddeckel aufgeklebte Blatt hingegen wurde abgelöst und mit dem Buchblock verhaftet. Die Neuheftung und die Verklebungen machen es an manchen Stellen schwierig, die Zusammengehörigkeit der Blätter (Bifolien) festzustellen. Das ist insbesondere relevant bei Lagen mit einer ungeraden Anzahl von Blättern. Auch der Einband wurde restauriert.«

Das Erheben des konservatorischen Sachverhalts kann die gesamte weitere Arbeit mit einer Handschrift konditionieren, weil manches möglich ist und anderes wiederum nicht. Mit dem Feststellen von historischen Reparaturen und Ausbesserungen legen wir bereits einen Teil der Geschichte des Buches und seiner Benützung frei und tauchen damit ein in die »Archäologie des Buches«¹¹.

2. Die Seitenanzahl

Ein grundlegendes erstes Studium gilt der Frage nach der Anzahl der Blätter. Es ist herauszufinden, ob von dem ursprünglichen Buch noch alle Teile vorhanden sind, ob etwa fehlende Teile im Laufe der Geschichte ergänzt wurden oder anderes passiert ist.

Man sollte meinen, die Anzahl der Blätter festzustellen, ist eine simple Aufgabe. Oft genug begegnen uns in syrischen Handschriften jedoch mehrere, nicht harmonisierbare Blattzählungen (Folierungen) oder Seitenzählungen (Paginierungen): Zahlreiche alte syrische Handschriften weisen gar keine originäre Blattzählung auf (a). Manche Bücher haben eine Blattzählung in syrischen Zahlenbuchstaben (b). Häufig kommen Zählungen in arabischen Zahlenzeichen vor (c). In jüngerer Zeit taucht vielleicht noch eine lateinische Blattzählung auf, die die Blätter nach westlichem Usus in verkehrter Richtung nummeriert (d). Dann gibt es noch die richtige lateinische Blattzählung (e). Letztlich aber kann sich die gegenwärtig vorfindbare Anzahl der Seiten von allen

¹¹ Der Ausdruck wird in Anlehnung an J. A. SZIRMAI, *The Archaeology of Medieval Bookbinding*. Aldershot: Ashgate, 1999 verwendet.

im Buch eingetragenen Nummerierungen unterscheiden. Die aktuelle Anzahl der Seiten ist jedenfalls zu verifizieren (f). Wie auch immer, die Varianten (b) bis (f) suchen das Inventar des Buches, also dessen Anzahl der Blätter, in einem historischen Augenblick festzuhalten.

Bisweilen finden wir in ein und demselben Kodex drei oder vier Zählweisen nebeneinander. Das ist vor allem dann aufschlussreich, wenn diese Zahlen nicht übereinstimmen, was oft genug der Fall ist. Den Zählungen liegen ja häufig unterschiedliche Vorstellungen zugrunde: Einmal werden unbeschriebene Blätter gezählt, ein anderes Mal werden sie nicht gezählt oder nur manche von ihnen. Zudem sind Zählungen auch inkonsistent: Blätter werden bei der Zählung übersehen, Blattnummern werden doppelt vergeben, Blätter gehen verloren oder werden hinzugefügt etc. Hinsichtlich der Handschrift *MM syr: 9* sind zwei Zählungen zu vermerken (d und e), hinzu kommt das ursprüngliche Stadium ohne Folienzählung (a) und die aktuelle Erhebung der Blätter, die den gegenwärtigen Blattbestand angibt (f):

»Blattzählung: mit Bleistift in lateinischer Nummerierung jeweils recto mittig am unteren Blattrand: »1-103«. Eine ältere unrichtige weil gegenläufige Paginierung, am unteren Blattrand der Verso-Seiten in Bleistift von anderer Hand ausgeführt, ist durchgestrichen.«

Die Anzahl der 103 Seiten konnte verifiziert werden. Spannend ist jedoch die Frage, wie diese Zahl zustande kommt (s. u.).

3. Der Lagenaufbau

Ist die aktuelle Anzahl der Seiten einmal vergewissert, so liegt der nächste Schritt darin, festzustellen, inwiefern der Ist-Zustand dem ursprünglichen Buch entspricht. Dazu ist der Aufbau des Buches nach den Lagen zu prüfen. Unsere Handschrift *MM syr: 9* bietet dafür zwei hilfreiche Anhaltspunkte: zum einen die Lagenzahlen und zum anderen die Wasserzeichen im Papier.

3.1. Die Lagenzahlen.

Sie geben nicht zuletzt dem Buchbinder die Reihenfolge der Lagen vor, um Irrtümer hintanzuhalten. *MM syr: 9* hat(te) solche Zahlen auf dem ersten und dem letzten Blatt der Lage. Vorwegnehmend kann festgehalten werden, dass die fehlenden Lagenzahlen heute auf fehlende Blätter hinweisen. Die Lagenzeichen in unserer Handschrift:

»Fol. 10r \varnothing , fol. 19v \varnothing , fol. 20r \sphericalangle , fol. 29v \sphericalangle , fol. 30r \mathfrak{r} , fol. 39v \mathfrak{r} , fol. 40r ∞ , fol. 48v ∞ , fol. 65v \mathfrak{r} , fol. 66r ∞ , fol. 75v ∞ , fol. 76r \sphericalangle , fol. 85v \sphericalangle , fol. 86r \mathfrak{r} , fol. 95v \mathfrak{r} . Die Reihe der Lagenzahlen ist unvollständig aber in aufsteigender Reihenfolge.«

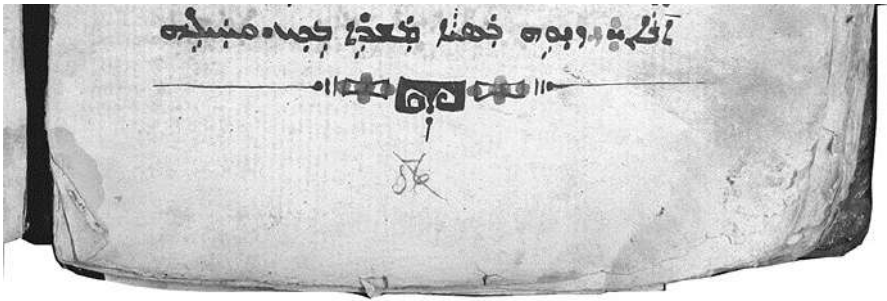


Abb. 1: Die dekorativ ausgeführte Lagenzahl »5«, fol. 48v. Darunter steht die unrichtige, weil gegen die Leserichtung eingetragene lateinische Blattzählung. Sie wurde später durchgestrichen.

Aus dem Befund der Lagenzahlen (und dem weiteren Studium des Buches) ergibt sich der folgende Lagenaufbau:

»Lagenstruktur: Lage I: fol. 2-9,¹² Lage II: fol. 10-19, Lage III: fol. 20-29, Lage IV: fol. 30-39, Lage V: fol. 40-48,¹³ Lage VI: fol. 49-56,¹⁴ Lage VII: fol. 58-65,¹⁵ Lage VIII: fol. 66-75, Lage IX: fol. 76-85, Lage X: fol. 86-95, Lage XI: fol. 96-103¹⁶. Der Lagenaufbau des Buches, so wie es heute vor uns liegt, ist unregelmäßig. Die Anzahl der Blätter nach den Lagen ist: 8 – 10 – 10 – 9 – 8 – 9 – 10 – 10 – 10 – 8, hinzu kommt das als fol. 1 mitgezählte ehemals vordere Spiegelblatt, in Summe 103 Blätter.«

Allein das Blatinventar der Handschrift *MM syr. 9* deutet zusammen mit dem Lagenaufbau auf eine dramatische Geschichte des Buches hin: Drei Doppelblätter fehlen (die Bifolien 1*/9*, 48*/57*, 95*/103*), ebenso zwei Einzelblätter (47*, 57**). Ein Blatt wurde hinzugefügt (fol. 1), ein anderes Blatt befindet sich heute an falscher Stelle im Korpus des Buches (fol. 57) [siehe unten die Graphik = Abb. 4].

¹² DIESER LAGE FEHLT DAS ERSTE UND DAS LETZTE BLATT (= vor fol. 2 und nach fol. 9). Ein auf dem Einbanddeckel innen eingeklebt Blatt wurde abgelöst und als Blatt »1« in die nunmehrige Blattzählung aufgenommen (siehe dazu weiter unten).

¹³ ZWISCHEN FOL. 47V UND 48R FEHLT EIN BLATT.

¹⁴ DAS ERSTE UND DAS LETZTE BLATT DER LAGE VI FEHLT (= vor fol. 49 und nach fol. 56), das ist das Gegenstück zu Blatt 57, welches ein Wasserzeichen des Typs »B« aufweist (s. u.).

¹⁵ VOR FOL. 58 FEHLT EIN BLATT. Das ehemals lose Blatt 57 gehört nicht zur Lage VI, sondern zur Lage VII und folgt auf fol. 58. Die organische Blattfolge ist: fol. 58 – 57 – 59.

¹⁶ DER LETZTEN LAGE FEHLT EIN DOPPELBLATT: ein Blatt zwischen fol. 95v und 96r (Textfluss gestört) und ein Blatt nach fol. 103 (der Text des Kolophons bricht jäh ab).

3.2. Die Wasserzeichen

Es ist geradezu ein Glücksfall, dass das Papier von *MM syr. 9* Wasserzeichen aufweist. Diese zu untersuchen, zieht wohl ein gutes Maß an Mehrarbeit nach sich, aber es hilft uns auch, den eben benannten Sachverhalt zu verifizieren. An erster Stelle steht deren Dokumentation, woraufhin ihre Auswertung erfolgt. So können wir für unsere Handschrift *MM syr. 9* im Katalogisat das Folgende festhalten:

»Wasserzeichen: Im Papier dieser Handschrift finden sich zwei Motive, das Trifolium mit den Buchstaben ›T‹ und ›Z‹ sowie die drei Mondsicheln im Falz.

Typ A (Trifolium, ›T‹ und ›Z‹): fol. 3, 4, 9, 13, 25, 26, 28, 34, 37, 38, 40, 44, 46, 50, 52, 62, 64, 66, 69, 70, 76, 80, 87, 99, 101, 103«. [Abb. 2]

»*Typ B* (drei Mondsicheln), im Falz: fol. 5, 6, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 27, 29, 30, 33, 36, 39, 41, 42, 47, 49, 51, 54, 56, 57, 60, 61, 63, 65, 67, 68, 73, 74, 77, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 102«. [Abb. 3]

Die Motive und ihr Vorkommen im Buch penibel zu verzeichnen, mag als fade Übung betrachtet werden. Diese erlaubt uns jedoch, die Zusammengehörigkeit von Blättern festzustellen – und zwar auch dort, wo das sonst durch die Verklebungen im Falz nicht möglich wäre.

Vorausgesetzt das ursprüngliche Buch ist aus Doppelblättern zusammengesetzt, was zumeist und auch hier der Fall ist, wird die Systematik rasch klar: Das Blatt mit dem Motiv A (Trifolium, »T« und »Z«) hat als Gegenblatt (das ist die zweite Hälfte des gefalteten Bogens) ein Blatt ohne Wasserzeichen. Das Blatt mit dem Motiv B (die drei Mondsicheln) hat sein Wasserzeichen immer im Falz, wo es zur Hälfte sichtbar ist. Die andere Hälfte muss zwingend im Falz des Gegenblattes erkennbar sein. Woimmer diese Systematik gestört ist, erhebt sich die Frage, ob denn hier nicht ein Blatt ausgefallen sei. Ergo, nach dem Studium der Lagenstruktur erhalten wir Hinweise auf fehlende Blätter nun auch aus dem Studium der Wasserzeichen, lange bevor wir das inhaltlich am Textfluss zu erweisen haben. In *MM syr. 9* sind es zwei Stellen, die zufolge der Wasserzeichensystematik auf die Textkontinuität hin zu prüfen sind: rund um die fehlenden Blätter 47* und 57**.

Abb. 2: Wasserzeichen A: Trifolium, Buchstaben »Z« (?) und »T«.
Abstand der Stege: 28,5 mm, Abstand Motiv (Kopf bis Blattende):
6cm.
Maßstab 1:1

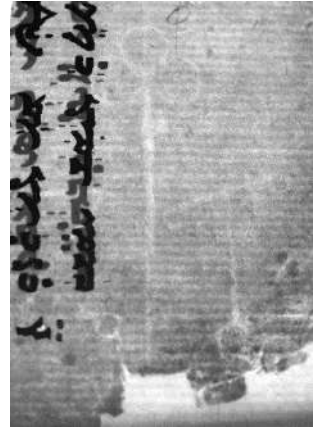
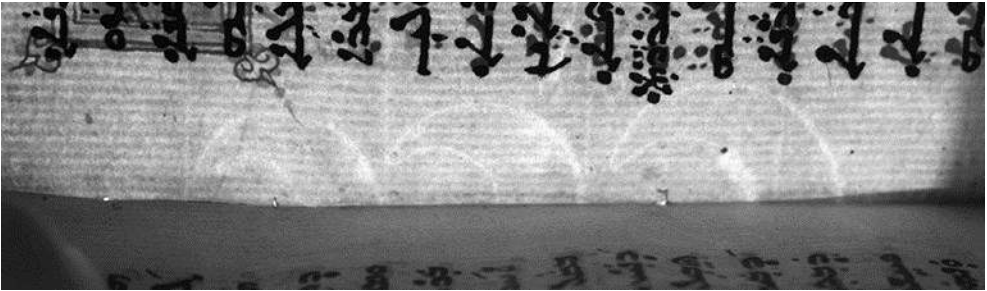


Abb. 3: Wasserzeichen B, im Falz: die drei Halbmonde, Abstand der
Stege 28,5 mm, Gesamtabstand Halbmonde: 9,4 cm.
Maßstab 1:1



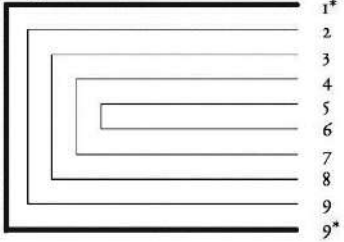
Die genaue Erfassung der Wasserzeichen ist überdies höchst wünschenswert, umso mehr als es sich hier um eine datierte Handschrift handelt. Die eingehende Suche in den Wasserzeichendatenbanken hat indes ergeben, dass die Motive noch nicht erfasst worden sind, was für solche relativ späte Papiere nicht verwundert.¹⁷ Umso mehr sollten die Wasserzeichen nach den geltenden Standards erfasst und beschrieben werden. Nur so können sie in die Datenbanken nutzbringend eingespeist werden. Doch es gibt in Bezug auf unsere Wasserzeichen weiterführende Indizien an unerwarteter Stelle: William Wright († 1889) erwähnt in seinem Katalog der syrischen Handschriften der Universität Cambridge gelegentlich auch Wasserzeichen.¹⁸ Insbesondere die unserer Handschrift zeitlich wie örtlich nahestehenden wären zum Vergleich einzusehen. Vielleicht ergibt sich daraus ein besseres Bild über die in der Region verwendeten Papiere.

¹⁷ Siehe dazu: <https://www.wzma.at/wzonlinekataloge.php>.

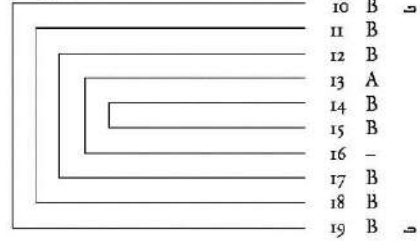
¹⁸ A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge. By W. WRIGHT with an Introduction and Appendix by S. A. COOK. 2 vols. Cambridge: University Press, 1901 [repr. Piscataway NJ: Gorgias Press, 2002]: e. g. »three crescents« in Add. 1970, 1973, 1976, 1992, 1996, 2002 etc.

Abb. 4: Schematische Darstellung des Lagenaufbaus mit der Typologie der Wasserzeichen und den Lagenzahlen. Alles, was im Fettdruck liniert ist, fehlt in der heute vorliegenden Gestalt von MM syr. 9. Die fehlenden Blattnummern sind durch einen Asteriskus gekennzeichnet.

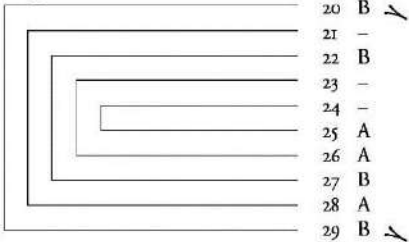
Lage I:



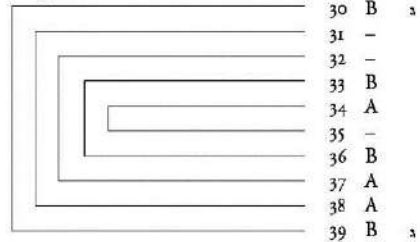
Lage II:



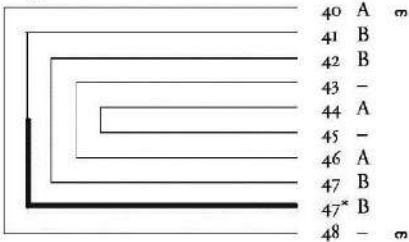
Lage III:



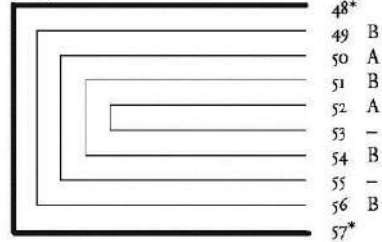
Lage IV:



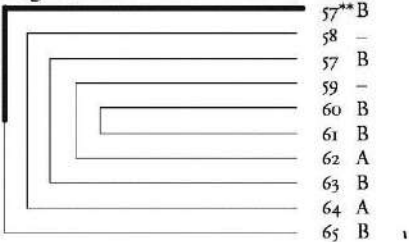
Lage V:



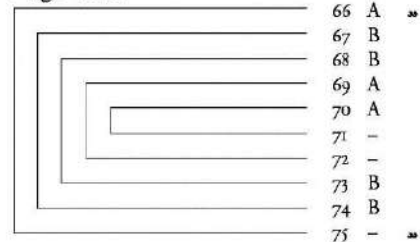
Lage VI:



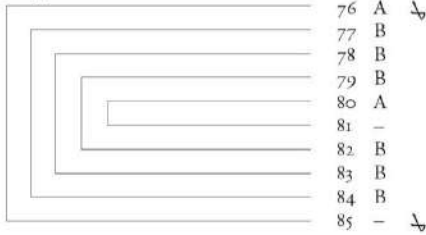
Lage VII:



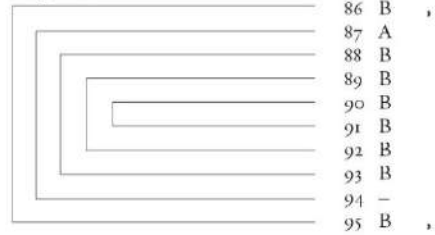
Lage VIII:



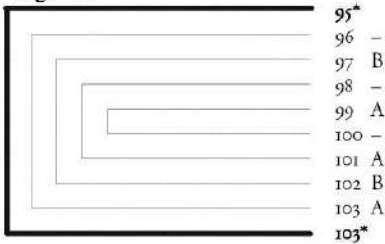
Lage IX:



Lage X:



Lage XI:



»*MM syr. 9*: Von dem ursprünglichen Buch fehlen acht Blätter: 1*, 9*, 47*, 48*, 57*, 57**, 95* und 103*. Fol. 1 ist eine spätere Hinzuzählung. Das originale Buch bestand aus 11 Lagen zu je 10 Blättern, das heißt aus jeweils 5 Doppelblättern und bildete damit *Quinionen*.«

4. Einband und Heftung

Die Beschreibung des Einbands einer Handschrift ist zumeist eher leicht zu bewerkstelligen. Manchmal ist aufgrund des konservatorischen Zustands darüber hinaus etwas von der Heftung erkennbar: etwa die Art, wie Buchblock und Buchdeckel miteinander verbunden sind oder die Heftung der einzelnen Lagen, wenn der Buchrücken freigelegt ist wie z. B. in *MM syr. 203*. Hinsichtlich *MM syr. 9* können wir im Katalog festhalten:

»Starke hölzerne Einbanddeckel, mit schwarzem Leder überzogen, die Ecken abgerundet. Lederprägung, am vorderen Deckel mittig ein Kreuz aufgeprägt, diverse Dekorstempel, drei Bünde am Buchrücken als Wulst sichtbar. Die Verheftung des Buchblocks mit den Buchdeckeln ist heute, nach der Restaurierung, unsichtbar weil überklebt. Der Dorn für die Buchschließe mittig auf der Stirnseite des vorderen Einbanddeckels ist noch *in situ* (Abb. 5), das korrespondierende Lederband nicht mehr vorhanden. In der linken oberen Ecke des hinteren Einbanddeckels ist die Inventarnummer aufgeklebt (Abb. 6).«

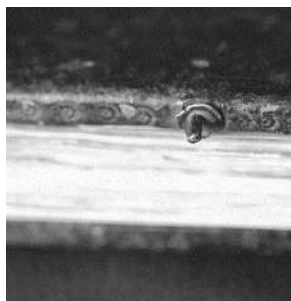


Abb. 5: Der Dorn an seinem ursprünglichen Ort. Auf der Stirnseite des Einbanddeckels ist die feine Lederprägung noch gut sichtbar.



Abb. 6: Das Inventarschild ist auf dem rückwärtigen Einbanddeckel des Buches – nach der Manier westlicher Bücher – angebracht.

Vor der jüngst erfolgten Restaurierung des Buches war die Verbindung von Einband und Buchkorpus noch sichtbar.¹⁹ Das geht aus Aufnahmen aus dem Jahre 2007 hervor. Ein beschriebenes Blatt war innen auf den vorderen Einbanddeckel geklebt gewesen (siehe dazu unten unter Punkt 6).

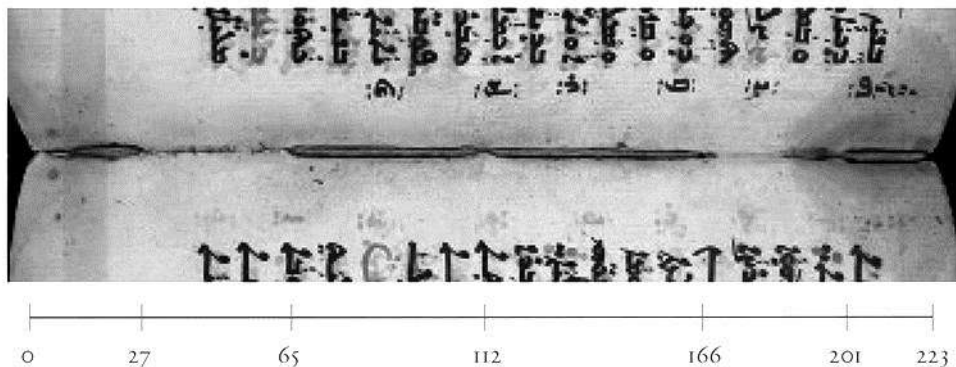


Abb. 7: Mitte der zweiten Lage, fol. 14v/15r, mit den Abständen der Heftfäden im Falz (in Millimeter, von unten nach oben gemessen)

5. Blatt- und Seitenmarken

Zahlreiche syrische Handschriften weisen im Bereich der ersten Zeile einer Seite (*recto*, *verso* oder auf beiden Seiten) sonderbare Zeichen auf. Für derartige Zeichen gibt es bislang keinen Fachbegriff. Sie werden hier auch sehr allgemein

¹⁹ Vgl. dazu Y. DERGHAM – F. VINOURE, Les reliures syriaques: essai de caractérisation par comparaison avec les reliures byzantines et arméniennes, in: *Manuscripta syriaca* 271-304, bes. 281-283: »disposition des forages ... en ligne droite«; SZIRMAI, *Medieval Bookbinding* 73: »straight-line type«.

als »Marke« benannt. Ihr Vorkommen ist nicht systematisch untersucht, die Bedeutung nicht hinreichend geklärt.²⁰ Oft genug werden sie auch in den Katalogen nicht erwähnt. Zu dem in *MM syr.* 9 aufscheinenden Zeichen können wir das Folgende festhalten:

»Auf beinahe allen Seiten, deren Blattrand noch hinreichend vorhanden ist, findet sich rechts oberhalb der ersten Zeile ein Zeichen in schwarzer bzw. roter Tinte. Es fehlt lediglich auf jenen Seiten, deren oberste Zeile graphisch-dekorativ gestaltet ist: fol. 3v (*Kisachoran*)²¹, 45r (Zierleiste) und 51r (Zierleiste), weiters fehlt es auf fol. 1v (siehe dazu den folgenden Absatz). Das Zeichen besteht aus vier Punkten mit einer geschwungenen Linie dazwischen. Sie könnten in stilisierter Weise auf den Gottesnamen hinweisen.²²«

Wiewohl diese Zeichen bisweilen einen dekorativen Eindruck erwecken, bin ich nicht geneigt, ihren Sinn und Zweck allein darin zu sehen. Während den Lagenzahlen mit ihrem schlichten bis opulenten Dekor der untere Blattrand zukommt, scheint für unsere Marken ein Bereich am oberen Blattrand, außerhalb des Textblocks reserviert gewesen zu sein. In den weiteren Handschriftenbeschreibungen wird vermehrt auf diese Zeichen zu achten sein, denn es gibt hier Variationen, deren Beachtung möglicherweise zu weiteren Erkenntnissen führt.²³

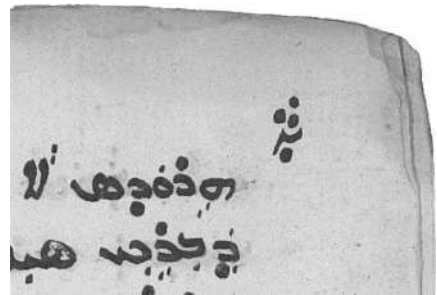


Abb. 8: Seitenmarke, wie sie sich auf beinahe allen Seiten von *MM syr.* 9 rechts oberhalb der ersten Zeile findet.

²⁰ Vgl. P. G. BORBONE – F. BRIQUEL-CHATONNET, 11. 3 The making of the codex, in: COMSt-Handbuch 255-257 [im Abschnitt Syriac Codicology, 252-266], hier 257: »... one may suggest that the mark was written by the copyist when making the copy. [...] In the East Syrian tradition the three upper dots of the lozenge are separated by a serpentine stroke: this element reveals that the marker is a stylized abbreviation of the divine name ܝܗ (yh).«

²¹ Կիսախորան ist der armenische Ausdruck für die schmuck gestaltete Titelseite, die sich in etwa über eine halbe Seite erstreckt.

²² Dieselbe Art des Zeichens findet sich auch in *MM syr.* 10.

²³ In der Handschrift 39 des Syrisch-Orthodoxen Patriarchates (SOP 039) etwa sind dreierlei solcher Zeichen von derselben Hand auszumachen: 2 × 3 Punkte verbunden, 2 × 4 Punkte verbunden und 3 × 3 Punkte unverbunden.

6. Besonderes

Unter diesem Punkt ist eine Gegebenheit zu verzeichnen, welche kodikologisch als »Singularität«, jedenfalls als hervorzuhebende Besonderheit aufgefasst werden muss. In diesem Sinne ist bei *MM syr. 9* fol. 1 hervorzuheben (Abb. 9). Der Eintrag in den Katalog könnte lauten:

»Fol. 1, das vormals eingeklebte Spiegelblatt, ist nunmehr abgelöst. Damit ist sichtbar geworden, dass es nur auf einer Seite beschrieben ist. Es trägt die durchgestrichene weil irriige lateinische Blattzahl »103«, diese wurde armenisch mit *Iṗ* [»1b«] überschrieben. Das Blatt ist – wie bereits vor der Restaurierung der Handschrift – wieder in die Seitenzählung aufgenommen.«

Bezüglich dieses Folioms können wir denkwürdige Gegebenheiten vermerken:

- (a) Der Text dieser Seite ist zweifelsfrei von ein und der selben Hand wie jener der übrigen Seiten zu Papier gebracht worden.
- (b) Der Text ist beinahe identisch mit dem auf fol. 80r. In Zeile 9 war dem Kopisten allerdings ein Abschreibebefehler passiert (er hat die Wörter im Satz durcheinander gebracht).²⁴
- (c) Nachdem nur eine Seite des Blattes beschrieben wurde – mit einem fortlaufenden Text, zudem mitten im Buch –, müsste dieser auf einer Recto-Seite gestanden haben. Andernfalls hätte der Schreiber mitten im Buch eine Leerseite produziert.²⁵
- (d) Da die Seite zu Ende geschrieben wurde, wird der erste Fehler bei der Kontrolle danach entdeckt worden sein.
- (e) Ganz offensichtlich wurde das Blatt wegen dessen Fehlerhaftigkeit ausgeschieden. Es muss als Ausschuss gelten.
- (f) Das aussortierte Blatt wurde folglich innen auf den vorderen Einbanddeckel geklebt.
- (g) Die Fäden, welche den Einbanddeckel mit dem Buchblock verbinden, laufen *über* den beklebten Deckel. Der Einband wurde also *nach* dem Aufkleben des fehlerhaften Blattes appliziert.

²⁴ Wohl hat er den Fehler bemerkt und auf die richtige Reihenfolge der Wörter hingewiesen, indem er sie gegenläufig mit \simeq und \simeq nummerierte.

²⁵ Wenn der Schreiber aber *par erreur* auf einer Verso-Seite fortgesetzt hat – was nicht mehr feststellbar ist –, dann wäre der Verschreiber in Zeile 9 der weitaus geringere Fehler gewesen.

- (h) Schließlich ist bemerkenswert, dass auf fol. 1 keine Seitenmarke (siehe oben unter 5.) zu erkennen ist.

Bei alledem, was hier festgestellt wurde, sind mit diesem Blatt Ungewissheiten und Unwägbarkeiten verbunden. Mit Blick auf (g) erhebt sich die Frage, warum man ein Blatt auf den Einbanddeckel geklebt hat und zwar *vor* dem Binden des Buches. Eine Erklärung könnte darin liegen, dass das Blatt einfach als Deckelkaschierung (»board lining«²⁶) benützt wurde, um dem eventuellen Verziehen des Deckelholzes entgegenzuwirken.

Mit Blick auf (h) taucht die Idee auf, ob die Seitenmarke nicht auch die Funktion gehabt haben könnte, zu kennzeichnen, wenn die Seite nach der Kontrolle als gut befunden, also »approbiert« worden ist. Sie erfüllte demnach zugleich die Funktion einer Kontrollmarke. Das muss ohne systematische Phänomenologie dieser Zeichen noch eine Konjektur bleiben. Wie auch immer, mit diesen kleinen Zeichen blicken wir dem Schreiber ein ganz klein wenig über die Schulter, denn er führt diese Zeichen oft nicht ganz konsequent aus. Und mit dem Fehler schauen wir gar in seine persönliche Welt ein, in seine sich durch das mühselige Abschreiben verbrauchende Konzentration, in seine Fahrigkeit.

Als Faktum bleibt jedenfalls bestehen, dass mit fol. 1 ein Blatt in den Buchblock gefunden hat aus dem es einst ausgeschieden worden war – lange vor der jüngsten Restaurierung. Es war aber offenbar niemals daran gedacht gewesen, das fehlerhafte Blatt ganz wegzuwerfen. Die Sekundärverwendung des verworfenen Blattes lag wohl in seiner Funktion als »board lining«.

²⁶ Siehe dazu N. PICKWOD: <https://www.ligatus.org.uk/lob/concept/1219>. »Pieces of sheet material adhered to one or other, or both, surfaces of a board before the book is covered, and either before or after the board is attached to the bookblock. Linings on the inside of the board may have been intended to counteract the tendency of the covering material to pull the board outwards as it shrank on drying, but in other cases the purpose may have been to consolidate or neaten up the board surface.« – Ich danke Theresa ZAMMIT LUPI, Chefrestauratorin in den Notarial Archives von La Valletta/Malta sehr für die Diskussion und die klärenden Hinweise.

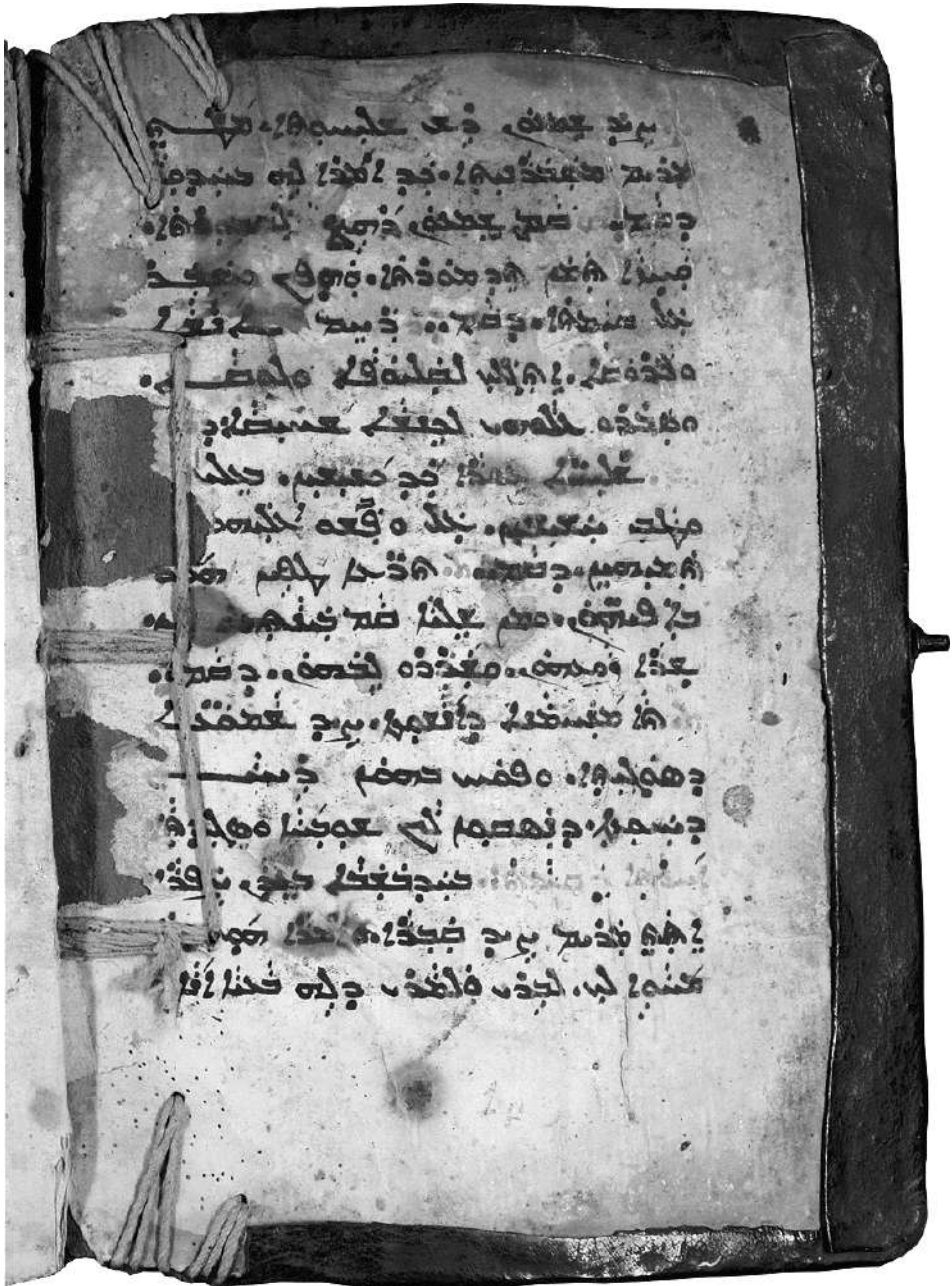


Abb. 9: Das auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels aufgeklebte Blatt (fol. 1v). Aufnahme aus dem Jahre 2007, vor der Restaurierung des Buches.

Resumée

Dieses kurze Exposé konnte keinen umfassenden Diskurs bieten. Vielmehr wurden ein paar Aspekte erörtert, wie sie für die kodikologische Beschreibung von syrischen Handschriften von Gewicht sein mögen.

Als Untersuchungsobjekt wurde die eher unscheinbare Handschrift *MM syr. 9* aus der Yerevaner Sammlung ausgewählt, keineswegs ein besonders altes Stück (datiert 1705) und auch kein dem Inhalt nach besonders seltenes Buch. Auf die Darstellung des Inhalts dieser Handschrift wurde hier gänzlich verzichtet.²⁷ Das Studium dieses in jüngster Zeit restaurierten und nun schön hergerichteten Buches hat dessen Struktur und darüber hinaus manch Bemerkenswertes offengelegt. Das Allermeiste von dem, was beobachtet wurde, trägt die Spuren der Geschichte dieses Buches an sich, von seiner Entstehung bis in die Gegenwart.

Wenn auf die Blatt- und Seitenzählung geachtet wurde und auf die Lagenstruktur, dann diene das dazu, das Buch in seiner Genese »verstehen« zu wollen. Dass in den verwendeten Papieren Wasserzeichen aufscheinen, war dabei überaus behilflich. Das Ergebnis wurde zusammenfassend in einer Graphik veranschaulicht.²⁸

An Einband und Heftung wurde besonders deutlich, dass eine notwendige Restaurierung manches verstecken kann und anderes zugleich sichtbar macht. Hier zeigt sich die elementare Notwendigkeit, den Zustand *vor* dem Eingriff zu dokumentieren, um historische Informationen, die aus dem Buch sprechen, nicht zu kaschieren.

Der Blick wurde auch auf die Kleinigkeit jener Zeichen gerichtet, welche sich auf beinahe allen Seiten des Buches befinden. Sie stellen ein *bis dato* viel zu wenig beachtetes Detail dar, das des weiteren systematischen Studiums bedarf, denn eine abschließende Phänomenologie und ihre Interpretation scheint mir noch nicht vorzuliegen.

Zuletzt wurde versucht darauf zu hören, welche Geschichte uns ein früher auf den Einbanddeckel geklebt Blatt erzählen kann, was uns in die Entstehungsgeschichte und den Kopisten des Buches zurückverweist. So erfassen wir sogar, für einen Augenblick nur, etwas von der Persönlichkeit des Schreibers, aus dessen Feder diese Handschrift vor mehr als 300 Jahren geflossen ist.

Ich danke Levon Ter-Petrossian herzlich, er ist gewissermaßen mein *Prodromos*, in dessen Fußstapfen ich für ein Stück des Weges trete. *Ad multos annos!*

²⁷ Es handelt sich um ein Buch der Turgame und anderer Hymnen der Assyrischen Kirche des Ostens. Die inhaltliche Beschreibung weist über 80 Abschnitte aus. All das ist im Katalog festgehalten.

²⁸ Es ist überdies eine gewichtige Frage, wie denn Ergebnisse darzustellen seien und ob man sie überhaupt veranschaulichen müsse. Vor allem, wenn der Sachverhalt nicht ganz einfach ist, bietet sich neben der verbalen Beschreibung zusätzlich eine visuelle Präsentation an.

ԷՐԻԽ ՌԵՆՀԱՐՏ

Գրացի համալսարան

**ԵՐԵՒԱՆԻ ՄԱՇՏՈՑՅԱՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀՄՐ 9 ԱՍՈՐԵՐԵՆ
ՁԵՌԱԳԻՐԸ. ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ
ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐԺԱՆՔ**

Բանալի բառեր՝ Ասորագիտություն, ձեռագրեր, ձեռագրագիտություն, դրոշմակնիքներ, պատասիկներ

Ասորերեն Հ^Մ 9 ձեռագիրը այսօր Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվող մի քանի տասնյակ ասորերեն ձեռագրերից եւ պատասիկներից մեկն է: Արեւելա-ասորական ծագում ունեցող այս ձեռագիրը, որ, վստահաբար, հավաքածուում գտնվողների մեջ ամենատպավորիչը չէ, գրվել է 1705 թ.: Ձեռագրում տեղ գտած տեքստերը (*turgame*) մեզ են հասել մի քանի այլ ձեռագրերով եւս, կան դրանց արդի տպագիր հրատարակությունները: ՄՄ ասոր. Հ^Մ 9 ձեռագրի վերանորոգման ժամանակաշրջանն անհայտ է, սակայն այն արհեստավարժորեն վերականգնվել է մեր օրերում: Ձեռագիրը պակասավոր է. բացակայում է ութ թերթ: Տվյալ հոդվածը ձեռագրերի պրակների քանակի եւ կազմության, էջակալման համակարգերի, դրոշմակնիքների եւ այլ հատկանիշների վերաբերյալ ձեռագրագիտական ուսումնասիրություն է: Այն պատկերացում է տալիս «Ցուցակ Մատենադարանում պահվող ասորերեն ձեռագրեր եւ պատասիկներ»-ի մասին, որը լույս է տեսնելու Էֆրեմ Ա. Իսհակի, Էրիխ Ռենհարտի եւ Անդրեա Բ. Շմիդթի աշխատասիրությամբ:

ERICH RENHART

University of Graz

**THE SYRIAC MANUSCRIPT NO. 9 AT THE MESROP MASHTOTS
INSTITUTE, MATENADARAN, YEREVAN**

AN EXERCISE IN SYRIAC CODICOLOGICAL STUDIES

The Syriac manuscript No. 9 is one of some dozens of Syriac manuscripts and fragments hold in the Matenadaran. And it is by far not the most spectacular one. The manuscript is dated to 1705 and of East Syrian origin. The texts (*turgame*) put in the book are known from several other manuscripts and there are modern print editions available, too. MM syr. 9 has been repaired at an unknown historical date and restored professionally in our days. Today eight folios are missing from the original. – The present chapter offers a study in codicology and deals with quire numbers, quire structures, systems of page counting, watermarks etc. All this gives an idea of the *Catalogue of Syriac Manuscripts and Fragments* hold in the Matenadaran which is going to be elaborated by Ephrem A. Ishac, Erich Renhart and Andrea B. Schmidt.

ԱՇՈՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Մեարդույ Մաշտոցի անվան Մատենադարան

ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԹԱԳԱՎՈՐԱԿԱՆ ԻԾԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿԱՐԳՈՒԹՅԱՆ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ ԸՆԿԱՆՈՒՄԸ

Բանալի բառեր՝ Հետհայաց քաղաքագիտություն, գահաժառանգում, օրինակարգ իշխանություն, մահապետական իշխանություն, թագավորական իշխանության, անկախ պետականություն, Հայկազունիների թագավորություն, Արշակունիների թագավորություն, թագավորության կարգավիճակ:

Հայոց պատմության ուսումնասիրման վրա, որպես պատմական իրադարձությունների մեկնաբանման կամ գնահատման հիմք, քաղաքական իմաստով ներգործել է երկու օբյեկտիվ հանգամանք՝ երկուսն էլ գաղափարախոսական: Միջնադարից եկող եկեղեցիական-դավանաբանականը, հարյուրամյակներ շարունակ մեծապես ազդելով պատմագրության վրա, ինքնուրույն ուժով իր որոշակի ազդեցությունն է թողել նաև նոր ժամանակներում: Խորհրդային շրջանում պատմագիտության հիմքում որպես ելակետ դրվել է պատմական մատերիալիզմի տեսությունը՝ արտադրողական ուժերի եւ արտադրական հարաբերությունների դիալեկտիկան, որպես պատմության շարժիչ ուժ, համարվել է դասակարգային պայքարը: Երկուսն էլ, գաղափարախոսական կաշկանդիչ շրջանակներով ունեցել են իրենց բացասական ազդեցությունը¹: Գիտությունը, այդուամենայնիվ, զարգացել է եւ տվել նաև իր դրական արդյունքները: Այդ արդյունքները կրկնապատկվել են այն հետազոտություններով, որոնց հեղինակները, մասնագիտական արժանապատվության մղումով, շեղվել, դուրս են եկել կամ ինչ-որ կերպ շրջանցել են գաղափարախոսական սահմանափա-

¹ Խորհրդային շրջանում պատմագիտության վրա կոմունիստական գաղափարախոսության ունեցած ներգործության մասին 20-րդ դարի լավագույն պատմաբաններից Գագիկ Սարգսյանը գրում է. «**Իշխող քաղաքական դոկտրինայի թույնը**, հոսելով հին պատմությունից դեպի նորը, հետզհետե ուժեղանում էր, իսկ հասնելով նորագույնին, պարզապես կազմալուծում այն: Բայց միայն սա չէր դրա վտանգը: Այն իր օրինակով սովորեցնում էր բոլոր պատմաշրջաններին մերձեցողներին **պատմական փաստերի ազավադման, նենգափոխման թույլատրելիությունը**, նաև այնպիսի դեպքերում, երբ այդ արվում էր ոչ թե իշխող դոկտրինայի հունով, այլ ցանկացած «բարձր» քաղաքական, կեղծ հայրենասիրական, ազգային, խմբակային կամ որեւէ այլ նպատակով (**Գ. Սարգսյան**, Մեր օրերի իմ ընկալումները, «Հայաստանի Հանրապետություն», 14. 08 – 15. 08. 1992):

կումները: Ընդ որում՝ նման «շեղումները» հատուկ են ոչ միայն նոր շրջանի գիտական ստեղծագործություններին, այլ երբեմն նաեւ միջնադարյան պատմագրական երկերին, ինչի լավագույն օրինակներից է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը»²:

Պատմագիտությունը հասել է մի մակարդակի, երբ նրա աղբյուրագիտական բազան հիմնականում հայտնի է, եւ լուրջ համալրումներ, գեթ ձեռագրական հուշարձանների տեսքով, չեն սպասվում: Ուստի որեւէ պատմաշրջանի ուսումնասիրություն առավել ամբողջական եւ առավել օբյեկտիվ դարձնելու հիմնական ռեսուրսը մնում են այդ բազայի նյութերի նոր դիտանկյուններից կատարված գիտական հետազոտությունները, արդեն եղածի հետ դրանց արդյունքների համադրության-համրագումարի բերելը: Եւ, կարելու է մասնավորապես, ուսումնասիրման այն դիտանկյունները կամ մեթոդները, որոնք կա՛մ վերոհիշյալ գաղափարախոսությունների շրջանակներին հարազատ չլինելու հետեւանքով, կա՛մ առարկայական այլ պատճառներով³ ժամանակին պատշաճ տեղ չեն զբաղեցրել:

Հայոց պատմության որոշակի մի պատմաշրջան, նոր մի դիտանկյունով ուսումնասիրելու արդյունք է, օրինակ, Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի «Խաչակիրները եւ հայերը» սովորաբար սովորաբար հետազոտությունը⁴: Աշխատության երկրորդ հատորի (բուն ուսումնասիրության) վերնագրին ունի «**պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն**» լրացումը, իսկ Առաջաբանը սկսվում է հետեւյալ

² Մեկ անգամ չէ, որ հանուն պատմության հավաստիության (այսօրվա խոսքով՝ գիտականության) Խորենացին ընդդիմանում է իր մեկենաս Սահակ Բագրատունու հորդորներին կամ խնդրանքներին: Մի օրինակ. «Եւ գրեզ, որպէս բազում անգամ, եւ այժմ աղաչեմ, մի՛ յաւելորդսն հարկաւորեալ զմեզ, եւ սակաւ եւ կամ յոլով բանիւք՝ զմեծ եւ զհաւաստի բովանդակ աշխատութիւնս մեր ընդ վայր եւ աւելորդ ցուցանել գործ. զի նմանագոյնս որպէս ինձ՝ եւ քեզ գործէ վտանգս» (**Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը եւ Ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, նմանահանութիւն, Լրացումները՝ Ա. Բ. Սարգսեանի, Երեւան, 1991, Բ. ԿԴ, էջ 198: Այս հրատարակությանը հղումներն այսուհետ կդնենք տեքստում՝ նշելով Գիրքը, Գլուխը եւ էջը): Նույն կերպ նա, ըստ հնարավորի, շրջանցել է նաեւ քրիստոնեական գաղափարախոսության արդեն իսկ գծած «շրջանակները» եւ «հանձնարարականները», ինչով եւ կտրուկ տարբերվում է իր դարաշրջանի մյուս պատմագիրներից:

³ Նկատի ունենք «լայն պրոֆիլի» պատմաբաններից զատ՝ պատմության ուսումնասիրումը խաչվող մասնագիտություններ ունեցող գիտնականների՝ ջազմագետ-պատմաբանների, տնտեսագետ-պատմաբանների, արվեստագետ-պատմաբանների, քաղաքագետ-պատմաբանների, աստվածաբան-պատմաբանների կողմից եւ այլն: Նման դեպքերում, նույն նյութի հիմքի վրա արված ուսումնասիրությունը կարող է տարբեր, երբեմն արմատապես այլ արդյունքների հանգեցնել՝ էականորեն սրբագրելով նաեւ քաղաքական պատմությունը:

⁴ **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Ա, ուսումնասիրություն եւ թարգմանություններ, Երեւան, 2005; հ. Բ, պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն, Երեւան, 2007:

նախադասությամբ. «11-14-րդ դդ. մերձավորարեւելյան իրադարձությունները **հետհայաց քաղաքագիտության** (ретроспективная политология) տեսակետից դիտարկելիս՝ Կիլիկյան Հայաստանի եւ Արեւելքում հիմնված խաչակրաց պետությունների պատմության տիպաբանական ընդհանրությունն աչքի է զարնում առաջին իսկ հայացքից»⁵:

Պատմաշրջանի հետազոտման պատմա-քաղաքագիտական (կամ՝ պատմա-պետականագիտական) դիտակետ եւ հետհայաց քաղաքագիտական մեթոդ. այս երկու հանգամանքներով է պայմանավորված Կիլիկյան Հայաստանի ավելի քան 300-ամյա պատմությունն ամփոփող սույն ուսումնասիրության յուրահատկությունը եւ գիտական նոր արդյունքը: Աշխատության մասնագետ-գրախոսները, բնականաբար, անմիջապես նկատել եւ արձանագրել են այդ իրողությունը եւ դրա հիմքը, այն է՝ հեղինակի աղբյուրագետ-պատմաբան, միաժամանակ նաեւ՝ «հսկայական փորձ ունեցող քաղաքագետ» լինելու հանգամանքների մեկտեղումը⁶:

Որեւէ պատմաշրջանի համար առանցքայինը նրա քաղաքական պատմությունն է: Բաղաքական պատմության վերհամման ամենավստահելի ճանապարհը հենց հետհայաց քաղաքագիտական մեթոդի կիրառմամբ պատմա-քաղաքագիտական կամ պատմա-պետականագիտական հետազոտությունը կարող է լինել: Այլ խոսքով՝ ժամանակի քաղաքական միտքը, պետականության մասին պատկերացումները ճանաչելը ու աղբյուրների նյութը «խոսեցնելիս» դրանք որպես հիմք ընդունելը: Ինչպես հիմա, այնպես էլ հնում, դրա վրա է խարսխվել, դրանով է պայմանավորվել պատմական իրադարձությունների շղթան: Եւ այս դեպքում առաջին պլան է գալիս ու դառնում գլխավոր՝ իշխանության, դրա օրինակարգության հարցը, ինչպես եւ վերնագրված է Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի հիշյալ աշխատության՝ Առաջաբանին հետետող բուն հետազոտությունը. «**Փահաժառանգության իրավունքը եւ իշխանության «լեգիտիմությունը»**⁷ Կիլիկյան Հայաստանում»:

* * *

Կարելի⁸ է նույն կամ այսօրինակ հարցադրումներ անել Հայոց պատմության՝ Արշակունյաց եւ Բագրատունյաց թագավորությունների դարաշրջաններ-

⁵ Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Բ, էջ 5:

⁶ Ա. Բոզոյան, Լեւոն Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, ուսումնասիրություն եւ թարգմանություններ, հ. Ա, Երեւան, 2005, 552 էջ, հ. Բ, Երեւան, 2007, 672 էջ, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 18, էջ 340:

⁷ Ավելի ուշ, իր հանրահավաքային ելույթներից մեկի ժամանակ, լեզվաբանական մի էքսկուրսով, Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը «լեգիտիմություն» օտար եզրույթի փոխարեն առաջարկեց **օրինակարգություն** բառը, ինչը եւ հաջողությամբ մտավ շրջանառության մեջ (ելույթի տեքստը տե՛ս «Հայկական ժամանակ», օգոստոսի 2-ին, 2011թ.):

րի համար: Կամ, ընդհանրապես, նույն դիտանկյունով եւ մեթոդով ուսումնասիրման առարկա դարձնել Հայոց պատմության այլ շրջաններ: Այսինքն՝ որեւէ դարաշրջանի քաղաքական միտքը վերհանելով՝ այն դարձնել ծավալված իրադարձությունների շրթայի ճանաչման, մեկնաբանման ու գնահատման առաջնային մեկնակետ:

Ինչպե՞ս է պատկերացրել 5-րդ եւ հաջորդ դարերի հայ քաղաքական միտքը իշխանության, մասնավորապես թագավորական իշխանության էությունը, նրա սկզբնաղբյուրի եւ օրինակարգության խնդիրը, քաղաքական մտքի հիմնական կատեգորիաներ համարվող այլ հարցերը⁸:

Խնդրի ուսումնասիրման համար անհրաժեշտ նյութը կարող է լինել երեք կարգի.

Առաջին՝ հատուկ այդ մասին գրված կամ այդ խնդրին նվիրված մասեր ունեցող, այսօրվա հասկացությամբ՝ «տեսական» աշխատություններ, ինչպիսիք, որ Կիլիկյան Հայաստանի դեպքում են՝ Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագիրքը», Վահրամ Բաբունու «Բան ի Յայտնութիւն Տեսուն եւ յօծումն Լեւոնի արքայի Հայոց» եւ Հովհաննէս Երզնկացու «Ի բան Առաքելոյ» գործերը⁹:

Երկրորդ՝ պատմագրական եւ այլ աղբյուրների ուղղակի եւ անուղղակի այլազան վկայություններ, որոնցից կարելի է մակածել, դուրս բերել հարցի պատասխանը (5-րդ եւ հաջորդ դարերի համար սա է հիմնական մեթոդը):

Երրորդ՝ պետք է նաեւ նկատի ունենալ, որ մատենագիրը, պատմիչը, երբ գրում է հին շրջանի մասին, կարող է իր շրջանի քաղաքական իրողություններից, տարածված պատկերացումներից եւ իր ընկալումներից ելնելով, ինքն էլ իր ձեռով, նույն, այսօրվա հասկացությամբ՝ «հետհայաց քաղաքագիտության» սկզբունքով իմաստավորել, մեկնաբանել, գնահատել, «վերականգնել» անցյալը: Այդ պատկերացումները, բնականաբար, պետք է ազդեին նաեւ իր շրջանի իրադարձությունների, գործող անձանց ներկայացման ու գնահատման վրա:

Հասկանալի է, որ քրիստոնյա պատմիչների պատկերացումների հիմքում կարելուք տեղ պիտի ունենար քրիստոնեական վարդապետությունը, Աստվածաշունչը:

⁸ Պատմագրական հուշարձանների հիման վրա հայ քաղաքական մտքի հետ կապված որոշ հարցերի են վերաբերում մեր նախընթաց երեք հոդվածները. «Անցյալի հիշողությունը կամ պատմությունը՝ որպես ակտիվ քաղաքական գործոն. այսօրվանից մինչեւ Մովսէս Խորենացի», Բանբեր Մատենադարանի, հ. 26, 2018, էջ 5-21; «Պետականության ռեսուրսը եւ արժեքային համակարգը՝ արտաքին քաղաքականությունը պայմանավորող գործոններ (մ. թ. ա. 2-րդ – մ. թ. 4-րդ դարեր)», ՊԲՀ, 2019, հ. 2, էջ 233 – 251; «Պետականակենտրոն եւ դավանակենտրոն արժեքային համակարգեր (5-10 դդ. պատմագրության հիմքի վրա), Բանբեր Մատենադարանի, հ. 28, 2020, էջ 133-155»:

⁹ Տե՛ս **Լ. Տեր Պետրոսյան**, Խաչակիրները եւ Հայերը, հ. 2, էջ 39-45:

Հայոց պատմության հնագույն շրջանի համար վերոհիշյալ հարցադրումների հետ կապված տեղեկություններ պարունակող հիմնական աղբյուրը Մովսես Խորենացին է, որն առաջինն է ձեռնարկել Հայոց ամբողջական պատմություն ունենալու խնդրին: Ավելին՝ նրա այդ տեղեկությունները, կարծես թե, քաղաքագիտական մի համակարգ են կազմում, իր Պատմության մի ամբողջ շարք համակարգերից մեկը¹⁰:

Խորենացին հստակ տարբերակում է երկու կարգի կամ մակարդակի իշխանություն՝ **նահապետական** ու ավելի բարձր՝ **թագավորական**:

Նահապետական իշխանություն

Հայաստանում **նահապետական իշխանության** սկիզբը Հայկն է: Բելի բռնանալու փորձին ընդդիմանալուց ու պատերազմում նրան հաղթելուց հետո, բացարձակ անկախ է Հայկի իշխանությունը, որ իր մահից հետո փոխանցվում է հերթականությամբ՝ Արամանյակին, Արամայիսին, Ամասիային, Հարմային, Արամին: «Ռատարկ տեղում» հայկազուն **նահապետների** հաստատվող իշխանությունը չվիճարկվող է **օրինակարգ** է: Նահապետական իշխանության այս շրջանում նրանք տարածվում են Հայկական լեռնաշխարհով մեկ, խաղաղությամբ յուրացնում այն: Արամի ժամանակ սկիզբ են առնում արտաքին ոտնձգություններ, որոնք, սակայն հակահարված են ստանում:

Նոյի երեք որդիներից՝ Սեմից, Քամից եւ Հաբեթից սերող՝ Հրեից, Քաղդեացվոց եւ Հայոց **նահապետների** զուգահեռ ցանկերը Խորենացին հասցնում է մինչեւ, համապատասխանաբար, Դավիթ, Սարդանապալ եւ Սկայորդի (Ա. Ե, էջ 17-19 եւ Ա. ԺԹ(Ի), էջ 58-63), եւ այդ ցանկերը, իշխանական կարգավիճակի առումով, կարծես, համազոր են:

Հայկից սկսած՝ Հայաստանն ինքնիշխան է՝ նրա սերունդների տիրապետության տակ: Ոչ մի տեղ չի ասվում, թե Ասորեստանը նվաճել է Հայաստանը: Սակայն իրադարձությունների բուն շարադրանքից այլ բան է պարզվում, այն է՝ Ասորեստանի տիրակալները (Քաղդեացվոց ցանկ) իշխանության ավելի բարձր՝ **թագավորական կարգավիճակ** ունեն: Հղելով իր աղբյուրին՝ Խորենացին այդ բառն օգտագործում է հենց Բելի համար. «*Եւ յառաջ մատուցեալ զքանս իւր ասէ, թէ ի հաստատել Տիտանեանն Բէլայ զթագաւորութիւնն իւր առ ամենեսեանն՝ առաքէ...*» (Ա. ԺԱ, էջ 34): Ընդգծված «թագաւորություն» բառով այս հիշատակմանը քաղաքական իմաստով կարելի էր երկրորդական

¹⁰ Խորենացու «Հայոց Պատմության» համակարգերի մասին տե՛ս **Գ. Սարգսյան**, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ժամանակագրական համակարգը, Երևան, 1965, **նույնի**՝ «Հայագիտական հետազոտություններ», ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, Երևան, 2006, էջ 21:

Անհատականություն տալ, եթե չլինեին հայ նահապետների՝ Ասորեստանյան տիրակալների նկատմամբ ստորակա վիճակում գտնվելու մասին վկայությունները: Սակայն այդպիսի առաջին վկայությունը վերաբերում է Արամի ժամանակին, նախորդ նահապետների դեպքում, Հայկից սկսած, ենթադրվում է նրանց լիակատար ազատ ու անկախ կարգավիճակը:

Արամը հայ նահապետների շարքում Հայկից հետո ամենահերոսական կերպարն է, որի «արիության գործերը» ամենաընդարձակն են ներկայացված: Նա արժանի հակահարված է տալիս իր երկրի դեմ ոտնձգություններ անող «ապականիչներին», չորս կողմի վրա ընդարձակում Հայաստանի սահմանները, իր նվաճած ժողովուրդներին պարտադրում «*ուսանել զխօսս եւ զլեզուս հայկական*» (Ա. ԺԴ, էջ 46): Նա հայտնի էր այնքան, որ օտարների համար դառնում է Հայաստանի եւ հայ ժողովրդի երկրորդ անվանադիրը¹¹: Արամը Խորենացու համար Հայոց պատմության հերոսների առաջին եղյակում է. «*Վասն որոյ սիրեմ կոչել այսպէս ըստ քաջութեան – Հայկ, Արամ, Տիգրան, քանզի ըստ քաջացն ազգք քաջ...*» (Ա. ԼԱ, էջ 85):

Հայաստանն Արամի օրոք իր հզորությամբ, ըստ էության, չի զիջում Ասորեստանին, այնքան, որ արտաքին նվաճումների շարքում նա անգամ Ասորեստանից է հողեր գրավում. «... *զմեծ մասն դաշտացն Ասորեստանի կալաւ ի ծառայութեան հարկի Արամ քազում ժամանակս*» (Ա. ԺԴ, էջ 45): Ասորեստանում իշխող նրա ժամանակակից Նինոս թագավորը, որ վաղուց մտքում ուներ լուծելու իր նախնի Բելի սպանության վրեժը, զգուշանում է իր մտադրությունն իրագործելուց՝ մտավախություն ունենալով, որ Արամի դեմ պայքարում կարող է պարզապէս կործանել սեփական թագավորությունը. «*Այլ երկիրդ կասկածանաց խարդաւանակ լինելոյ իւրոյ թագաւորութեանն զայսպիսիս համարեալ իրագործութիւնս՝ ծածկէ զչարութիւնն*» (Ա. ԺԳ, էջ 44):

Եւ, այդուամենայնիվ, իր երկրի լիակատար տերը լինելով, Ասորեստանին եւ նրա թագավոր Նինոսին հզորությամբ ոչնչով չզիջելով հանդերձ՝ Արամը «կախյալ» վիճակում է Ասորեստանի թագավոր Նինոսից, որը՝ «... *հրամայէ նմա զնոյն իշխանութիւն անկասկածաբար ունել. եւ համարձակութիւն տայ նմա վարսակալ ածել մարգարտեայ եւ երկրորդ նորա կոչել*¹²» (Ա. ԺԳ, էջ 44):

¹¹ «... եւ ընդարձակել զսահմանս Հայոց յամենայն կողմանց. յորոյ անուն եւ զաշխարհս մեր անուանեն ամենայն ազգք, որպէս Յոյնք՝ Արմէն, իսկ Պարսիկք եւ Ասորիք՝ Արմէնիկք» (Ա. ԺԲ, էջ 42); «Արդ սա այսպէս հօր եւ անուանի եղեալ՝ յանուն սորա մինչեւ ցայսօր, որպէս ամենեցուն յայտնի է, որ շուրջ զմեօք ազգք զաշխարհս մեր անուանեն» (Ա. ԺԴ, էջ 47):

¹² Որպէս իշխանական հիերարխիայի բարձրագույն աստիճանի ցուցիչ՝ մարգարտայ վարսակալ կրելու արտոնությունը Խորենացուն կարող էր ծանոթ լինել Արշականիների

Հայաստանի վրա ասորեստանյան առաջին եւ միակ հարձակումը Շամիրամի արշավանքն է Արամի հաջորդ Արայի դեմ, որը, թերեւս, կարելի է կոչել «սիրային», բայց ոչ մի կերպ նվաճողական՝ այս բառի ռազմական կամ քաղաքական նշանակությամբ: Այդ արշավանքից հետո ոչ միայն Հայաստանի ու նրա իշխանության իրավական կարգավիճակը չի փոխվում, այլեւ «նվաճողը» բազում շինարարական գործերով ծաղկեցնում է երկիրը:

Կա Հայաստանի նկատմամբ Ասորեստանի գերակայության եւս երկու վկայություն. Շամիրամն է Արա Գեղեցիկի մահվանից հետո նրա որդուն՝ Արայան Արային հանձնարարում երկրի կառավարումը. «*Կարգե գնա ի վերակացութիւն աշխարհիս, մտերմութեամբ հաւատացեալ ի նա*» (Ա. Ի, էջ 63): Կախյալ եւ հարկատու վիճակում լինելը շատ ավելի ցայտուն է ներկայանում Արայան Արայի հաջորդ Անուշավանի դեպքում, որն սկզբում ընդհանրապէս զրկված լինելով իր երկրում իշխելու իրավունքից՝ դժվարությամբ է այն վերականգնում. «*Այս Անուշաւան բաւական ժամանակս արհամարհութիւն կրեալ ի Զամեսեայ՝ տուայտի ի դրանն արքունի. իսկ օգնեալ ի բարեկամաց՝ շահի գմասն ինչ աշխարհիս, հարկահանութեամբ խնամել, զկնի ապա եւ զբոլորս*» (Ա. Ի, էջ 64): Եւ վերջապէս, կարծես թէ, նկատի ունենալով բոլոր հայ նահապետների, Պատմահայրն այսպիսի բան է ասում. «*Ապա եթէ սսիցես, ուստի՞ մեզ եւ գնախնեացն մերոց գիտել զանուանս այսպէս, իսկ զբազմաց եւ զգործս՝ ասես. ի հնոցն դիւանաց Քաղդէացոց, Ասորեստանեայց եւ Պարսից, վասն մտելոց անուանց եւ գործոց նոցա ի քարտէս արքունի, իբրեւ գործակալաց եւ վերակացուաց աշխարհիս ի նոցանէ կացելոց եւ մեծաց կողմնակալաց*» (Ա. ԻԱ, էջ 66):

Բոլոր դեպքերում, չկա այն հստակ սահմանագիծ-իրադարձության արձանագրումը, որով Հայկից հետո Հայաստանում իշխող նահապետների լիակատար ինքնիշխան կարգավիճակը փոխվել է:

Այսպիսով՝

Խորենացու մոտ ակնհայտորեն հարց չի առաջանում, թե ինչպե՞ս է եղել, որ Ասորեստանն ուներ իշխանության թագավորական կարգավիճակ, իսկ Հայաստանը ոչ, եւ դա այն դեպքում, երբ Հայկը ապստամբում է Ասորեստանի թագավոր Բելի դեմ, նրան հաղթում, սպանում եւ հաստատվում է բոլորովին ազատ մի տարածքում: Կամ՝ թե ինչո՞ւ, ասենք, հսկայական ռազմական եւ այլ հաջողությունների հասած, հզորությամբ Ասորեստանին հավասարված Արամն իրեն թագավոր չի հռչակում, իսկ իր երկրին տիրում է միայն Նինոսի «հրամանով» ու նրա բարեհաճությամբ թագավորության «երկրորդը» լինելու

շրջանից. առաջին Արշակունի Վաղարշակը, որպէս բարձրագույն պատիվ, Բագրատունիների տոհմի հիմնադիր Բագարատին նույնն է արտնոււմ. «... եւ առանց ոսկւոյ եւ ականց, զկրտսեր մարգարիտն երեքտակեան վարսակալ ածել... » (էջ 110):

պատվին արժանանում: Եւ, այնքանով, որքանով Խորենացին իրերի այդ դրու-
թյունը բնական է համարում, Աշխատանք է, թե իրեն հայտնի է «իրավական»
այն հիմքը, ինչի շնորհիվ Նիհոսը կարող էր թագավոր լինել Ասորեստանում,
իսկ Արամը չէր կարող թագավոր լինել Հայաստանում: Նույն հիմքով առաջի-
նի՝ գերակայի եւ երկրորդի՝ ստորակայի այդ վիճակը համարում է ոչ թե պա-
տերազմի ու նվաճման արդյունք, այլ պարզապես՝ «տրված», բնական ու անվի-
ճարկելի:

Այդ հիմքը աստվածաշնչային համառոտ մի վկայությունն է. «*Եւ Քուշ ծնաւ
զ Նեբրովթ. նա սկսաւ լինել սկայ ի վերայ երկրի. եւ նա էր սկայ որսորդ առաջի
Տեառն Աստուծոյ. վասն այնորիկ ասեն, իբրեւ զ Նեբրովթ սկայ առաջի Տեառն
Աստուծոյ: Եւ եղև սկիզբն թագաւորութեան նորա Բաբելոն...*»¹³: Սա ընկալ-
վել է որպէս երկրի վրա առաջին թագավորության մասին վկայություն, եու-
րեմն՝ Աստծու կամքով հաստատված (որ եթէ անգամ այդ իմաստով չի գրված,
սակայն այդպէս է մեկնաբանվել): Իսկ թագավորությունը իշխանության ամե-
նաբարձր մակարդակն է, այդպէս է ընկալվել Խորենացու դարաշրջանում: Այդ
ընկալումն ունի նաեւ Սեբեոսի Պատմության հեղինակը, որ հնագույն շրջանի
համար օգտվել է նույն աղբյուրից, եւ ավելի հստակ է ձեւակերպում այս միտքը.
«... ի վերայ առն ընկերի առնոյր սուրն Տիտանն. յորում առաջին թագաւորեաց
ի վերայ երկրի»¹⁴: Նույնը նաեւ նրա հաջորդ Բելի համար. «Յայնմ ժամանակի
թագաւորեաց ի Բաբելոն որսորդ հսկայ Բէլն Տիտանեան...»¹⁵:

Կարելոր է, թե ինչպէս է հաստատվել այդ թագավորությունը. **Աստվա-
ծաշնչային արձանագրմամբ առաջինը լինելու հանգամանքով** այն օրինա-
կարգ է: Եւ հենց որպէս այդպիսին էլ կարող է այլոց համար լինել գերակա իշ-
խանության իրավունքի աղբյուր: Այդպիսի ընկալմանը որեւէ կերպ չի խանգա-
րել Սեմից սերվող Հրեից նահապետներից Աբրահամին ուղղված աստվա-
ծաշնչային մի այլ՝ «Թագաւորք ի քէն ելցեն» խոսքը¹⁶, որը դրան հաջորդող
շրջանի համար է ընկալվել որպէս թագորական իշխանության օրինակարգու-
թյան խնդիրն ապահովող հիմք:

¹³ Ծն. Ժ. 8-12:

¹⁴ Պատմություն Սեբեոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 48:
Առաջին թագավորության մասին նույն պատկերացումներն ունեն նաեւ հետագա պատ-
միչները (տե՛ս **Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ**, Պատմություն տիեզերական — Մատե-
նագիրք Հայոց, ԺԵ, Երևան, 2011, էջ 652, **Ուխտանէս** եպիսկոպոս, Պատմություն Հայոց
— Մատենագիրք Հայոց, ԺԵ, էջ 458):

¹⁵ Պատմություն Սեբեոսի, էջ 49:

¹⁶ Ծննդ. ԺԷ, 7:

Հայկազունիների թագավորություն

Խորենացու համար Հայոց պատմության մեջ քաղաքական իմաստով բարձրակետը հաշվառվածներից մեկի թագավոր դառնալու փաստի արձանագրումն է: Ընթերցողի հետ հաճախ հաղորդակցվող ու իր զգացումները չթաքցնող Պատմահայրն այստեղ իր ոգետրության եւ երանության գագաթնակետում է.

«Եւ այժմ ահա զուարճացայց, ոչ փոքր ինչ կրելով խնդրութիւն, հասանելով ի տեղիս, յորում մերոյ իսկ բնիկ նախնոյն սերունդք ի թագաւորութեան հասանեն յաստիճան: Վասն որոյ արժան է մեզ աստանօր մեծ գործ կատարել, եւ բազումս ասել առարկութիւնս ճատից...» (Ա. ԻԱ, էջ 64-65): *«Քանզի ինձ այսոքիկ արք ի մերոց թագաւորաց են սիրելիք, որպէս բնիկք եւ իմոյ արեան առուք եւ հաւաստի հարազատք: Եւ սիրելի էր ինձ՝ յայնժամ գալ Փրկչին եւ զիս գնել, եւ առ նոքօք յաշխարհ զմոտսն իմ լինել եւ նոցա տէրութեամբն խրախճանալ, եւ յարդեացս ապրել վտանգիցս»* (Ա. ԻԲ, էջ 66-67):

Խոսքը վերաբերում է Հայկի սերնդի նախնային Պարույրի թագավորության աստիճանի հասնելուն: Եւ, թվում է, թե միայն ազգային զգացումներ են դրա հիմքում. որ իր արյունակիցների թագավորության աստիճանի հասնելն է նրա ցնծության եւ գերագույն հրճվանքի ամբողջական պատճառը (բերված տեքստերը հենց այդպիսի ընկալում են թելադրում): Սակայն այդ ոգետրությունը երկրորդ՝ պետական մտածողության հիմք ունի, այն է՝ Հայաստանն է թագավորության՝ անկախ պետականության կարգավիճակ ստանում: Եւ դա իր քաղաքական տարողությամբ, որպէս հեղինակի ցնծության հիմք, շատ ավելի ծանրակշիռ եւ վճռորոշ է, ինչը երեւում է, եթե բերված խոսքը դիտարկում ենք ամբողջ Պատմության ենթատեքստում:

Պատմահայրն անմիջապէս շարունակում է՝ աստվածաշնչային մի վկայությամբ ամրապնդելով իր համար շատ կարեւոր այն փաստը, որ այդ ժամանակներում Հայաստանն, իրոք, թագավորության կարգավիճակ ունէր. *«Եւ զի արդարեւ զայնու ժամանակաւ էր ազգիս մերոյ թագաւորութիւն՝ վկայէ եւ Երեմիա մարգարէ ի բանս իւր, հրաւիրելով ընդդէմ Բաբելոնի ի պատերազմ. «Հրաման տուր, ասէ, Այրարատեան թագաւորութեանն եւ Ասքանազեան գնդին»:* *Եւ այս հաւաստի գոյոյ մերոյ թագաւորութեանն առ այնու ժամանակաւ»* (Ա. ԻԲ, էջ 67):

Կարող է թվալ, թե այս երկու՝ Հայկի սերնդի նախնային թագավորության աստիճանի հասնելու եւ Հայաստանի թագավորություն դառնալու հիմքերը նույնական են, անբաժանելի, եւ Խորենացու ընկալումներում չկա նման առանձնացում: Կարծում ենք՝ կա «լակմուսի թուղթ» դա ստուգելու համար. բարձրագույն ոգետրության ու ցնծության առիթ այս երկու հանգամանքներից

որի⁶ կորուստն է, որ Պատմահորը զգացմունքային առումով հակառակ՝ մեծագույն ցավի ու հուսահատություն բեւեռ է տեղափոխում: Դա Հայկազունիների թագավորական հարստության ավարտը չէ. վերջին Հայկազուն թագավորը՝ Վահեն մեռնում է Ալեքսանդր Մակեդոնացու դեմ ապստամբելով: Դրանից հետո անիշխանության կամ խառը մի շրջան է, մինչեւ Հայաստանում հաստատվում է նոր, ոչ հայկական՝ Պարթեւ Արշակունիների թագավորական հարստությունը:

«... Վահե. սա ընդվզեալ՝ մեռանի յԱղեքսանդրէ Մակեդոնացոյ: Յայսմ հետէ, մինչեւ ցթագատորութիւնն Վաղարշակայ ի Հայս՝ ոչ ինչ ճշմարտագոյն ունիմ պատմել քեզ. քանզի շփոթ իմն ամբոխից լեալ՝ այր զարամբ ելանէիմ տիրել աշխարհիս. եւ վասն այտորիկ դիրամուտ ի Հայս լեալ Արշակ Մեծ՝ թագատրեցուցանէ զեղբայր իւր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց» (Ս. ԼԱ, էջ 87):

Պատմահայրն, այո, նույն ոգեւորությամբ չի արձանագրում Արշակունիների հարստության հաստատումը Հայաստանում, բայց նաեւ՝ չի ողբում Հայկազունների թագավորության ավարտը, մի բան, ինչը սպասելի էր որպէս նրանց թագավորության սկզբնավորման առթիվ բուռն խանդավառության բնական «հակակշիռ»: **Չի ողբում, քանի որ պահպանվում է առաջնայինը՝ Հայաստանի պետականությունը՝ թագավորական կարգավիճակը:** Իսկ առաջին Արշակունի թագավոր Վաղարշակի պետականաստեղծ գործունեության շքեղ նկարագրությունը եւ ամենաբարձր գնահատականն ամբողջությամբ ծածկում է նրա զահակալության փաստի արձանագրման հետ կապված երեւութական սառնությունը¹⁷:

Մինչդեռ, Խորենացին զգացմունքային առումով հակառակ՝ մեծագույն ցավի ու հուսահատություն բեւեռում է հայտնվում Հայաստանում Արշակունյաց թագավորության վախճանի առիթով: Դրան է նվիրված նրա հոչակավոր «Ողբը», որ, նույնպէս, տեքստային իմաստով հասկացվում է, թե Արշակունիների հարստության ավարտին է վերաբերում, իրականում՝ Հայաստանի՝ թագավորության կարգավիճակը կորցնելուն: Ծատ լավ է, եթե այդ թագավորությունը, պետականությունը ղեկավարում է «մերագնյա» թագավորական հարստություն, սակայն ընդունելի է նաեւ ծագումով օտար թագավորական հարստությունը. կարելորն այն է, որ պահպանվում է թագավորությունը՝ անկախ պետականությունը: Այսինքն՝ **Խորենացու ընկալումներում նույնական են թա-**

¹⁷ Այդ սառնությունն արտահայտված է մասնավորաբար, «դիրամուտ» բառով. ստացվում է, որ եթե Հայաստանում ամեն ինչ կարգին լիներ եւ Վահեից հետո շարունակվեր Հայկազունների թագավորությունը, ապա Պարթեւ Արշակը չէր կարող («ոյրությանմբ») մտնել Հայաստան, եւ դա ակնհայտորեն ավելի գերադասելի է թվում հեղինակի համար:

գավորությունն է միջազգայնորեն ճանաչված պետականություն քաղաքական հասկացությունները, եւ դա նրա համար ազգային գոյության եւ հարատեւման երաշխիքն է¹⁸:

Դատանք, սակայն, Հայկազուն Պարույրի թագավորության հանգամանքներին եւ հիմքերին: Իրավական ի՞նչ հիմքով Հայաստանը դարձավ թագավորություն, կամ, այսօրվա խոսքով՝ «միջազգայնորեն ճանաչվեց» որպէս անկախ պետություն:

Ասորեստանի թագավորության պաշտոնյաներից մեկը՝ «գաւառաւ մեղացի» Վարբակեսը, խորամանկ, բայց նաեւ քաջ, օգտվելով իշխող գահակալի թուլություններից, կարողանում է զանազան միջոցներով իր կողմը գրավել տերության կարեւոր մարդկանց, այդ թվում նաեւ Հայաստանի «նախարար» Պարույրին: Նրանց օգնությամբ երկրում կատարում է պետական հեղաշրջում. «Եւ այսպէս զթագաւորութիւնն ի Սարդանապալլայ յինքն առեալ՝ տիրէ Ասորեստանի եւ Նինուէի: Բայց վերակացու զայլս թողլով Ասորեստանի՝ փոխէ թագաւորութիւնն ի Մարս» (Ա. ԻԱ, էջ 65): Ու քանի որ այդ ամենում Պարույրի դերակատարությունը առանցքային էր լինելու, նրան նախապէս թագավորական կարգավիճակ է խոստանում. «Յինքն եւ զքաջն մեր նախարար յանգուցանէ զՊարոյր, թագաւորութեան շուք եւ ձեւ նմա խոստանալով (Ա. ԻԱ, էջ 65):

Պետական հեղաշրջումը հաջողվում է, եւ Պարույրին տված խոստումը Վարբակեսը կատարում է. Հայաստանը դառնում է թագավորություն, Պարույրով սկիզբ է առնում Հայկազունների թագավորական հարստությունը: Հայկազուն թագավորների շարքը շարունակվում է մինչեւ Վահե: Սա ապաստամբելով Ալեքսանդր Մակեդոնացու դեմ՝ մահանում է:

Միջանկյալ ամփոփում.

Ստացվում է, որ, ըստ պատմագրական նյութով ներկայացող հայ քաղաքական մտքի պատկերացումների՝

- Հնագույն շրջանի համար ճանաչվում է պետական իշխանության երկու մակարդակ՝ նախապետական եւ, ավելի բարձր՝ թագավորական:
- Թագավորությունը, որպէս քաղաքական հասկացություն, հավասարազոր է «միջազգայնորեն ճանաչված» անկախ պետականության:
- Աստվածաշնչային մի արձանագրման հիման վրա Ասորեստանն է համարվել աշխարհում առաջին օրինակարգ թագավորությունը: Այդ

¹⁸ Ա. Բ. Սարգսյան, Պետականակենտրոն եւ դավանակենտրոն արժեքային համակարգեր (5-10 դդ. պատմագրության հիմքի վրա), Բանբեր Մատենադարանի, հ. 28, 2020, էջ 144-145: Անգամ այն դեպքում, երբ խախտելով Արշակունիների գահակալության շուրջ 600-ամյա ավանդույթը, Հազկերտը Հայաստանում թագավոր է նշանակում իր որդուն, դեռ այդ պետականության համար վտանգ չի համարվում, եւ փաստն արձանագրվում է առանց զգացմունքային դրսևորումների (տե՛ս **Խորենացի**, Գ. ԾԵ, էջ 330):

հանգամանքով նա ուներ «միջազգայնորեն ճանաչված» կարգավիճակը, կամ, որպես առաջին թագավորություն, ինքն էր մամնավորում «միջազգային իրավունքը»:

- Թագավորական իշխանություն ունեցողի նկատմամբ մյուս երկրների կամ ժողովուրդների (Հայաստանը, Մեդիան եւ այլք) ստորակա, կախյալ վիճակը պայմանավորված է ոչ թե նրանց թույլ կամ նվաճված լինելու, այլ ի սկզբանե նույն կարգավիճակը չունենալու հանգամանքով:
- Թագավորական իշխող հարստությունը տապալած ու նրա փոխարեն իշխանության եկած ուժը, կամ ազգը, ստանում էր նույն օրինակարգ թագավորական իշխանությունը՝ տվյալ երկրի՝ արդեն իսկ թագավորություն լինելու հանգամանքով:
- Վարքակետը, Ասորեստանի գավառներից մեկի՝ Մարաստանի «վերակացուն» կամ «կողմնակալը», չէր կարող տեղում՝ Մարաստանում, իրեն թագավոր հռչակել, ապա պատերազմելով պարտության մատնել Ասորեստանի թագավորին: **Թագավորությունը Նիսվեում էր.** օրինակարգ թագավոր լինելու համար նա պետք է հասներ Նիսվե, տիրեր այդ թագավորությունը, ինչից հետո կարող էր նաեւ այն (թագավորությունը) տեղափոխել Մարաստան:
- «Ճանաչված» թագավորության կամ «միջազգային իրավունքը» մարմնավորող երկրի գահակալը կարող էր թագավորության կարգավիճակ շնորհել որեւէ երկրի ու նրա տիրակալի: Դա, այսօրվա ընկալմամբ, հավասարազոր էր երկրի անկախության ճանաչման: Այդ իրավունքով Վարքակետն Ասորեստանի գահին տիրելուց հետո թագավորության կարգավիճակ շնորհեց Հայաստանին:
- Իշխանությունը նույն հարստության ներսում փոխանցվում էր ժառանգաբար՝ անդրանկության սկզբունքով¹⁹:

Փահաժառանգման «սահմանադրական կարգը» Արշակունյաց Հայաստանում

Պարթեւ Արշակունիների թագավորությունը հաստատվում է Մակեդոնացու հաջորդների դեմ նրանց հաղթական ապստամբության շնորհիվ. «... *սպստամբեն Պարթեւք ի ծառայութենէ Մակեդոնացոցն: Ուստի եւ թագաորեաց*

¹⁹ Խորենացու մոտ, հատկապես նահապետական իշխանության շրջանում, նույնպես ակնհայտ է իշխանության փոխանցման այդ սկզբունքը, Սերբոսի Պատմությունը դա հատուկ շեշտում է (տե՛ս Պատմություն Սերբոսի, էջ 48):

Արշակ Քաջ, որ էր ի գաւաղէ Աբրահամու, ի Քենտուրական ծննդոց, առ ի հաստատել բանին Տեառն առ Աբրահամ, թէ «թագաւորք ազգաց ի քէն ելցեն» (Բ. Ա, էջ 102): Այսինքն՝ Պարթեւ Արշակունիների թագավորական հարստության օրինակարգությունը արդեն կապվում է աստվածաշնչային, որպես այդպիսին մեկնաբանվող հիմնական «դրույթի» հետ²⁰:

Հայկազուն վերջին թագավոր Վահեի՝ Ալեքսանդր Մակեդոնացու դեմ ապստամբելուց եւ զոհվելուց հետո մինչեւ Հայաստանում առաջին Արշակունու թագավորելու «խառը» միջակայքը ավելի քան մեկ դար է. «Յայսմ յետէ մինչեւ ցթագաւորութիւնն Վաղարշակայ ի Հայս՝ ոչ ինչ ճշմարտագոյն ունիմ պատմել քեզ. քանզի շփոթ իմն ամբոյսից լեալ՝ այր զարասբ ելանէին տիրել աշխարհիս. վասն այսորիկ դիւրամուտ ի Հայս լեալ Արշակ Մեծ՝ թագաւորեցուցանէ զեղբայր իր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց» (Ա. ԼԱ, էջ 87): Տեաական «շփոթի» այդ ընթացքում Հայաստանը եթէ անգամ չունի թագավորներ, սակայն չի կորցրել թագավորություն լինելու «միջազգայնորեն ճանաչված» կարգավիճակը: Ուստիեւ, Մակեդոնացու հետնորդների դեմ պայքարում հաջողությունների հասնելուց եւ Հայաստան մտնելուց հետո Պարթեւ Արշակ Մեծը Հայաստանում ոչ թէ «կողմնակալ» կամ «վերակացու», այլ թագավոր է կարգում՝ ըստ երկրի արդեն իսկ ունեցած թագավորության կարգավիճակի՝ որպես լիակատար անկախ երկիր. «Սա թագաւորեցուցանէ զեղբայր իր զՎաղարշակ ի վերայ աշխարհիս Հայոց, պատե՛հ համարեալ այսպէս իմն անշարժ իւրոյ թագաւորութեանն մնալ: Եւ քաղաք թագաւորութեան տայ մմա զՄծրբին եւ սահմանս հատանէ մմա... «եւ այլ որչափ միտք քո եւ քաջութիւն հասանիցեն. զի սահմանք քաջաց, աւէ, զէնն իրեանց, որքան հատանէ՝ այնքան ունի» (Ա. Ը, էջ 28-29): Պատկերավոր ասած՝ Պարթեւ Արշակ Մեծ թագավորը իր կրտսեր եղբայր Վաղարշակին ուղարկում է «թագավոր աշխատելու» Հայաստանում - այսպիսին է պատմիչի ընկալումը:

Պատմագրության, մասնավորապես Խորենացու տվյալներով դատելով, հայ քաղաքական միտքը Հայաստանում ճանաչում է թագավորական իշխանության ծագման երկու սկիզբ եւ երկու թագավորական հարստություն: Առաջինը Հայկազուն թագավորական հարստությունն է, որի օրինակարգության հիմքը երկրի վրա առաջին՝ Ասորեստանյան թագավորության իրավահաջորդ գահակալներից մեկի՝ Վարբակեսի կողմից Հայաստանը թագավորություն եւ Հայկի սերնդի նահապետ Պարույրին թագավոր «ճանաչելն» էր: Երկրորդ՝ Արշակունիների թագավորական հարստություն է, որի օրինակարգության հիմքը Աբրահամից սերված լինելն էր:

²⁰ Հայտնի է, որ Պարթեւական Արշակունի հարստությունը, ապահովելու համար իր օրինակարգությունը, իրեն կապել է նախորդ՝ Աքեմենյան թագավորական հարստության հետ (տե՛ս **Գ. Մարգարյան**, Հելենիստական դարաշրջանի Հայաստանը եւ Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 71):

Ինչպես հիմա, այնպես էլ միշտ՝ պետության ներքին կայունության եւ ընդհանուր անվտանգության ապահովման առումով ամենակարեւոր խնդիրը իշխանության փոխանցման հարցի կարգավորումն է, դրա օրինակարգության ապահովումը: Սա է եղել բոլոր պետությունների գրված ու չգրված «սահմանադրությունների» առանցքային հարցը, ու բնականաբար, մանրամասն կարգավորվել է համապատասխան «հողվածներով»: Ինչպիսի՞նք է եղել այդ կարգավորումը Արշակունյաց Հայաստանում:

Ասացի՛ք վերելում, որ հին՝ Արշակունյաց շրջանի համար չունենք այնպիսի գրավոր «տեսական» աշխատություններ, որոնք կարելի էր դիտարկել որպես տվյալ դարաշրջանում գործող «սահմանադրություն»: Սակայն դրա փոխարեն Խորենացու Պատմությունը, Արշակունիների հարստության հաստատման հետ կապված, ունի ընդարձակ մի գլուխ, որ, ըստ էության, հենց այդ «սահմանադրությունն» է: Այն Վաղարշակ թագավորին վերաբերող՝ *«Յօրինուած թագաորութեանն, եւ թէ ուստի՛ զնախարարութիւնսն կարգեաց, ո՛րպէս եւ զիա՛րդ կենցաղավարել հրամայեաց»* վերնագրով գլուխն է²¹:

Մի կողմ թողնելով այլ ոլորտների կարգավորումների մասին նյութերը, ստորեւ կանդրադառնանք միայն գահաժառանգման կարգի, իշխանության օրինակարգության ու դրա ապահովման մեխանիզմների հետ կապված «դրույթներին»:

Իշխանության փոխանցման գուցե ոչ ամենապատկառման, սակայն երկիրը ներքին ցնցումներից հեռու պահելու ամենապարզ եւ ամենաապահով

²¹ Այս գլուխը նախապես իր մեջ ներառել է նաեւ տպագրում «Երկրորդ թագաւորութեան լինել ի գաւակէ Աժդահակայ Մարաց թագաւորին» վերնագրով առանձնացված Ը գլխը: Նախնական վիճակը պահպանել են մի մեծ խումբ ձեռագրեր (տե՛ս **Խորենացի**, էջ 112, տող 12):

Ստ. Մալխասյանը վերնագիրը թարգմանել է «Թագաւորութեան կազմակերպությունը, եւ թէ որտեղից հիմնեց նախարարությունները եւ ինչպէս հրամայեց կենցաղավարել» (**Մովսէս Խորենացի**, Հայոց պատմություն, թարգմանությունը, ներածությունը եւ ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1940, էջ 70): Գագիկ Սարգսյանը ռուսերն թարգմանել է «Об устройстве государства и о том, откуда он образовал нахарарства и какие предписал правила жизни» (**Мовсес Хоренаци**, История Армении, перевод с древнеармянского языка, введение и примечания Гагика Саркисяна, Е, 1990, ст. 62), ինչն ավելի ճշգրիտ է՝ քաղաքական իմաստով հավասարազոր «սահմանադրություն» եզրի այսօրվա ընկալմանը: Հօգուտ բովանդակային ճշգրտության փոքր-ինչ ազատ թարգմանությամբ, նկատի ունենալով նաեւ այս գլխում ներկայացված նյութը, կլինի. «Պետության կառուցվածքի, եւ այն մասին, թէ ինչպէս կազմավորեց նախարարությունները եւ հասարակական կյանքի ինչ կանոններ սահմանեց», այսինքն՝ այն, ինչ պարունակում է ամեն մի սահմանադրություն:

ձեր թագավորական գահի փոխանցումն էր ավագ որդուն²²: Այս դեպքում անգամ թագավորի կամքը կամ նախընտրությունը չէր կարող դեր խաղալ, խնդիրը վճռված էր՝ երբ ծնվում էր թագավորի առաջին որդին: Վերելում ասացինք, որ Հայկազունների, ինչպես նահապետական, այնպես էլ թագավորական շրջանում իշխանությունը, ըստ առկա նյութի, նույնպես այս կերպ է փոխանցվել: Որպես «սահմանադրական նորմ» նույն կարգն է դրել նաև Արշակունյաց հարստության հիմնադիր Վաղարշակը: Սակայն միայն կարգը դնելը բավարար չէր պետության անխաթարությունն ու կայունությունը ապահովելու համար: Անհրաժեշտ էին որոշակի մեխանիզմներ՝ ինչպես այդ նորմի անխաթարությունն ապահովելու, այնպես էլ՝ ոչ ստանդարտ (օրինակ՝ թագավորի անժառանգության եւ այլ) դեպքերում լուծումներ սահմանելու համար:

Նախ՝ պետք էր ապահովել գահը հնարավոր ոտնձգություններից: Նման հավակնություններ, առաջին հերթին կարող էին ունենալ գահ բարձրացած թագավորի եղբայրները, քույրերը եւ ավելի հեռու ազգականները՝ հիմք ունենալով իրենց՝ նույն թագավորական տոհմից սերելու հանգամանքը: Նման հավակնություններ կարող էին դրսևորել նաև այլ թագավորական տոհմերից սերող, ինչպես նաև անկախ իրենց ծագման հանգամանքից, բարձր դիրքի եւ ազդեցության հասած նախարարներ:

Տրամաբանական է թվում, որ Հայաստանում թագավորական գահի հավակնելու իմաստով պետք էր զգուշանալ առաջին հերթին Հայկազուններից, որոնք տեւական ժամանակ ունեցել էին այդ իրավունքը: Ըստ Խորենացու՝ ճիշտ հակառակ պատկերն է. Վաղարշակը հենց նրանց է վստահում ամենաբարձր ու պատասխանատու պետական գործակալությունները. «... եւ նախարարութիւնս եւ նոցին նախարարութեանցն նահապետութիւնս հաստատեաց զարս պիտանիս, որք ի զաւակաց նախնոյն մերոյ Հայկայ եւ յայլոց» (Բ. Գ, էջ 104): «Եւ թիկնապահս իւր, զինու հանդերձ, ի զաւակացն Խոռայ Հայկազնոյ, արս ընտիրս եւ քաջս, նիզակաւորս եւ սուսերաւորս» (Բ. Է, էջ 110), «Իսկ զԴատ ի զաւակէ Գառնկայ, որ ի Գեղամայ՝ ի վերայ որսոց արքունականաց կարգէ» (Բ. Է, էջ 110), «Եւ գունդս եւ պահապանս դրան արքունի կարգէ զչորս, զմի մի իւրաքանչիւր բիրովք վառելովք ի նոյն ի հին ի զարմից թագաւորացն՝ որք ի մերոյն նախնոյն ի Հայկայ... » (Բ. Է, էջ 111), «Այլ առաջինն հաստատ ի զարմից թագաւորացն առաջնոց... Նա եւ ներքինիս հրամայէ ի նոյն ազգէ խզել» (Բ. Է, էջ 112): Քրմապետությունը հանձնարարում է Հայկազուն Վահունիների, մեկական բյուր զորքով երկու կողմնակալ իշխաններ է նշանակում Սիսակյաններ:

²² Նկատի ունենք գահը թագավորի ավելի արժանավոր ժառանգին փոխանցելու հնարավորությունը, ինչը, սակայն իր հետ հաճախ բերում է զանազան ապակայունացնող վիճակներ:

րից եւ Կադմոսի սերունդներից եւ այլն: Պատմահայրը բազմիցս է շեշտում Հայկազուն գործիչների դրական գործերը, եւ ոչ մի տեղ նրանք չեն հիշատակվում բացասական ենթատեքստով: Ոչ մի ակնարկ չկա նաեւ իրենց կորցրած թագավորական իշխանությանը տիրելու սպասելի հավակնության մասին, ինչի բացատրությունը Խորենացու Պատմությունից դժվար է ենթադրել:

Համարվել է, որ գահի օրինակարգությանն սպառնացող հիմնական վտանգը կարող է գալ նույն Արշակունի տոհմից:

Գահաժառանգման կարգի ապահովման մեխանիզմները

Ըստ Խորենացու՝ Վաղարշակ Արշակունին թագաժառանգման կարգը սահմանելուց հետո, ամենայն մանրամասնությամբ եւ բժախնդրությամբ կարգավորել է Արշակունի տոհմի այլ ներկայացուցիչների կողմից գահին տիրելու հնարավորության չեզոքացման հարցը: Այլ խոսքով՝ դրվել է այն մեխանիզմը, որը պետք է ապահովեր երկրի ներքին կայունությունն ամենահնարավոր սպառնալիքից: Իր քաղաքական կարեւորությամբ նույնքան առանցքային երկրորդ այս նորմը շատ կոշտ սահմանափակմամբ գահաժառանգի եղբայրներից ու քույրերին ոչ միայն արգելում էր արքունիքում մնալ, այլեւ՝ ընդհանրապես արքունի կալվածք համարվող Այրարատ նահանգի սահմաններում բնակվել: Ավելին՝ նրանց բնակության համար որոշակի տարածք էր առանձնացվում: Այդ ամենը շատ նման էր «պատվավոր արքունի»:

Ահա այս հարցի՝ Վաղարշակ Արշակունու կարգավորումը իր գահակալությունից անմիջապես հետո.

«Եւ քանզի բազում ունէր ուստերս՝ պատշաճ վարկաւ ոչ ամենեցուն առ իւր կալ ի Մծբին. վասն որոյ առաքէ զնոսա բնակել ի գաւառն Հաշտենից, եւ ի ձորն նորին սահմանակալ... Եւ միայն զառաջին որդին իւր, որ կոչէր Արշակ, պահէ առ իւր՝ ի համար թագաւորութեան, եւ զնորին ուստր, զոր անուանեաց Արտաշէս... Եւ եղեւ այս յայսմ հետէ եւ առ յայայ օրէնք ի մէջ Արշակունեաց – միոյ որդւոյ բնակել ընդ արքայի՝ փոխանորդ լինել թագաւորութեանն, եւ այլոց ուստերաց եւ դստերաց զնալ ի կողմանս Հաշտենից՝ յազգին ժառանգութիւն» (Բ. Թ, էջ 118):

Գահի ժառանգման կամ թագավորական իշխանության օրինակարգության խնդրին տված մեծ կարեւորության մասին է վկայում այն փաստը, որ Խորենացին դրան անդրադառնում է մի քանի անգամ: Դեռ մինչեւ վերոբերյալ հիմնական իրավական նորմի՝ իր տեղում արձանագրումը, նա այդ կարգի մասին խոսում է արդեն իսկ իր Պատմության Երկրորդ գրքի (որ սկսվում է Արշակունիների գահակալությամբ) ներածական Ա գլխի հենց սկսվածքում.

«Գրեմքեզ այժմ էլ որ ինչ առանձին մերոյ աշխարհիս գործք, երկրորդ առնելով զգիրս... որք յարքայէն Պարսից յԱրշակայ էլ ի վաղարշակայ եղբորէն որա, զոր մերոյ ազգիս թագաւորեցոյց. էլ որ ինչ որք յետն որա եղէն թագաւորք աշխարհիս մերոյ ի նորին սերմանէ, որդի ի հօրէ առնով զտէրութիւնն՝ անուանեցան Արշակունիք յԱրշակայ. աւելորդքն յազգ էլ ի բազմութիւն անեցեալք, էլ միակն ըստ կարգի հետեւանայ ի թագաւորութիւն» (Բ. Ա, էջ 101):

Երբ Հաշտեանք գաւառում թագաւորական կալվածքները սպառվում են, այդ նպատակի համար հատկացվում են եւս երկու՝ Աղիովտի եւ Առքերանի գաւառները.

«Հայոց թագաւորէ Արտաւազդ որդի Տիգրանայ: Սա ժառանգեցուցանէ զեղբարս իւր էլ զքորս ի գաւառս **Աղւոյ ովտի էլ Առքերանոյ**, թողլով ի նոսա զմասն արքունի որ ի շէնսն յայնց գաւառաց, հանդերձ առանձինն մտից էլ ոռնկաց, ըստ օրինակի ազգականացն որ ի կողմանս Հաշտեանից. որպէս զի լինել նոցա պատուականագոյն էլ առաւել թագաւորագն քան զայնս Արշակունիս. **միայն օրինադրէ ոչ կեալ յԱյրարատ ի բնակութիւնս արքայի**» (Բ. ԻԲ, էջ 137):

Նույն բանը (ավելի կոշտ՝ «հալածել» բառի օգտագործմամբ), Խորենացին շեշտում է նաեւ Արշակունի մի այլ գահակալի, այս անգամ Արտաշեսի որդի Արտավազդի համար.

«Յետ Արտաշիսի թագաւորէ Արտաւազդ որդի նորա, էլ **հալածէ յԱյրարատոյ զամենայն եղբարս իւր ի գաւառս Աղիովտայ էլ Առքերանոյ, զի մի՛ բնակեացն յԱյրարատ ի կալուածս արքայի**» (Բ. Կ, էջ 191):

Կարելի էր ենթադրել, որ թագաւորի հարազատները, Արշակունի տոհմի մյուս ներկայացուցիչները երկրի հասարակական-քաղաքական կյանքում առաջնային կշիռ, դիրք պետք է ունենային (ներքեւում կտեսնենք, որ հենց այդպէս էր Պարսկաստանում տիրող Արշակունիների դեպքում): Խորենացու վկայություններից դատելով, Հայաստանում բոլորովին հակառակ պատկերն է²³: Ծիշտ է, «աքտորվածները» հիշյալ գաւառներում ոչ մեծ կալվածքներ են ստանում էլ արքունիքից՝ «թոշակ», սակայն, ըստ էության, որոշակիորեն սահմանափակված էր նրանց՝ նոր կալվածքներ ձեռք բերելու եւ ազատ տեղաշարժի իրավունքը: Արդեն իսկ բերված վկայություններից երեւում է նույնիսկ նրանց նկատմամբ արքունիքի ընդհուպ քամահրական վերաբերմունքը եւ զսպիչ գործելակերպը: Դրա ուղղակի վկայություն կարելի է համարել Խորենացու Պատմության հետեւյալ դրվագը: Տիրանի մոտ են գալիս Հաշտեանքում ապրող իր ազգականները եւ խնդրում.

²³ Միայն մի դեպքում է, երբ Արտաշեսի ավագ որդի, գահաժառանգ Արտավազդից զատ, արքունիքում են կամ բարձր պաշտոնների են նաեւ նրա եղբայրները: Սակայն գահ բարձրանալուց անմիջապէս հետո Արտավազդը նրանց քշում է նույն «աքտորվայր» գավառները:

«Ընդարձակեա՛ մեզ զժառանգութիւնս, զի նեղ է. քանզի բազմացաք յոյժ» : Եւ նա հրամայէ ոմանց ի նոցանէ երթալ ի գաւառն Աղիոպոտի եւ Առքերանոյ : Իսկ սոցա առաւել եւս բողոք կալեալ առ արքայի, թէ առաւելագոյն նեղ է մեզ՝ ոչ ինչ ունկնդիր յինի Տիրան. այլ հաստատեալ վճիռ՝ ոչ այլ ժառանգութիւն տալ նոցա, բայց զոր ունէինն՝ հաւասար տրոհել յինքեանս» : Զոր բաժանեալ ըստ մարդաթոյի՝ զտաւ պակաս ժառանգութիւն բնակողացն Հաշտենից. վասն որոյ բազումք ի նոցանէ եկին ի գաւառն Աղիոպոտի եւ Առքերանոյ» (Բ. ԿԲ, էջ 193):

Իրենց հատկացված վերոհիշյալ երեք գավառներից դուրս, եւ հատկապես արքայանիստ Այրարատ նահանգում բնակվելը, կարող էր դիտվել պետական հեղաշրջման, «սահմանադրական կարգի» տապալման, իշխանության յուրացման փորձի հավասար, մահապատժի արժանի ծանր հանցանք: Դրա համար ցայտուն օրինակ կարող է ծառայել Արշակունի տոհմից Գնելի հետ կապված հետեւյալ պատմությունը: Գնելի հայրը՝ Տիրան թագավորի երրորդ որդի Տրդատը, Բյուզանդական կայսեր արքունիքում պատանդ էր: Տիրանը կուրացվելուց հետո գահը զիջել էր իր երկրորդ²⁴ որդուն՝ Արշակին: Կայսր Վաղենտիանոսը, ինչ-որ առիթով զայրույթի պահին, ստանալով Արշակի կողմից իր նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունք ցուցաբերելու լուրը, հրամայում է սպանել նրա եղբայր Տրդատին, ապա զորքեր ուղարկում դեպի Հայաստան: Սրված իրավիճակը Ներսես կաթողիկոսի միջնորդական ջանքերով հարթվում է: Կայսրը, զղջալով շղայնության պահին Տրդատին սպանելու հրամանի համար, որպես փոխհատուցում, նրա որդի Գնելին «հյուպատոսության» պատիվ է շնորհում եւ գանձեր նվիրում: Իր հերթին՝ կուրության պատճառով գահից հեռացած, Այրարատ նահանգի Արագածոտն գավառի Կուաշ ավանում բնակվող Տիրանը, համարելով, որ նաեւ ինքն է մեղավոր Գնելի հոր մահվան մեջ, թոռանը որպես մխիթարանք, հրամայում է ապրել նույն Կուաշ ավանում. «... տայ Գնելոյ զամենայն ինչս իւր, եւ զկալուածս գիւղից եւ դաստակերտաց. եւ ի նմին աւանի Կուաշ հրամայէ բնակել» (Գ. ԻԲ, էջ 282):

«Մեղմացուցիչ» այս հանգամանքները, սակայն բավարար չեն լինում դրված «սահմանադրական» կարգավորման խախտման փաստը հանդուրժելու համար: Մի կողմ դնելով գեղարվեստականացված պատումի՝ Գնելի դրական եւ Արշակի բացասական կերպարավորումը, վերջինիս հարցադրում-պահանջը, ավելի ճիշտ՝ սպառնալիքը եղբորորդուն, ամբողջությամբ բխում էր արդեն շուրջ կես հազարամյակ գործող «սահմանադրության» առանցքային այդ դրույթներից, ամբողջությամբ իրավական էր.

«Ընդէ՞ր բնակեցար յԱյրարատ եւ լուծեր զկարգ հայրենեաց : (Քանզի սովորութիւն էր՝ արքայի միայն բնակել յԱյրարատ եւ միոյ որդոյն նորա, զոր փոխանորդ թագաւորի պահէին, եւ այլոց Արշակունեաց բնակել ի գաւառս

²⁴ Տիրանի անդրանիկ որդին՝ Արտաշեսը վաղաժամ մահացել էր (տե՛ս էջ 271):

Հաշտենից եւ Աղիովտի եւ Առքերանոյ, հանդերձ ոռճկօք եւ մտիւք յարքունուստ): Եւ արդ՝ ընտրելի է քեզ, կա՛մ ընդունել զմահ, կամ զճալ յԱյրարատայ...» (Գ. ԻԲ, էջ 282-283):

Ստացվում է, որ Արշակունյաց թագավորության մեջ ի սկզբանե դրված «սահմանադրական կարգի» խախտմամբ իշխանության հավակնելու համար, մահապատիժ էր սահմանված: Իմիջիայլոց նկատենք, որ այսօր էլ շատ սահմանադրություններում սահմանադրական կարգի տապալումը, իշխանության յուրացումը համարվում է այն միակ ամենածանր հանցագործությունը, որ հարկ է համարվում հիշատակել հենց սահմանադրություններում:

Ընդ որում՝ Գնելին այդ հանցանքը չի ներվում նաեւ այն բանից հետո, երբ նա, ըստ ստացած հրամանի, անմիջապես հեռանում է Այրարատից: Հատուկ կազմակերպված որսի ժամանակ նա սպանվում է թագավորի հրահանգով: Ավելին, Արշակը չի ներում նաեւ իր հորը՝ Տիրանին, ըստ պատմի՝ Արշակին նախատելու, իրականում՝ «սահմանադրական կարգը» խախտող հրաման տալու համար. Արշակի հրահանգով նա խեղդամահ է արվում Կուաշ ավանում (Գ. ԻԲ, էջ 183-184): Դարձյալ մի կողմ դնելով Խորենացուն հասած պատմի գեղարվեստականացման հետեւանքով գործող անձանց դրական ու բացասական կերպարավորմամբ առաջացած զգացական ֆոնը, Արշակ թագավորը վարվել է «գործող սահմանադրության» եթե, անգամ, ոչ տառիւն, ապա՝ ոգուն համապատասխան:

Թվում է՝ թագավորական հարստության իշխանության անխաթարության պահպանման համար ավելի տրամաբանական կարող էր լինել հակառակ մոտեցումը. կառավարման առանցքային օղակներում նույն տոհմի ներկայացուցիչների ընդգրկումը, երկրի իշխանական եւ ազնվականական հիերարխիայում նրանց գերապատիվ դիրքի ապահովումը, առանցքային պաշտոններում նրանց նշանակումը: Սա նույնպես տրամաբանական մոտեցում է²⁵: Ինչպես ասացինք, ըստ Խորենացու, կարծես թե, այդպես էր նաեւ Պարսկաստանում: Ահա այդ մասին Հայոց Աբգար թագավորի կողմից Պարսկաստանում իշխող իր տոհմակիցների մի դրվագ, ինչն այլ բան չէ, քան այլ երկրի «ներքին գործերին միջամտելու» փաստ, եւ ինչին պատմիչն անդրադառնում է երկիցս.

«Երթեալ Աբգարու յարեւելս՝ գտանէ թագաորեալ Պարսից զԱրտաշէս որդի Արշարի, եւ ընդդիմացեալ նմա զեղբարս իւր. քանզի նա խորհէր ազգաւ

²⁵ Բազրատունյաց թագավորությունում եւ Կիլիկյան Հայաստանում թագավորական տոհմի այլ ներկայացուցիչների նկատմամբ նման սահմանափակումներ չեն եղել: Սակայն որպէս գահի ապահովության մեխանիզմ, թագավորների այլ ազգականներին «մեկուսացնելը» (Արշակունիների օրինակով) սահմանված է նաեւ Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում» (տե՛ս **L. Տեր-Պետրոսյան**, Խաչակիրները եւ հայերը, Բ, էջ 470):

ի վերայն անց թագաւորել, եւ անքա ոչ առնուին յանձն... Իսկ Աբգարու համոզեալ զնոսա խաղաղանալ, ի մէջ ամենեցուն հաստատե զայս ինչ սահմանելով. **թագաւորել Արտաշիսի հանդերձ ծննդովք իւրովք՝ որպէս եւ խորհեցան, եւ զեղբարսն անուանեալ Պահլաւս՝ յանուն քաղաքին իրեանց եւ աշխարհին մեծի եւ քաջաբերոյ. որպէս զի լինել անցա պատուականագոյն եւ առաջին, քան զամենայն անխարարութիւնս Պարսից, որպէս արդարեւ զարմս թագաւորաց: Եւ դաշինս, եւ երդմունս ի միջի հաստատեալ, զի թէ լիցի սպառել զարմից Արտաշիսի ի պատանեաց՝ անքա մատիցեն ի թագաւորութիւնն» (Բ. ԻԸ, էջ 145-146):**

Ի՞նչ է նշանակում «ազգաւ ի վերայ եղբարցն թագաւորել»: Երկրորդ վկայության մէջ այս հարցի պատասխանը, կարծես, ավելի հստակ տրված է.

«Արդ՝ յետ հօրն վախճանելոյ, կամ եղեւ Արտաշիսի ազգաւ ի վերայ եղբարցն թագաւորել. զոր յանձն առեալ եղբարցն, ոչ առաւել ողորական բանիք եւ պատրոհօք, քան թէ սաստիւ անաճեալ անքա: Եւ Աբգարու պայման ուխտի եւ դաշինս ի միջի հաստատեալ – թագաւորել Արտաշիսի ծննդովք իւրովք. իսկ եթե հատցին զարմք անքա՝ եղբարցն մատչել ի թագաւորութիւն ըստ կարգի աւագութեան: Եւ Արտաշիսի զայս ի անցանէ գտեալ՝ գաւառս պարգեւէ, ազգ զնոսա սերելով յանուն իւրաքանչիւր. եւ ի վերոյ քան զամենայն անխարարութիւնս կարգէ, զնախնականն ի վերայ պահելով զանուն ազգին, զի կոչեցցինս այսպէս. **Կարենի Պահլաւ, Սուրենի Պահլաւ եւ զքոյրն՝ Ասպահապետի Պահլաւ, քանզի ի վերա գօրաց էր այր անքա** » (Բ. ԿԸ, էջ 204):

Այսինքն, եթե թագաւորն արական գծով ժառանգներ չունի, ապա նրանից հետո գահն անցնում է եղբայրներին՝ ըստ ավագության: Բնական է մտածել, որ Աբգարն այս կարգը հաստատում է Հայաստանի օրինակով: Ժառանգների բացակայության հիմքով նման լուծման մի քանի փաստ արձանագրված կա նաեւ Հայ Արշակունիների դեպքում: Այդ կարգի ամենատղիկի վկայությունը հետեւյալն է. Արտաշեսից հետո թագավորած Արտավազդն Աղիովիտ եւ Առբերան է «հալածում» իր եղբայրներին ու քույրերին (քաղվածքը տե՛ս վերելում)՝ «բայց միայն զՏիրան պահէ փոխանորդ իւր, զի որդի ոչ գոյր անքա» (Բ. ԿԱ, էջ 191):

Աբգարը Պարսից Արշակունիների արքունիքում, ըստ էության, հենց այս կարգն է հաստատում: Այսինքն՝ «ազգաւ թագաւորելը», ինչին ընդդիմանում, ապա Աբգարի միջամտությամբ եւ ուժի գործադրմամբ («սաստիւ») դրա հետ համակերպվում են Պարսից թագավոր Արտաշեսի եղբայրները եւ քույրը, ի սկզբանէ գործում էր Հայաստանում: Այն, ինչպէս հստակվում է, նշանակում էր թագաժառանգում ուղիղ գծով՝ անդրանկության սկզբունքով, քանի դեռ այդ գիծը չի ընդհատվում թագավորի՝ արական գծով անժառանգ լինելու հանգամանքով: Այս դեպքում գահն անցնում է նրա, ըստ ավագության, հաջորդ եղբորը, ապա շարունակվում նույն կերպ՝ արդեն վերջինիս անդրանկի որդու գծով: Մի խնդիր Պարսկաստանում հնարավոր չի լինում լուծել այնպէս, ինչպէս որ

այն կար Հայաստանում. Արտաշեսը «ազգաւ թագավորելու» իրավունքի դիմաց իր երկու եղբայրներին եւ քրոջը զիջում է անում. նրանց շնորհում է ամենաբարձր կարգավիճակով նախարարական տոհմեր հիմնելու իրավունք. «որպէս զի լինել անցա պատուականագոյն եւ տուաջին, քան զամենայն նախարարութիւնս Պարսից, որպէս արդարեւ զարմս թագաւորաց» : Հայաստանում, ինչպէս տեսանք, նման բան չկար, եթէ չասենք՝ հակառակ պատկերն էր՝ բոլոր Արշակունիները, բացի անմիջական թագաժառանգից, պետք է բնակվէին Հաշտենից, Աղիովտի եւ Առքերանի գավառներում²⁶: Եւ եթէ անգամ նրանք բազմանում էին ու տեղը «նեղանում» էր, եղածը պիտի հավասար բաժանելին սիմյանց մեջ:

Թեւ Խորենացին դա ուղղակիորեն չի ասում, սակայն Պարսից թագավոր Արտաշեսի եղբայրներին ու քրոջն արված հենց այս զիջումն է հետագայում դառնում Պարսկաստանում Արշակունիների հարստության կործանման պատճառը: Տրված արտոնությունների եւ բարձր դիրքի շնորհիվ մեծ ազդեցություն ձեռք բերած այս երեք տոհմերից երկուսի՝ Սուրենի Պահլավի եւ Ասպահապետի Պահլավի օժանդակությունն է վճողորշ դառնում, որ Սասանյան Արտաշիորը կարողանում է տապալել Պարթեւ Արշակունիներին եւ գրավել գահը (Բ. ԿԷ, էջ 202), ինչով եւ սկսվում է Սասանյան հարստությունը: Այս պատմությունը, կարծես, Հայաստանում թագավորի ազգականների համար «զսպաշապիկի» դեր խաղացող վերոհիշյալ կարգի յուրատեսակ հիմնավորում-արդարացում է:

Եւ այնուամենայնիվ, Արշակունի ծագումը Հայաստանում, չնայած զահի ապահովության նկատառումներով նրանց համար դրված սահմանափակումներին, համարվել է պատիվ, իսկ որոշ դեպքերում՝ ապահովություն: Հետեւյալ օրինակները դրա ապացույցն են.

Տրդատը Հայաստանում թագավորելով, իր հարսնացուին՝ Աշխադարի դուստր Աշխենին, որպէս պատիվ, նախապէս Արշակունի է «գրում». «Եւ հրամայէ գրել զնա Արշակունի եւ զգեցուցանել ծիրանիս եւ թագ կապել, զի հարսնասցի արքայի» (Բ. ԶԳ, էջ 225-226): Արշակ թագավորը կոտորում է իր հիմնած Արշակավան քաղաքն ավերած նախարարներին, հատկապէս անխնա՝ Կամսարականներին. «Եւ ոչ ոք ի անցանէ ապրեցաւ, բայց Սպանդարատ որդի Արշարի, քանզի ունէր կին Արշակունի» (էջ Գ. ԼԱ, 295): Խոսքով թագավորը այս նույն տոհմի ժառանգին, որպէս բացառիկ պատիվ, խոստանում է հանել նրա Կամսարական տոհմից եւ գրել Արշակունի. «... հանեալ զքեզ ի հայրենեաց քոց

²⁶ Խորենացին Սանատրուկի անչափահաս որդու մասին, որին Սմբատ Բագրատունին փախցրել էր Պարկաստան, ասում է, թե երեխան ապրում էր «ընդ որդիս թագաւորին, տեղի բնակութեան առել զԲատ եւ զՈգոմն կոչեցեալ գաւառ» (էջ 163): Սակայն դժվար է այս հիման վրա ասել, թե այդ գավառները, քննարկվող հարցի առումով, նույն կարգավիճակն ունեին, ինչ Հայաստանի հիշյալ գավառները:

Կամսարականաց, եւ ի մայրենիս քո յիմս առեալ ազգ՝ Արշակունի անուամբ պատուեցից» (Գ. ԽԸ, 319): Թագավորական գահը բռնազավթած Երվանդից այդքան տուժած Արտաշէսը, նրան հաղթելուց եւ սպանելուց հետո, այնուամենայնիվ, հիշելով, թէ նա «խատնուած Արշակունւոյ է», հրամայում է «գդի նորա թաղել մահարձանօք» (Բ. ԽԶ, էջ 173): Ավելին՝ թագավորական տոհմը բժայնդիր է եղել, որպէսզի տոհմանունը ավելորդ տարածում չգտնի, անշուշտ, նկատի ունենալով գահի անվտանգության հանգամանքը: Այսպէս, Տիգրան Վերջին Արշակունիս հանգամանքների թելադրանքով ամուսնանում է իրեն գերությունից ազատած Ղուկիանոս կեսարի «մերձավոր կույս» Ռոփիի հետ եւ չորս զավակ ունենում: Երբ դա հնարավոր է լինում, նա բաժանվում է Ռոփիից եւ՝ «զլեալ ի նմանէ պատանիս չորս՝ ազգ սերէ յանուն մօրն իրեանց Ռոփեայ՝ Ռոփսեան. եւ առաջին մանկանցն՝ զգլուխ նահապետ կացուցանէ, եւ կարգէ ընդ այլ նահապարտութիւնս, զի մի՛ անուանեսցին Արշակունիք» (էջ Բ. ԿԴ, 197):

«Սահմանադրական դատարանը»

Վաղարշակ Արշակունու հաստատած «սահմանադրությամբ» կար գահաժառանգման կարգի եւ իշխանության օրինակարգության ապահովման եւս մի ինստիտուտ՝ ի դէմս «Թագադիր ասպետի» գործակալության: Որպէս տոհմական պաշտոն՝ այն հանձնարարվում է «Հրեից Բագարատին»: Մեկնելով Խորենացու պատմության հետեւյալ դրվագից, այն յուրատեսակ մի «Սահմանադրական դատարան» էր, որը ոչ միայն թագավորի թագադրման արարողությունը կատարելու եւ օրինակարգության վավերացման ծիսական գործառույթ ունէր, այլեւ թագավորի օրինակարգության ապահովման գործնական պարտավորություն:

Խորենացու Պատմության հետեւյալ դրվագը թագադիր ասպետի ինստիտուտի հիշյալ գործառույթից բացի, միաժամանակ ցուցադրում է, որ իզուր չի եղել իշխանության օրինական փոխանցման եւ օրինակարգության ապահովման այն նորմը, որը խստորեն պահանջում էր առանձնացված տարածքում մեկուսացնել Արշակունի տոհմից սերող մնացած մարդկանց՝ այստեղ տեսնելով գահին սպառնացող առաջին վտանգը: Եւ, իրոք, նրանցից մեկին հաջողվում է պետական հեղաշրջման ճանապարհով իշխանության հասնել: Խոսքը վերաբերում է մայրական գծով Արշակունի Երվանդին.

«Յետ մահուանն Սանատրկոյ արքայի շփոթի իմն թագաւորութիւնն: Երուանդ ոմն, որդի կնոջ Արշակունւոյ, թագաւորէ յութերորդ ամի Դարեհի վերջնոյ» (Բ. ԼԷ, էջ 161-162):

Ո՞վ էր այս Երվանդը: Ըստ «գրույցի»՝ «Կին ոմն յազգէ Արշակունեաց, ան-

ձամբ հարստի եւ խոշորագեղ, վարար, զոր ոչ ոք դիմագրաւեաց առնուլ կնութեան, ծնանի երկուս մանկունս յանկարգ խառնակութենէ... եւ ի զարգանալ մանկանցն կոչեն զանուանս Երուանդ եւ Երուագ: Եւ ի չափ հասեալ Երուանդայ՝ լինի սրտեայ եւ անդամովք յաղթ: Սա ի բազում իրս վերակացու առաջնորդութեամբ առաքեալ ի Սանատրկոյ, գտանի երեւելի, մինչեւ ամենայն անխարարացն Հայոց առաջին լինել» (Բ. ԼԷ, էջ 162):

Այս ակարագրութեան մեջ արդեն շեղում կա սահմանված կարգից: Երվանդը պետք է ապրեր Արշակունիների համար հատկացված գավառներում եւ հնարավորություն չուներ ար իշխանական էլիտայում հասնելու «նախարարների մեջ առաջինը լինելու» դիրքի: Կա՛մ նա լիարժեք Արշակունի չի համարվել (նկատի ունենալով ծննդյան վերոհիշյալ հանգամանքները) եւ դուրս է մնացել այս պարտադրանքից, կա՛մ Սանատրուկ թագավորը նրա դեպքում հետետողական չի եղել այդ կարգը պահպանելու հարցում: Օգտվելով Սանատրուկի անակնկալ մահվան հանգամանքից, նա գրավում է գահը: Ընդ որում՝ դրա նախապատրաստությունը նա վաղուց էր տեսել՝ կաշառքներով իր կողմը գրավելով նախարարներին. «եւ խոնարհութեամբ եւ առատաձեռնութեամբ զամենայն ոք յանգուցեալ յինքն յարեցոյց: Եւ ի մեռանելն Սանատրկոյ՝ միաբանեալ թագաւորեցուցին զնա», բնականաբար՝ «առանց արանց յազգէն Բագրատունեաց լինել թագադիր» (Գ. ԼԷ, էջ 162):

Սա պետական հեղաշրջում էր, «սահմանադրական կարգի» խախտում: Բագրատունի իշխան Սմբատը ոչ միայն չի մասնակցում դրան, այլեւ մինչեւ վերջ կատարում է թագաժառանգման սահմանված կարգի ապահովման՝ թագադիր ասպետության գործակալության իր առաքելությունը: Նրան մեծ դժվարությամբ հաջողվում է փրկել Սանատրուկի մանկահասակ որդիներից մեկին՝ Արտաշեսին, նրան փախցնել Պարսկաստան, այնտեղ մեծացնել, նրա հետ միասին ետ գալ, եւ վերականգնել օրինակարգ թագավորական իշխանությունը: Այս անգամ Երվանդին չի փրկում իր առատաձեռնությունը նախարարների ակատմամբ, նրանք անցնում են օրինական թագաժառանգի կողմը: Երվանդը պարտվում եւ արժանանում է անպատիվ մահվան. «Իսկ մի ոմն ի զինուորացն մտեալ եհար վաղերք զգլուխն Երուանդայ, եւ ցրուեաց զուղիղն ի յատակս տանն. եւ այսպիսի ջախմամբ վախճանեցաւ, կալեալ թագաւորութիւնն ամս քսան» (Բ. ԽԶ, էջ 173):

Խորենացին իր Պատմության մեջ 12 գլուխ է նվիրում Երվանդի հետ կապված դրվագին (էջ 161-176): Սա նշանակում է, որ հեղինակը դրան մեծ կարեւորություն է տվել: Ընդ որում՝ չորս գլուխներում մանրամասն ներկայացվում են Երվանդի շինարարական գործերը՝ Երվանդաշատ, Բագարան, Երվանդակերտ քաղաքների կառուցումը եւ Ծննդոց անտառի հիմնումը, գործեր, որոնք

կարող էին բնութագրական լինել դրական կերպարով ամեն մի գահակալի համար: Ինչպես նկատում է Մանուկ Աբեղյանը՝ «Վիպասանը Երվանդին էլ օժտել է բազմակողմանի հարուստ բնավորությամբ եւ մարդկային լավ կողմերով... նա հաղթանակ է, սրտոտ, խոնարհ, առատաձեռն, շինարար, խելոք կտավարիչ, աշխարհի համար հոգացող: Նա նույնիսկ վեհանձն ու պատվավոր է այն աստիճանի, որ իր թշնամի Սմբատի դուստրներին գերելով՝ «պահէ յամրոցին յԱնի ոչ վատթարապէս»²⁷: Երվանդը, դրանով հանդերձ, քաղաքական իմաստով ոչ միայն դրական կերպար չէ, այլ ճիշտ հակառակը: Կարծես թէ, այս պատմությանը մեծ կարեւորություն տալու եւ, ըստ այդմ, ընդարձակ ու մանրամասն ներկայացնելու հիմքում առաջին հերթին հենց քաղաքական «դաս» տալու խնդիր է լուծել Խորենացին:

Իսկ քաղաքական այդ դասը հետեւյալն է.

- Երկրի հիմնական օրենքը խախտելը, «սահմանադրական կարգը» տապալելը եւ իշխանությանն ապօրինի տիրելը ծանր հանցագործություն է:
- Ոչ օրինակարգ թագավորը, եթե անգամ իր գործունեության ընթացքում բազմաթիվ դրական գործեր է անում, չի դադարում հանցագործ լինելուց:
- Իր ոչ օրինակարգության դիմաց երկրի ղեկավարը ստիպված է լինում վճարել նաեւ երկրի, պետության հաշվին. այս դեպքում՝ տարածքներով (Երվանդը Հայկական Միջագետքը զիջում է Հռոմեացիներին) եւ ինքնիշխանության սահմանափակմամբ (ավելի շատ հարկ է վճարում)²⁸:
- Անկախ ամեն ինչից, նույնիսկ դրական գործերից, «սահմանադրական կարգը տապալած», ապօրինի իշխանության հասած թագավորը, որպես ամենածանր հանցանք գործած անձ, արժանի է դաժան ու անպատիվ մահվան:

Կարգավորումներ ոչ ստանդարտ իրավիճակներում եւ այլ շեղումներ

Առաջին ոչ ստանդարտ իրավիճակն առաջանում է Աբգար թագավորի մահվանից հետո. «Յետ մահուանն Աբգարու բաժանի թագաւորութիւնն Հայոց յերկուս. քանզի Անանուն որդի նորա կապեաց թագ՝ թագաւորել յԵդեսիս, եւ քեորդի նորա Սանատրուկ ի Հայս» (Բ. ԼԴ, 157):

²⁷ Մ. Աբեղյան, Երկեր, Գ, Երևան 1968, էջ 66-67:

²⁸ Այդ մասին Խորենացին ցավով գրում է. «Բայց թիկունս ամենով Երուանդայ զՀռոմայեցիս՝ ոչ ինչ վտանգի ի թագաւորութեանն Վեսայիանու եւ Տիտոսի, թողով ի նոսա զՄիջագետս: Եւ յայնմ հետէ բարձաւ իշխանութիւնն Հայոց ի Միջագետաց. եւ հարկս եւս առաւելագոյնս տայր ի Հայոց Երուանդ» (Բ. ԼԸ, էջ 164):

Խորենացին հայտնում է, որ այս դրվագն արդեն ուրիշներից պատմվել է, եւ ինքը համառոտ կլինի: Իսկ դրվագը կապված է քրիստոնեության հետ առաջին ծանոթությանը: Աբգարի Անանուն որդին դեմ է գնում քրիստոնեությանը, վերականգնում է հեթանոսությունը, սպանում է Թադեոս առաքյալի կողմից նշանակված Ադդեին: Չի ասվում, բայց հասկացվում է, թե հենց այս պատճառով թագավորական իշխանության օրինակարգության վրա հսկող թագադիր Բագրատունիները, նրանց հետ մատչելի Արծրունիները, ոչ թե օրինական գահաժառանգ Աբգարի Անանուն որդու, այլ Աբգարի «քեռորդի» Սանատրուկի կողքին են. *«Սանատրուկ թագաւորեալ՝ զօրս ժողովէ ի ձեռն քաջացն Բագրատունեաց եւ Արծրունեաց դայեկաց իւրոց, իջանել տալ պատերազմ ընդ որդիսն Աբգարու»* (Բ. ԼԷ, էջ 159): Սակայն մինչեւ ընդհարումը Աբգարի որդին «աստվածային պատիժ» է կրում. Եդեսիայում տաճարի շինարարության ժամանակ այդն է ընկնում վրան, մահանում է:

Սանատրուկը, գահն անխաթար պահելու տրամաբանությամբ ու այդ ժամանակ ընդունված գործելակերպով, կոտորում է Աբգարի որդիներին, բայց խնայում է դուստրերին՝ արտաքսելով Հաշտեանք. *«Նա եւ զամենայն զաւակ տանն Աբգարու մաշեաց սրով, բայց յաղջկանց, զորս եհան ի քաղաքէն բնակել ի կողմանս Հաշտեանից»*: Իսկ Աբգարի տիկնոջն անգամ պատվում է՝ թողնելով Միջագետքի «Տիկնությունը» (Բ. ԼԷ, էջ 159): Օրինակարգ թագավորն այլեւս Սանատրուկն էր, եւ գահաժառանգությունը պետք է շարունակվեր նրա գծով:

Երկրորդ ոչ ստանդարտ իրավիճակն ստեղծվում է հենց այս Սանատրուկի մահվանից հետո, երբ գահ է բարձրանում մայրական գծով Արշակունի, հայրական գծով՝ անհայտ, Երվանդը: Սա համարվում է ոչ օրինակարգ գահակալություն. այս մասը վերելում արդեն ներկայացվեց:

Երրորդ ոչ ստանդարտ իրավիճակը Տրդատ Մեծից հետո է առաջանում: Օգտվելով խառը վիճակից, դարձյալ Սանատրուկ անունով մի այլ Արշակունի փորձում է գրավել գահը. *«Իսկ Սանատրուկոյ թագ կապեալ ինքեան՝ ունի զքաղաքն Փայտակարան. զօրութեամբ օտար ազգաց խորհէր տիրել բոլորումս Հայոց»* (Գ. Գ, էջ 260): Այս փորձը չի հաջողվում, եւ քիչ հետո Սանատրուկը հայկական զորքերից հալածվում է:

Նույն խառը վիճակի հետ կապված կա մի այլ դեպքի արձանագրում, ինչի մեկնաբանությունը չափազանց կարեւոր է եւ բացահայտում է ժամանակի քաղաքական պատկերացումների առանցքային դրույթներից եւս մեկը. *«Քանզի ի վախճանել էրանելոյն Տրդատայ՝ մեծ իշխանն Բակուր, որ բղէաշխն Ադձնեաց կոչէր, տեսեալ զՍանատրուկ թագաւորեալ ի Փայտակարան՝ զնոյն խորհեցաւ եւ ինքն. թէպէտ եւ ոչ թագաւորել, զի ոչ էր Արշակունի, այլ տիրազլոյխ կամեցաւ լինել»* (Գ. Գ, էջ 260): Ըստ այսմ, պատկերավոր խոսքով կարելի է ասել, որ

Արշակունիների շրջանում գործող «սահմանադրության» առաջին «անփոփոխելի» հոդվածը եղել է՝ «Հայաստանում թագավորական իշխանությունը պատկանում է Արշակունյաց տոհմին»: Ահա թե ինչու, հիշյալ բղեշխը չի համարձակվել իրեն թագավոր հայտարարել, ինչպես տոհմով Արշակունի Սանատրուկը Փայտակարանում, այլ առավելագույնը՝ «տիրազլուխ լինել»:

Արշակունիների ամբողջ Պատմության մեջ, եզակի դեպքը, երբ այլ տոհմից մեկն է հավակնում թագավորական գահին՝ Մեհրուժան Արծրունին է: Ընդ որում, ոչ թե ինքն է մտածում, այլ դա նրան խոստանում է Պարսից թագավորը, իսկ ինքը ընդունում է. «Յետ մահուանն Արշակայ գումարեաց Ծապոն գօր բազում ի ձեռն Մեհրուժանայ, եւ արձակեաց ի Հայս... եւ խոստացաւ տալ նմա զՀայոց թագավորութիւնն, միայն թէ զնախարարսն նուանելով՝ ի դէն մագդեզանց զաշխարհս դարձուցէ» (Գ. ԼԶ, էջ 301): Որպես վեցդարյա «սահմանադրական կարգը» խախտող արարք, սա շատ ավելի ծանր հանցագործություն էր, քան եթե նման բան աներ գահին տիրելու իրավունք չունեցող, բայց տոհմով Արշակունի որեւէ մեկը, ինչպիսիք եղել էին Երվանդը կամ Սանատրուկը: Բնականաբար, ըստ իր հանցանքի, շատ ավելի ծանր պետք է լիներ Մեհրուժանի պատիժը: Իսկ պատժողն էլ պետք է լիներ (ինչպես Երվանդի դեպքում) հենց գահաժառանգման օրինականության վրա հսկող Թագադիր ասպետի ինստիտուտը: Սմբատ Բագրատունի իշխանը նրան գերի վերցնելուց հետո շիկացած երկաթաձողը «... կրկնեաց բոլորակ որպէս պսակ, եւ յոյժ արտաշէկ արարեալ, ասէ. «Պսակեմ զքեզ Մեհրուժան, քանզի ի խնդիր էիր թագաւորել Հայոց. եւ ինձ ասպետիս պարտ է զքեզ պսակել ըստ սովորական իշխանութեան իմոյ հայրենեաց» (Գ. ԼԷ, 305): Բնորոշ է նաեւ Խորենացու վերաբերմունքն արտահայտող արձագանքը. «Եւ այսպէս սատակեցաւ չարն»: Ընդ որում՝ Արշակունի Երվանդի սպանության փաստի առիթով նա նման վերաբերմունք չի արտահայտում:

Արշակունիների շուրջ վեցդարյա (ըստ Խորենացու) թագավորության ընթացքում գահաժառանգման ամփոփ պատկերն այսպիսին է.

Ա) Անխաթար գործում է գահաժառանգման կարգը անդրանկության սկզբունքով (16 դեպք):

Բ) Թագավորի անժառանգության բերումով գահն անցնում է նրա հաջորդ եղբորը (4 դեպք՝ Արշամ, Տիրան, Տիգրան Վերջին, Վուսնշապուհ):

Գ) Եւ 3 դեպքում գահն անցնում է այլ Արշակունու, եւ դա օրինական է համարվում (Սանատրուկ, Վարազդատ, Խոսրով):

Դ) Գահին ապօրինի տիրելու երկու դեպք է արձանագրվում. մի դեպքում՝ գահին տիրում է ծագումով Արշակունի Երվանդը: Երկրորդը՝ գահին տիրելու

չհաջողված փորձ է. մասնակի մի տարածքում՝ Փայտակարանում իրեն թագավոր է հռչակում Սանատրուկ անունով մի Արշակունի (սա չի մտնում Արշակունի թագավորների ցանկի մեջ):

Անգամ այն բանից հետո, երբ Հայաստանում գահակալման խնդիրը կապվում է նաև Հոռմի կամ Պարսկաստանի ճանաչման հետ (Տրդատ Ա-ից սկսած) վերջիններս իրենց ընտրություններում դուրս չեն գալիս Արշակունիների շրջանակից, Հայաստանում սահմանված կարգից:

Արշակունիների վեցդարյա իշխանության շրջանում նրանց թագավորական իշխանության ընդհատման երկու դեպք կա: Առաջինը՝ Տրդատ Մեծից առաջ Հայաստանը 26 տարի ղեկավարում է Սասանյան Արտաշիրը «պարսիկ գործակալօք», եւ մեկ տարի նրա Ծապուհ անունով որդին՝ որպես Հայաստանում կարգված թագավոր: Երկրորդը՝ 4 տարի Հայաստանի գահին Պարսից Հազկերտի որդի Ծապուհն է (վերջին Արշակունի թագավորից առաջ), որին դարձյալ հայրն է հանձնում Հայաստանի գահը: Խորեհնացու պատմած մի քանի անեկդոտային պատմություններ վկայում են, որ հայ ազնվականությունը չի ընդունում Ծապուհին որպես թագավոր, նրան ատում եւ ոչ երկար թագավորության ամբողջ ընթացքում ծաղր ու ծանակի է ենթարկում²⁹: Եւ սրան հաջորդում է երեք տարվա «անիշխանություն», մինչեւ վերջին Արշակունի թագավոր Արտաշեսի գահ բարձրանալը:

Այսինքն՝ Արշակունիների Հայաստանի գահին տիրելու իրավունքը համարվել է բացառիկ, որեւէ կերպ չի վիճարկվել, եւ դա ամբողջն ասած է եղել երկրի քաղաքական ընտրանու պատկերացումներում, դրա հետ հաշվի է աստել ժամանակի «միջազգային իրավունքը»³⁰:

²⁹ «Վասն որոյ դիրամուտ եղել յաշխարհս Ծապուհ... սակայն ոչ կարաց հանել զմիտս նախարարացն, ամենեցուն ատեցեալ զնա, եւ ոչ արքայօրէն մեծարէին զնա յօրս կամ ի խաղու» (Պ. ԾԵ, 330):

³⁰ Արշակունյաց տոհմից ծագելու հանգամանքը Հայաստանից դուրս դեռ երկար ժամանակ համարվել է որպես թագավորական իշխանության օրինակարգության հիմք: Բյուզանդիայի Վասիլ Ա կայսրը 876 թ. պատվիրակություն է ուղարկում Աշոտ Բագրատունու մոտ, տեղեկացնում է, որ **ինքը ծագում է հայ Արշակունիների տոհմից**, եւ, նկատի ունենալով, որ Բագրատունիները թագադիր ասպետի պարտականություն եւ իրավունք են ունեցել, նրանից թագ է խնդրում (տե՛ս Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի յուսարանեայ. Վենետիկ, 1862, էջ 85): Մինչդեռ, հայ պատմագրության մեջ Արշակունի ծագումը, որպես օրինակարգ թագավորության վերականգնման հիմք, հետագայում, կարծես թե, չի շրջանառվում: Սա, թերեւս, բացատրելի է նրանով, որ մի տեսակ սրբագործվել էր Ներսեսի բերանով Արշակունիների վրա դրված նզովքը. «Եւ կործանումն՝ որ բերանով մարգարէին ածի ի վերայ ձեր, ընկել ազգիդ Արշակունեսաց զհետին բաժակն, արքջիք, արբեսչիք եւ կործանեսչիք, եւ այլ մի՛ եւս կանգնեսչիք» (**Բուզանդ**, Մատենագիրք Հայոց, Ա, էջ 343): Այս տոհմից նաև հայ ազնվականական էլիտայում շատ թե քիչ նշանակալի կշիռ ու դերակատարություն ունեցած իշխանական տան մասին

Խորենացու պատկերացումները թագավորական իշխանության օրինակարգության, մասնավորապես՝ գահաժառանգման կարգի մասին, կարելի է համարել նրա Պատմության հերթական կուռ համակարգերից մեկը: Ակնհայտորեն նա չէր կարող դա այդպես պատրաստի վիճակում ստանալ իր աղբյուրներից: Այդ համակարգը կառուցելու համար Պատմահայրն ունեցել է երկու բաղադրիչ. առաջին՝ աղբյուրների տրամադրած տեղեկությունները, երկրորդ՝ որպես ժամանակակից՝ Արշակունյաց թագավորության «սահմանադրության»՝ իր քաջատեղյակությունը, որը եւ «հետհայաց քաղաքագիտության» սկզբունքով կիրառել է աղբյուրների համապատասխան նյութը «խոսեցնելու» եւ սովյալ համակարգը կառուցելու համար: Դժվար է դնել այդ երկու բաղադրիչների սահմանազատման խնդիր, քանզի նախ՝ մեզ չեն հասել Խորենացու համապատասխան աղբյուրները, մյուս կողմից՝ Պատմահայրը աշխատելու իր հայտնի, այսօրվա հասկացությամբ եւ չափորոշիչներով՝ գիտական մեթոդով³¹ դրանք ոչ թե մեխանիկորեն գումարել, այլ երկուսից սինթեզել է այն, ինչը եւ ներկայացնում է իր Պատմությամբ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Պատմական իրականության օբյեկտիվ վերհանման գործում կարեւոր ռեսուրս է պարունակում աղբյուրների՝ նոր դիտանկյուններից եւ նոր մեթոդների գործադրմամբ քննությունը: Նման մի ուսումնասիրություն է Կիլիկյան Հայաստանի պատմությանը նվիրված՝ Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի «Խաչակիրները եւ հայերը» ուսումնասիրությունը: Այն իրականացված է պատմա-քաղաքագիտական դիտանկյունից եւ հետհայաց քաղաքագիտության մեթոդով՝ առաջնային խնդիր ունենալով գահաժառանգման կարգի, իշխանության օրինակարգության հարցերի ուսումնասիրումը որպես քաղաքական պատմության հիմք:

Նույնպիսի հայեցակարգով Արշակունյաց դարաշրջանի քննությունը կարելի է սկսել Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» համապատասխան վկայությունների ուսումնասիրմամբ:

Ինչպես հայտնի է, Պատմահայրն իր աշխատությունը շարադրել է գործադրելով մեթոդներ, որոնք հատուկ են արդի գիտությանը: Համապատասխան նյութի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նա նաեւ համակարգված քաղաքական, քաղաքագիտական պատկերացումներ է ունեցել, որոնք եւ գոր-

չի խոսվում: Մրա բացատրությունն էլ պետք է որ լինի այն հանգամանքը, որ վերելում քննարկված «սահմանադրական նորմը», օբյեկտիվորեն, խանգարել էր Արշակունի տոհմի շառավիղներին նման դիրքի հասնելու հնարավորություն ունենալ կամ ստեղծել:

³¹ Գ. Սարգսյան, Հայագիտական հետազոտություններ, էջ 17:

ծաղրել է իր աշխատությունը շարադրելիս: Խոսքը վերաբերում է իշխանության ծագման եւ մակարդակների, նույն՝ թագածառանգման կարգի, իշխանության օրինակարգության, դրա ապահովման մեխանիզմներին եւ նմանօրինակ այլ հարցերի: Խորենացին ճանաչում է իշխանության երկու մակարդակ՝ նահապետական եւ թագավորական: Թագավորական շրջանը բաժանում է երկու մասի՝ Հայկազունիների հարստության եւ Արշակունիների հարստության: Արշակունյաց թագավորության շրջանի համար նրա բազմաթիվ տեղեկությունները մի հստակ, ներքուստ անթերի համակարգ են կազմում՝ հերթականը նրա Պատմության արդեն հայտնի համակարգերի շարքում: Եւ դա, ըստ էության, այլ բան չէ, քան Արշակունյաց շրջանում գործող «սահմանադրության» վերհանման մի փորձ: Խորենացու ներկայացրած այդ «սահմանադրությունը» սինթեզված է երկու քաղաքիչից՝ իր աղբյուրների տրամադրած նյութից եւ, որպես ժամանակակից, սեփական իմացություններից: Դատելով նրա գործադրած ջանքերից, վստահ կարելի է ասել, որ Պատմահայրը դա կարեւորագույն հանգամանք է համարել ժողովրդի քաղաքական պատմության շարադրման համար, ինչը եւս մեկ անգամ ցուցադրում է նրա, ինչպես պետական, քաղաքական մտածողությունը, այնպես էլ՝ գիտնական-պատմաբանի որակները:

ASHOT SARGSYAN

Mesrop Mashtots Matenadaran

MOVSES KHORENAC’I’S PERCEPTION OF KINGDOM AND LEGITIMACY OF ROYAL POWER/MONARCHY

Keywords: Retrospective politology, legitimate government, patriarchy, monarchy, independent statehood, Haykazuni dynasty, Arshakuni dynasty, status of kingdom, inheritance of the throne.

The examination of sources from new perspectives and the application of new methods are important for the purpose of revealing historical reality in an objective manner. Such a study is Levon Ter-Petrossian's *The Crusaders and the Armenians*, dedicated to the history of Cilician Armenia. The study was carried out from the historical-political point of view that uses the retrospective approach, having as a priority task the elucidation of such issues as the order of succession to the throne and the legitimacy of government as a basis for writing of political history.

The Arsacid era can be examined with the same concept by studying the relevant information offered by *The History of the Armenians* by Movses Khorenac’i.

As is known, the “father of Armenian history” wrote his work using methods that are specific to modern science. The study of his text shows that Khorenac’i also had systematized political and politological notions which he used when writing his work. These notions apply to his treatment of the origin and levels of government, as well as of the order of succession to the throne, the legitimacy of government, the mechanisms to achieve it, and other similar issues. Movses Khorenac’i recognizes two forms of government: patriarchal and royal. He divides the royal phase into two periods defined by the Haykazuni and Arsacid dynasties. His numerous testimonies about the Arsacid period form a clear and internally faultless system, similar to his well-known systems in his *History*. In essence, that faultless system is nothing but an attempt by Khorenac’i to highlight the “constitution” functioning during the Arsacid period. The “constitution” outlined by Khorenac’i is the *synthesis* of two components: the data provided by the sources he used and the information that was available to him as a contemporary. Judging by the efforts he exerted, it can be stated with confidence that the “father of Armenian history” considered that system an important attribute for the writing of the political history of the people. That, in turn, testifies once more both to Khorenac’i’s qualities as a high caliber thinker on state and political affairs as well to his skills as a scholar and historian.

MICHAEL E. STONE

The Hebrew University of Jerusalem

HIDDEN IN CRANNIES IN NOAH'S ARK

Keywords: Noah, Embroidered Bible, raven, Nersēs, corpses of Adam and Eve, cheirograph.

The nooks and crannies of manuscripts may contain hidden treasures. Empty spaces were often left in manuscripts at the end of works when the scribe wished to commence copying the next text on a new page. Other times the scribe would leave wide margins to heighten the sense of luxury conveyed by the artefact. On yet other occasions, at the end of a manuscript, an unwritten page or two remained of the last quire of writing material after the scribe had finished copying the content.

All these and other spaces available after the completion of a manuscript frequently beckoned to later scribes and readers to write something upon them. It was not just *horror vacui* that prompted mediaeval readers, or the relatively high cost of preparing animal skin for parchment or laying paper by hand, but often the idea that making a manuscript was an act of religious piety, and this was certainly so in the Armenian tradition. The Armenians viewed their very alphabet as divinely revealed to St. Mesrop, and sacrality adhered to hand-written books. Thus, quite apart from the common human urge to leave a sign of one's presence,¹ spaces in manuscripts were frequently filled with short texts, pious wishes, brief prayers or intercessory wishes for the person and family of the scribe, the reader, the commissioner, the paper-maker, and so forth. There were even curlicues, scribbles or designs and occasionally sketches by the copyist. Moreover, it was not only scribes who wrote such notes and prayers, but readers too recorded as pious deeds their very perusal of the book. They often added something of their own knowledge or sentiments, the piety of their hearts' desires, in the inviting, empty spaces.²

* It is with great pleasure that I dedicate this article to Levon Ter Petrossian, scholar and statesman. His contributions both to scholarship and to the Armenian people have been of very great significance. *Ad multos annos*.

¹ That urge, of course, led to the writing of graffiti, which are of considerable value for historians, linguists, epigraphers, palaeographers and others.

² Concerning Armenian colophons, see the Introduction to Avedis K. Sanjian. *Colophons of Armenian Manuscripts 1301-1480*, (Harvard Armenian Texts and Studies 2; Cambridge MA: Harvard University Press, 1969).

Matenadaran manuscript no. M1172 was written in the seventeenth century, before the year 1678.³ It is a *Miscellany* (Ժողովածոյ) containing various theological writings including Grigor Tat'ewac'i's *Solutiones* (Լուծմունք) on the *Book of Job* and Nersēs Lambronac'i's *Commentary on the Dormition of John*.⁴ The *Dormition of John* is an apocryphal work often found at the end of Armenian New Testament manuscripts. It is usually designated by its opening phrase: *էր ընդ եղբարս* "he was with his brothers."⁵

The original scribe of M1172 had ended a composition on fol. 108r in the top one third of column ii and the rest of that column on fol. 108r and both columns of fol. 108v were left blank at the time of the original copying. In this blank area that directly follows the preceding work, another scribe later copied a short text that takes up the space remaining on column ii of fol. 108r and most of column i of fol. 108v. In column ii of fol. 108v there is a colophon in a third hand. All three scribes wrote in *notrgir* script. This colophon is succeeded by the first part of yet another colophon, written by the same scribe. Since the text that took up the empty space deals with the Bible, its copying was clearly an act of piety and, furthermore, it conformed in overall theme with the other biblically associated works preserved by the manuscript. The scribe of this "filler", as passages copied into blank spaces are called, is quite other than the one who produced the manuscript and his *notrgir* script is less regular and distinct. His is a regular book hand such as is often found in learned texts. It is somewhat less formal than the main scribe's, but definitely the work of an educated man and also likely of the late seventeenth or early eighteenth century. This filler is an extract from an erotapocritic (Question and Answer) work and preserves several questions and answers relating to Noah's Ark.

Since it bears no title, I have dubbed this short text *Noah and the Cheirograph*. Indeed, quite a number of Armenian apocryphal writings and traditions focus on Noah and the Ark. The following are ten published Armenian apocryphal compositions dedicated to these subjects that I have encountered over the years:⁶

³ See A. Kēoškeryan and Y. K'edšēyan, Մայր Յուդայկ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի սնուան Մատենադարանի [General Catalogue of Armenian Manuscripts of the Maštoc' Matenadaran], (Erevan: Nairi, 2008), 529-534.

⁴ This commentary was published recently by R. W. Thomson, Nersēs of Lambron: Commentary of the Dormition of St. John, ATS 1 (Leiden: Brill, 2017).

⁵ See Vahan Hovhannessian, "The Repose of the Blessed John in the Armenian Bible," in P. Piovanelli, Tony Burke, and T. Pettipiece eds., *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 245-266.

⁶ There are more Noah compositions of this general type still unpublished in manuscripts.

- *Generations of the Sons of Noah*,⁷
- *The Story of Noah in Biblical Paraphrases*⁸
- *Concerning Noah's Ark*,⁹
- *What are the Dimensions of the Ark?*¹⁰
- *The Form and Structure of Noah's Ark*¹¹ This text is formulated as questions with very long answers.
 - The Noah story in *Three Tales — Solomon, Noah, and Satan*.¹²
 - *Sermon Concerning the Flood*,¹³
 - Questions about Noah and the Ark in *Questions and Answers from Holy Books*.¹⁴
 - The Noah section of *Short Story of the Holy Forefathers*.¹⁵
 - *Peoples of the Sons of Noah*.¹⁶

⁷ M. E. Stone, *Signs of the Judgment, Onomastica Sacra and the Generations from Adam*, (UPATS 3; Chico: Scholars Press, 1981).

⁸ M. E. Stone, *Armenian Apocrypha: Relating to Patriarchs and Prophets*, (Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1982), 88-101.

⁹ M8531 (15th century); M4618 (17th century), fols. 53r-v; forthcoming in M. E. Stone, *Armenian Apocrypha: Further Tales of Biblical Heroes*, (SBLEJL; Atlanta: SBL, forthcoming).

¹⁰ M8531 (15th century), fols. 82r-82v; published in M. E. Stone, *Armenian Apocrypha: Relating to Angels and Biblical Heroes*, (SBLEJL 45; Atlanta: SBL, 2016), 16-17; also Galata manuscript no. 154, p. 303, held by the Armenian Patriarchate, Istanbul.

¹¹ M4618 (17th century), fol. 53. In Stone, *Further Biblical Heroes* the complete text is made public. An extract from it has already been published in M. E. Stone, *Armenian Apocrypha: Relating to Biblical Heroes*, (SBLEJL 49; Atlanta: SBL, 2019).

¹² M2188 (15th century), 265r-266v; forthcoming in Stone, *Further Biblical Heroes*. The Noah story in M2188 is paralleled by text no. 789 vii in Aram Łanalanyan, Աւանդապատում [Traditional History], (Erevan: Academy, 1969), 335; in his notes on p. 478 he refers to N. Marr. Сборники Притч Вардана. Материалы Для Истории Средневековой Армянской Литературы. [Collections of Vardan's Parables. Materials to the History of the Armenian Medieval Literature], 3 Vols, (St. Petersburg: Typography of the Imperial Academy of Sciences, 1894), 2. 316-317 as his source. This incident is also embedded in Text no. 42 published by Anushavan Žamkoč'yan in Աստուածաշունչը եւ հայ բանավոր ավանդութիւնը [The Bible and Armenian Oral Tradition], (Erevan: Erevan State University, 2012), 176-179.

¹³ Some excerpts from this text were published in Stone, *Adam and Eve*, on pp. 174-79. The work now needs re-publishing in full.

¹⁴ Stone, *Further Biblical Heroes*, forthcoming: At the end of the present article, an excerpt from the translation of the Noah section of *Questions and Answers from Holy Books* is given for sake of comparison. A secondary, abbreviated version of this document was published earlier in Stone, *Angels and Heroes*, with its Noah questions on p. 98-99.

¹⁵ M2111 (1654-1675), fol. 231r; see Stone, *Angels and Heroes*, 173-74.

¹⁶ M8494 (17th century), fol. 216r; published in M. E. Stone, *Signs of the Judgment*, 224-27 and another copy is in M533 (1660), fol. 234. This document also occurs in the oldest paper manuscript in Armenian, M2679 (981 CE) on fol. 31r and is also embedded in Movsēs Dasxuranc'i,

Noah and the Cheirograph (the short text recorded in the filler) is not familiar to me from any other source. This does not mean that no other copies exist, for they may well, and, indeed, quite a number of such erotapocritic texts are to be found in medieval manuscripts still unpublished.¹⁷

Noah and the Cheirograph

The text asks four questions, three relating to the Flood and the Ark and one, about Adam's cheirograph, that subject perhaps suggested to the author by the reference to Adam's remains in the answer to the second question. The four questions are:

- (1) Did they eat food in the Ark?
- (2) What gave light in the Ark?
- (3) What happened to the raven that Noah sent forth and why did it not return?
- (4) What is the bill of indebtedness (cheirograph) that Christ tore up?¹⁸

Text

1. Հարց: Կերակուր կերա՞ն ի տապանին, թէ ոչ:

Պատասխանի: Թէպէտ ժողովեաց, սակայն ոչ կերան. այլ շնորհօք Աստուծոյ կերան, որպէս մանուկն յարգանդի մաւրն ապրի:

1. Question: Did they eat food in the Ark, or not?

Answer: Although he gathered (food), they did not eat (it), but they ate through God's grace, as an infant lives in its mother's womb.

2. Հարց: Չի՞նչ տայր լոյս ի տապանին:

Պատասխանի: Ոմանք ասեն ձեղ[ու.]ն ապիկու. էր զինեալ. եւ այլքն՝ ակն կայծ կամ բիւրեղ. եւ այլք ասեն նշխարք Ադամայ եւ Եւայի լոյս տայր,¹⁹ զի Աստուծոյ ձեռացն են օրինեալ:

2. Question: What gave light in the Ark?

History of the Caucasian Albanians (tenth century). The existence of this work was noted in noted in Stone, Adam and Eve, 81. A further, still unidentified Noah text occurs in V313, fol. 302ff. as is noted in Stone, Adam and Eve, 81.

¹⁷ I have published several Question and Answer texts on biblical topics. This didactic genre is widespread in biblically associated texts. A striking example is the work called Questions and Answers from Holy Books of which a full edition is in press as I write, in the volume *Further Biblical Heroes*. I have included a discussion of texts of this character in the "Introductory Remarks" to the edition that work.

¹⁸ The Flood also figures in a folk tale published in Stone, *Further Biblical Heroes*, but that text is aetiological and it does not have theological character and import. Coincidentally, although it is quite different in character from the present document, that text is also in a filler copied in hand-writing that is different from that of the scribe of the main text.

¹⁹ j above line, prima manu.

Answer: Some say that the ceiling was provided with glass. And others (say) that (it was) a ruby or beryl stone. And others say that the remains of Adam and Eve gave light, for they were fashioned by the hands of God.

3. Հարց: ազոն զի՞նչ եղև:

Պատասխանի: Ոմանք ասեն թէ ի ջուրն իտեղեցաւ ընդ բերանն յղացեալ գուգակցին կամ ի / fol §198v / գէշ կենդանոյ մնաց, եւ այլք ասեն թէ Ներսէս անուն շինող տապանին ի վերայ տապանակին տուն շինեալ էր առանց հրամանացն Աստուծոյ եւ սատակեցաւ. եւ ազոան գնորա գէշն ուտէր:

3. Question: What happened to the raven?

Answer: Some say that it was drowned in the water, conceiving through (its) mouth by its partner,²⁰ or it remained in a corpse of an animal. And others say that the builder of the Ark named Nersēs had built a house upon the Ark without God’s command. He was killed and the raven ate his corpse.²¹

4. Հարց: Չի՞նչ է ձեռայգիրն Ադամայ. գոր պատառեաց Քրիստոս:

Պատասխանի: Կրկին է ձեռայգիրն այս՝ կենաց եւ մահու. զի բարի գործաւք գրիմք ի դպրութիւն կենաց, եւ մեղաւք գրիմ[ք] ի գիրն մահու եւ դպրութեան, որպէս ասեմք. «գձեռագիր յանցանաց²² քոց ջնջեսցէ Քրիստոս Աստուած-»:

եւ այս եւս կրկին է. գիր եւ դպրութեան մին անջինջ յախտեանց գոր առ Աստուած եւ միուսն ժամանակեայ եւ ջնջելի գոր առ մեզ որ մեր գործաւք եւ կամօք²³ ջնջեմք եւ գրեմք:

4. Question: What is Adam’s bill of indebtedness which Christ tore apart?²⁴

Answer: This bill of indebtedness is twofold – of sin and of death, for by good deeds we are written in the ledger of life and by sins [we] are written in the book and

²⁰ My gratitude is expressed to Gohar Muradyan and Aram Topchyan, who assisted me in understanding this sentence. Dr. Muradyan draws attention to a similar idea of copulation through the mouth in the sections of the Physiologos concerning the viper and the weasel: See Gohar Muradyan, *Physiologos: The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique*, (HUAS 6; Leuven-Paris-Dudley MA: Peeters, 2005), chaps. 13. 1-4, 24. 2. The tradition that the raven drowned is not found elsewhere.

²¹ That is, the raven Noah sent from the Ark and which flew to and fro until the waters dried up: Gen 8:7-8 (MT). Interestingly, according to the LXX, the raven went and did not return (ἐξελθὼν οὐχ ὑπέστρεψεν). In MT its action is repetitive: it "was going and returning (until)..." բի՛շի ի՛ջ: իճ՛ի" R. W. Moberly discusses this point in: "Why Did Noah Send Out a Raven?" *Vetus Testamentum* 50 (2000), 345-56, especially 345-350. Compare the telling of this story in Sibylline Oracles 1:217-282.

²² g1* above line, prima manu.

²³ An unclear vertical sign follows: apparently a remnant of a ū that has been blotted out.

²⁴ This refers to the passage in Col. 2:13-14.

a ledger of death,²⁵ just as we say, “The bill of your transgressions Christ God will destroy.” (Col 2:14).

And moreover, this (bill) is twofold – one is a book and a ledger, imperishable for eternity, that God took and the other, temporary and perishable, which is against us (and) which we destroy and write by our actions and desires.

Annotations

On Question 1: No other discussion of this question has been found in a similar document. Josephus, *AJ* 1. 3. 2 (15) says that Noah stocked the Ark with provisions for himself and his family. The possible sources of the food for the animals and Noah's role in feeding them are mentioned in some passages in various rabbinic writings, but they differ from the present context.²⁶

On Question 2: This question, like Question 3, cites three different opinions, each of which is marked by the tag “Some say.” This technique is a sign of the scholastic origin of this document, which is also implied by its erotapocritic form.²⁷ Three possible sources of light for the Ark are suggested here:

(1) that the ceiling was of glass; (2) that the Ark was lit by some precious stones; (3) that the bones of Adam and Eve were luminous. Adam, it is observed, was God's own handiwork which explains the luminosity of the bones. Some remarks on these possibilities follow.²⁸

(1) This idea that the ceiling was made of glass is unknown to me from elsewhere;

(2) The luminous gem that lit the Ark is also an unusual idea. However, some

²⁵ It is unclear to me why we find both *q̄h̄p̄p̄* and *h̄p̄p̄p̄h̄h̄h̄* in this section. The phrase *h̄p̄p̄p̄h̄h̄h̄* *l̄h̄n̄h̄w̄g* occurs in the Bible: Ps 68:29, Phil 4:3, Rev, 13:8, 21:27. *q̄h̄p̄p̄* may be observed in Rev 20:15.

²⁶ See Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1909-1938), 5. 181-182, n. 37. A number of the traditions assembled there are from late documents. See also Jack P. Lewis. *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), 146 and G. Friedlander. *Pirkê de Rabbi Eliezer*, (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1916), Chap. 23.

²⁷ On Question and Answer texts, see Stone, *Biblical Heroes*, 9-11. See also the Introduction to Stone, *The Genesis Commentary* perhaps by Step'anos of Siwnik', (CSCO; Leuven: Peeters, 2021), forthcoming, where typical tags betraying a scholastic or learned origin of texts are listed and discussed in some detail.

²⁸ Observe that in **Ber R** 31:16, 33:6; cf. **j Pes** 1:1; **b San** 108b the rabbis are uncertain about the meaning of the word **tsohar** (Gen 6:16) often translated “window, skylight” and which is rendered “roof” by RSV and certain other translations. For our purposes, the Rabbinic discussion whether this word signifies a window or a jewel may teach us about the currency of views (1) and (2) offered by our text, though the line of transmission of such a tradition is unclear. In fact, **צהר** is a hapax legomenon in the Hebrew Bible.

later Jewish legends are perhaps relevant to the idea of a luminous gem lighting the Ark. These say that Adam received a book made of sapphire and written by God and that this book illuminated the Ark.²⁹ Interestingly, our text speaks of a կայծ which word sometimes designates a specific jewel, the carbuncle.³⁰

(3) That the remains of Adam and Eve were in the Ark is a fairly widespread Armenian tradition. There is an Armenian apocryphon called, *The Death of Adam*. First printed at the end of the nineteenth century by Yovsēp‘eanc‘, it was republished later with a new English translation and notes.³¹ This work claims to have been translated from *The Paralipomena of the Greeks*, though no possible Greek original has yet come to light. The book supplements, so it claims, Moses’s narrative of the demise of Adam and Eve. In this work, we read in §§39-40:

39 And in the first watch of the day, the angel of the Lord appeared visibly and ordered (them) to open the earth and to place Adam and Eve (in it). And they did thus. 40 And Adam was placed into a grave until Noah received an order from the angel who instructed (him) to open the place and to take the bones of Adam and Eve into the Ark.³²

The adventures of the bones of the protoplasts do not stop at the end of *The Death of Adam*.

The Repentance of Adam and Eve is a separate writing distinguished from

²⁹ Sapphire is presumably considered a celestial material, based on its association in Exod 24:10, Song 5:14, Ezek 10:1, 28:13, Rev 21:19. Other later Jewish legends related that Noah received a luminous, divinely-made book from the angel Raziel which provided light for the Ark. See Ginzberg, *Legends*, 5. 177.

³⁰ G. Awetik‘ean, X. Siwrmēlean, and M. Awk‘erean. Նոր բառգիրք հայկազգեան լեզուի [New Dictionary of the Armenian Language], 2 vols., (Venice: Mekhitarist Press, 1837). s. v. կայծ. The jewels mentioned in this connection — beryl, sapphire and carbuncle — all appear as heavenly jewels in Ezek 28:13.

³¹ Sargis Yovsēp‘eanc‘, Անկանոն Գիրք Հին Կտակարանաց [Uncanonical Books of the Old Testament], (Venice: Mekhitarist Press, 1896), 24-26; Jacques Issaverdens, *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus*, 2 ed., (Venice: Mekhitarist Press, 1934), 85-89; Stone, *Adam and Eve*, 209-212 and M. E. Stone, “The Death of Adam: An Armenian Adam Book,” *Harvard Theological Review* 59 (1966), 283-291. On this work see M. E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*, (SBLEJL 3; Atlanta: Scholars Press, 1996), 104-105. A number of further manuscripts exist that were not known to me in 1996, including M2043, 285r-288v; M2578, 172v-174r; and M8076, 81r-82r. There may well be even more copies.

³² Stone, “Death of Adam,” 283.

the parts of *Cycle of Four Works*. It was published by Yovsēp'eanc' and republished, translated and discussed in some detail by Lipscomb.³³ After a discussion of the mourning for and burial of Adam and Eve in §§95-98,³⁴ we find the following passage, which I quote in full:

98 And their sons and their sons' sons until Noah honored the divinely created bodies of the first created ones. 99 But 1312 years after Adam's death, the flood came, and Noah took them into the ark lest, having rotted, they should perish³⁵ by the waters of the Flood. 100 And when Noah went forth from the ark, he gave the bodies of the first created ones to his son Shem. 101 So he took them and brought them to his own territory, which presently is still called Šamatun, which is "the house of Shem."³⁶ 102 And he buried them there, putting Eve in the cavern³⁷ of Bethlehem, where subsequently Christ was born of the holy Virgin Mary above Eve's tomb. 103 And he put Adam's (remains) at Golgotha, where Christ was crucified by the Jews above Adam's head, and brought salvation to the world.

Here then, we have the developed apocryphal narrative concerning the remains of Adam and Eve. It is repeated in the short text called *The Bones of Adam*

³³ Yovsēp'eanc', *Uncanonical Books*, 325-330; W. L. Lipscomb, *The Armenian Apocryphal Adam Literature*, (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 8; Atlanta: Scholars, 1990), 55-62; Stone, *Adam Literature*, 104. Repentance was familiar with some form of *Cycle of Four Works*.

³⁴ It was a common theme from *Life of Adam and Eve* (LAE) on that the interment of the proto-plasts was to some extent wondrous. This was due both to their special status as created by God's hand and because being the first humans to die, the burial of their bodies constituted a pattern for subsequent human practice. So, in the Armenian LAE (*Penitence of Adam*), this is discussed in [47](38); 2-[48](42):2. In *Jubilees* 4:29-30, which antedates LAE, a simple description is to be found, but it was a subject *Jubilees'* author thought worth including.

³⁵ Or: be destroyed.

³⁶ Shem's territory included the Holy Land: M. E. Stone. *Signs of the Judgment*, 224-25. The toponym Šamatun is not listed in T'. X. Hakobyan, S. T. Melik'-Baxšyan, and H. X. Barsefyan. *Հայաստանի և հարակից շրջաններու տեղանունների բառարան* [*Dictionary of Toponymy of Armenian and Adjacent Territories*], Vol. 4 (Erevan: Erevan State University, 1998). It is, therefore, probably not referring to an actual place.

³⁷ Or: grotto. On this tradition see Igor Dorfmann-Lazarev, "The Cave of the Nativity Revisited: Memory of the Primaeval Beings in the Armenian Lord's Infancy and the Cognate Sources," in *Mélanges Jean-Pierre Mahé*. Aram Mardirossian, Agnès Ouzounian, and Constantin Zuckerman eds., (*Travaux et Mémoires* 18; Paris: Association des amis du Centre d'Histoire et Civilization de Byzance, 2014), 285-320. See further in n. 53 below.

and Eve.³⁸ Our text, *Noah and the Cheirograph* says that the remains of Adam and Eve were luminous and their light illuminated the Ark. Spurred on by the idea that Adam and Eve were created by God's hand, many sources associated light with Adam, but the specific tradition in our text that the protoplasts' bones provided light in the Ark has not been observed elsewhere.

The idea that Adam was buried in the place where he was created is to be found in Jewish texts, from *Jubilees* 4:29-30 on. The site revered by the Christians as the spot on which Christ was crucified was named Golgotha ("skull") according to Mat 27:33, Mark 15:22 and John 19:17. The original reason that Golgotha bore this name is not given in the Gospels and is otherwise unknown. Later Christian tradition, however, understood the name Golgotha, which means "skull" in Aramaic, to have arisen from the idea that Adam's skull was buried on the very site on which the Cross stood. Thus, the early Christian sources emphasize the correlation of the Old and New Adam,³⁹ just as Eve was connected with the Virgin Mary, who gave birth to Christ on the spot of Eve's burial.⁴⁰

Both the Jewish tradition of Adam's burial at the site the Temple's altar and the Christian tradition of his skull at Golgotha beneath the foot of the cross, view the revered site (the altar or Golgotha) as the middle point of the world, *omphalos mundi*.⁴¹ This idea also motivated the acrostic interpretation of Adam's name as being the initial letters of the Greek words for the four points of the compass, as in *2 Enoch* 30:13.⁴² Louis Ginzberg remarked justly that Adam's burial at Golgotha is a Christian formulation of the Rabbinic idea that the dust from which Adam was made was taken from the site of the altar.⁴³ Both traditions have him buried at the centre of the world.

³⁸ M. E. Stone, "The Bones of Adam and Eve," in *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*. eds. R. A. Argall, B. A. Bow, and R. A. Werline, (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press, 2000), 241-245.

³⁹ This tradition is also expressed in Christian iconography, which often shows Adam's skull or his skull and bones underneath the Cross.

⁴⁰ The Christian tradition wavers between Adam's skull being on Golgotha and his body "in Jerusalem" and the view that both skull and body were on Golgotha.

⁴¹ On the power of the idea of Jerusalem as a focus of sanctity in the Jewish tradition and the traditions that developed under its impetus, see I. M. Gafni, "Pre-Histories of Jerusalem in Hellenistic Jewish and Christian Literature," *Journal for the Study of Pseudepigrapha*, 1: 1987, pp. 5-22. See particularly pp. 11-13.

⁴² See also *Sibylline Oracles* 3. 24-25.

⁴³ Ginzberg, *Legends*, 5. 126. See m Sanh 6:6, b Sanh 74a, Mid Tehillim 26:219. Other Jewish and Christian sources say he was created at the center of the world from dust taken from the four corners of the world.

The Rabbinic tradition also held an alternative view, that Adam and Eve were buried in Hebron in the Double Cave (Machpelah), together with Abraham and Sarah, Isaac and Rebecca, and Jacob and Leah. These four couples were seen as referred to by the other name of the city of Hebron, Kiriath Arba taken as “City of the Four” (i. e., the four couples buried there).⁴⁴ This idea is not even hinted at in the relevant Armenian texts I have examined.⁴⁵

On Question 3. The answer to this question, like that to Question 2, adduces differing traditions. The first is the tradition that the raven remained to eat a corpse and did not return to the Ark, which builds on the raven being a carrion-eater. Various other sources also maintain that the raven remained in order to devour corpses.⁴⁶ The same question about the fate of the raven that Noah released comes up in folk tale no. 32 in Žamkoč‘yan’s recent collection of such stories.⁴⁷ There the explanation given for the raven’s not returning is Երեւի շատ դիակներ գտաւ ուտելու “Apparently it found many corpses to eat.”

In the second view offered, this feature of the raven is embroidered by an additional specification. That is that the builder Nersēs, who built the Ark, was disobedient towards God and died on the roof of the Ark during the Flood. It was his body that the raven was eating so eagerly.⁴⁸

The idea that there was a builder named Nersēs who built the Ark is quite unknown, save for one other Armenian document: *The Form and Structure of Noah's Ark* §4.⁴⁹ That text reads: “... And the door (was) from the stern, so that the animals might enter easily. And the craftsman’s name is Nersēs.” No further

⁴⁴ See Gen 23:2, 35:27, etc. where it is mentioned as another name of Hebron. According to Josh 14:14 it was taken as “City of Arba” who was “the greatest man among the Anakim”; see also Josh 15:13, 21:11. On the move from omphalus mundi to Hebron, see Gafni, “Prehistories of Jerusalem,” 12-13.

⁴⁵ In the Syriac Testament of Adam, Part Two: Words of Adam to Seth we have another tradition according to which Adam was buried east of Eden (Gen 4:16) over against the first city, which was called Enoch: Gen. 4:17.

⁴⁶ Lewis, *Interpretation of Noah and the Flood*, 146; see, for example, Friedlander, *Pirkê De Rabbi Eliezer*, 168.

⁴⁷ Anušavan Žamkoč‘yan, *Աստուածաշունչը եւ Հայ բանասիր աւանդութիւնն* [The Bible and Armenian Oral Tradition], (Erevan: Erevan State University, 2012).

⁴⁸ The raven was associated with Satan in Armenian and other sources: so Stone, *Abraham*, 18-20, 65, 193, 223; see also *The History of Abel and Cain* §§26-28 in Lipscomb, *Adam Books*, 272-73, and his discussion on pp. 57-62. The same incident is described in *Abel and Other Pieces* 3. 4; see that text in Stone, *Adam and Eve*, 148 and further references in the comments there. On the apocryphal incident of Abraham and the ravens, see in addition to the above, S. P. Brock. “Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11-12 and Its Implications.” *JSJ* 9 (1978), 135-152.

⁴⁹ This is being published as Text no. 8 in Stone, *Further Biblical Heroes*, forthcoming.

details are added about him in that document, so the story that he rebelliously built himself a house on the roof of the Ark and died for it, is published here for the first time. No similar tradition is known to me from Jewish or Christian sources and I dare hope that in the future an Armenian text will be found that tells the full story of Nersēs, the builder of the Ark. Clearly, such a pseudepigraphic tale existed.

On Question 4: In *Noah and the Cheirograph*, this question alone is not about Noah and the Ark, but about the cheirograph (ἄβηταγράφη) of Adam. The actual question emerges from consideration of the statement in Col. 2:13-14. In full, that passage reads:

13 And you, who were dead in trespasses and the uncircumcision of your flesh, God made alive together with him, having forgiven us all our trespasses, 14 having canceled *the bond which stood against us with its legal demands*; this he set aside, nailing it to the cross. (RSV, italics added)

The word that RSV translates “bond”, meaning a bill of indebtedness, is Greek χειρόγραφον which is uniquely found here in the Greek Bible and the phrase that includes this word reads in Greek: τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. From the RSV’s translation, I understand that the phrase, “the bond which stood against us” is translating τὸ ... χειρόγραφον ... ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. In that case, RSV’s translation of the whole phrase actually omits the Greek words καθ’ ἡμῶν also meaning “against us,” or else regards them as taken up into the phrase implicitly.⁵⁰

In the Armenian text of Col 2:14 we read: եւ ջնջեաց (and he destroyed) գձեռագիրը մերոյ հակառակութեանն (literally: the bill of our opposition; that is, the bill against us) հրամանօրն իւրովք (with/through its commands) որ կայր մեզ հակառակ (which was against us), երարձ զայն ի միջոյ եւ բեւեռեաց ընդ խաչափայտին (he removed and nailed it to the wood of the Cross): Clearly, the text of §4 of our text draws directly on Col 2:13-14 in the Armenian Bible.

So, in *Noah and the Cheirograph*, the word *ձեռագիր*, which is a calque of χειρόγραφον, clearly designates a legal document of indebtedness that humans have incurred by sinning and that Christ negated on the Cross. Thus, its significance is drawn from Col 2:13-14.⁵¹ In addition to its connection to Colossians 2,

⁵⁰ The King James version, for example, reads: “2:14 Blotting out the handwriting of ordinances that was against us, which was contrary to us, and took it out of the way, nailing it to his cross.”

⁵¹ On the technical meaning of this term, see: Beatriz Moncó, “Appendix Three: The Term Χειρόγραφον in the Papyri,” in M. E. Stone, *Adam’s Contract with Satan*, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002), 142-46.

however, the term *ձևնագիր* is associated with two complexes of ideas in Armenian apocryphal traditions. The first, the Legend of the Cheirograph of Adam, tells of the contract (cheirograph, *ձևնագիր*) that Adam signed with Satan. It occurs in Armenian (among other languages) in literary texts and in folk tales, and occasionally in iconography.⁵² The second usage is in apocryphal stories about “The Cheirograph written by the Finger of God.” This document, predicting the coming of Christ, was given to Adam when he was expelled from the Garden, and eventually transmitted to the Magi, who came to Christ’s nativity of which they knew from the prediction in this letter.⁵³

Thus, *Noah and the Cheirograph* reflects complex embroideries of biblical stories. It provides a window into the tradition of learning cultivated in Armenia, which was built upon the Question and Answer *Gattung*. This material is part of the Embroidered Bible tradition and contains distinctive ideas such as the builder, Nersēs. The interest that inheres in this document reminds us that fillers, though necessarily limited in length, can nonetheless be the channel of survival of traditions otherwise unattested.

Appendix

*Excerpt from Questions and Answers from Holy Books*⁵⁴

Here we give an extract from *Questions and Answers from Holy Books*, which work survives in several copies in late manuscripts. It is to be published fully in Stone, *Further Biblical Heroes* (forthcoming). Intriguingly, none of the questions here overlap the three Noah questions posed in *Noah and the Cheirograph* and it serves, therefore, as another point of view onto the complex of ideas that coalesced around the second founder of humanity.

17/ Question: How many years did Noah live in virginity?

⁵² The Cheirograph Legend is widespread and influential and it is traced in M. E. Stone. *Adam’s Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam*, (Bloomington: Indiana University Press, 2002). A body of further sources will be presented in: M. E. Stone and E. Timotin, *New Armenian and Romanian Sources for the Legend of Adam’s Cheirograph* (forthcoming).

⁵³ This complex of traditions has been traced by Igor Dorfmann-Lazarev in several studies in recent years: see I. Dorfmann-Lazarev, “The Cave of the Nativity Revisited.” See also most recently in his contributions to a volume on the Protoevangelium of James: Igor Dorfmann-Lazarev, “XII. Appendix: Eve, Melchizedek and the Magi in the Cave of the Nativity According to the Armenian Corpus of Homilies Attributed to Epiphanius of Salamis” and “XIII Appendix: Annotated Texts,” in *The Protoevangelium of James*, eds. J. N. Bremmer, J. A. Doole et al., (Studies in the Early Christian Apocrypha 16; Leuven: Peeters, 2020), 295-311. His work contributes greatly to the understanding of the overall coherence of these embroidered traditions about the protoplasts.

⁵⁴ This document is presented in full in Stone, *Further Biblical Heroes*.

Answer: five hundred years.⁵⁵

18/ Question: And for what reason did he live for so long?⁵⁶

Answer: Because he feared the evil offspring of that time, lest his offspring also be evil.

19/ Question: When did he take⁵⁷ his wife?

Answer: When he received a command to build the Ark.

20/ Question: And for how many years did Noah build the Ark?

Answer: For six hundred years.⁵⁸

21/ Question: And for how many days did the Flood come?

Answer: forty days.⁵⁹

22/ Question: And where did they put the Ark?

Answer: In the mountain of Sararad,⁶⁰ in great Mazis.⁶¹

23/ Question: And why did Noah curse his son's son and not his own son who transgressed?⁶²

Answer: Because God had blessed the first-born. For that reason, he could not expel God's blessing with a curse.⁶³

ABSTRACT

The article presents an unpublished Embroidered Bible text concerning Noah, which also touches on the Cheirograph of Adam. Called *Noah and the Cheirograph* this document was preserved as a filler in manuscript No. 1172, a *Miscellany* (Միսցանք) of the late 17th century held by the Mashtots Matenadaran in Yerevan. This text is considered in the context of its transmission in the manuscript and its place among the 10 or so published Armenian Noah works is set forth. Distinctively,

⁵⁵ Gen 5:32. That verse reads, "After Noah was five hundred years old, Noah became the father of Shem, Ham, and Japheth." It is, therefore, not a far reach for our Christian author to make the assertion put forward here.

⁵⁶ That is, in virginity, before begetting children.

⁵⁷ That is, marry.

⁵⁸ Gen 7:6 says that the Flood took place in Noah's six-hundredth year, which is the basis of the inference in Question 20, that the building of the Ark took six hundred years.

⁵⁹ Gen 7:4, 12, 17.

⁶⁰ See P'awstos Buzand 3:10 who has "Sararat" and the discussion in Nina G. Garsoïan, *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, (Harvard Armenian Texts and Studies 8; Cambridge MA: Harvard, 1989), 252-253.

⁶¹ "Great Mazis" refers to the higher of Masis's two peaks. On the mountain's identification, see M. E. Stone and Aram Topchyan, *Studies in the History of the Jews in Armenia*, (Oxford: Oxford University Press: forthcoming).

⁶² See Gen 9:25. Ham, the father of Canaan sinned (Gen 9:22) but his son, Canaan, was cursed.

⁶³ This statement is odd, since Ham was not Noah's first-born son (see Gen 10:1), nor was Canaan Ham's first-born (Gen 10:6).

this text has two or three features that are characteristic. For one thing, it deals with the craftsman Nersēs, who constructed the Ark for Noah. He is known only in one other Armenian apocryphon. Traditions are included about the corpses of Adam and Eve, and the raven which Noah sent forth. There is nothing to indicate that the document was written in another language than Armenian.

ՄԱՅՔԼ Է. ՍԹՈՈՒՆ

Երուսաղեմի հրեական համալսարան

ԹԱՔՆՎԱԾ՝ ՆՈՅԱՆ ՏԱՊԱՆԻ ԽՈՐՇԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Նոյ, ասեղնագործած Աստվածաշունչ, ագռավ, Ներսես, Ադամի եւ Եվայի աճյունները, պայմանագիր, ձեռագիր:

Սույն հոդվածը ներկայացնում է ասեղնագործ կազմ ունեցող Աստվածաշունչից Նոյին վերաբերող դեռեւս չհրատարակված մի հատված, որում անդրադարձ կա նաեւ *Ադամի* «ձեռնագիր» (պայմանագիր) գրվածքին: Այս բնագիրը *Նոյ եւ Պայմանագիր* անվան տակ՝ որպէս լրացուցիչ միավոր, պահպանվել է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ 17-րդ դարի վերջի Հ^մ 1172 ձեռագրում (Ժողովածու): Ձեռագրերում այս հատվածը դիտարկվում է իր փոխանցման համատեքստում: Այս հատվածը բնութագրվում է երկու կամ երեք բնորոշ հատկանիշներով: Դրանցից մեկը վերաբերում է արհեստավոր Ներսեսին, որը Նոյի համար տապան էր կառուցել, եւ որը հայտնի է միայն մեկ այլ հայկական պարականոնից: Ներառված են նաեւ ավանդություններ *Ադամի եւ Եվայի աճյունների* ու Նոյի ուղարկած ագռավի մասին: Բնագրի՝ որևէ այլ լեզվով, բացի հայերենից, գրված լինելու նշում/փաստ չկա:

THEO MAARTEN VAN LINT

University of Oxford

**ON POETRY, POETICS, AND THE GIFT OF A CROSIER:
AN 11th CENTURY LETTER BY GRIGOR PAHLAWUNI
MAGISTROS TO CATHOLICOS PETROS GETADARJ**

Keywords: Grigor Pahlawuni Magistros, Catholicos Petros Getadarj, Epistolography, Gift-giving, Medieval Armenian Poetry, Poetics, Dionysius Thrax' *Ars Grammatica*, Pahlawuni dynasty, The Vision of Saint Sahak.

This contribution is dedicated to a brief study of some aspects of a letter of Armenia's eleventh century layman erudite, Grigor Pahlawuni Magistros (c. 990-1058), addressed to the Catholicos, or head, of the Armenian Apostolic Church, the colourful figure of Petros I Getadarj (r. 1019-1058). It is offered with great pleasure to Levon Ter-Petrossian, in recognition of his stature as statesman and scholar, together with my congratulations on his seventy-fifth birthday.

Since 2012 we have at our disposal Dr Gohar Muradyan's critical edition of the Armenian nobleman's letters and other works, which replaces Karapet Kostaneanc's one, now over a century old.¹ Muradyan's edition will be used in this contribution.

While Kostaneanc's edition of Grigor Magistros' epistolary opened with the nine letters addressed to Petros Getadarj that have come down to us – the greatest number of letters to one single addressee - in Muradyan's edition, which is organised following different principles, these are scattered throughout the volume.²

The Catholicos belonged to the narrow circle of correspondents to which the erudite Hellenophile layman felt it was worthwhile to pour out the full extent of his rhetorical skills, including the redoubtable array of quotations ranging from the Bible, Greek, Persian and Armenian mythology, to philosophy, theology, literature, the exact sciences and medicine. Grigor Pahlawuni Magistros was without any doubt the most erudite person in the Armenian-speaking world of the eleventh century, besides being a military leader, administrator and fosterer of

¹ Kostaneanc' 1910; Muradyan 2012.

² For a discussion of the principles informing the order of the letters and the tradition of the manuscripts that have come down to us, see Muradyan 2012, 129-132 and 123-129.

education and monastic establishments. He was also the father and teacher of Grigor II Vkyasēr, who acceded to the Catholicosial See in 1066, eight years after his father's death. Grigor, thus, stands at the beginning of the Pahlawuni Catholicoi dynasty, a Church-Monarchy bridging the royal Bagratid and Arcruni dynasties in Greater Armenia with the Rubenid-Het'umid one in Cilicia. Grigor's deliberate emphasis on his perceived genealogical connection with both the Arsacid Parthian royal dynasty and with Saint Gregory the Illuminator, also of Parthian stock and the founder of the Armenian Church according to Agathangelos' *History of the Armenians*, does not seem to have been challenged in the Pahlawunis' time.³

The Armenian of the nine letters is sometimes what one might call staple Grigor Magistros: complex *grabar* with Hellenophile tendencies and a flood of references that one wished one were able readily to identify – certainly a sentiment the learned layman intended to impart. However, it would be far from fair to assume that Grigor is being *recherché* or even obscure just to show off his learning – he is no solipsist who through his letters in the end only seeks himself as audience: quite the contrary, in fact. The Pahlawuni prince seeks to communicate, and that is the case also in the letter to be discussed below: he has serious things to say.

Who is Grigor Pahlawuni's correspondent? Here only the briefest remark can be made, without detailed investigation. The same must be said about the precise dating and duration of events.⁴ Catholicos Petros Getadarj is a controversial figure. His avarice was documented early, and some consider him complicit in Armenia's doom. The letter that the Bagratid King of Ani, Yovhannēs Smbat (1020-1042) sent to the Emperor Basil II, bequeathing to Byzantium the Bagratid kingdom upon his death, was delivered by the Catholicos. Both Aristakēs Lastiverc'i and Matt'eos Urhayec'i mention the Catholicos' negative role in the forced transfer of the Bagratid Kingdom of Ani by the young king Gagik II in 1045. The exception that king Yovhannēs Smbat and the nobility took to his avarice may have been the cause for his flight to Vaspurakan in the 1030s, by then in Byzantine hands. Upon his return he was arrested, deposed, and held captive in the fortress of Bĵni, which was Grigor Pahlawuni's ancestral residence. However, he was soon restored to his Catholicosial dignity. After the fall of the Kingdom of Ani the situation of the Armenian Church was extremely precarious and here the Catholicos seems to have been circumspect. He appointed a *locum-tenens* when

³ See Alpi 2017.

⁴ For recent descriptions of Petros Getadarj' Catholicosate, with dated events, see Mahé 1993a, 525-529, Andrews 2017, 145-148 and Alpi 2014, 80-84. Cf. Kostaneanc' 1897.

summoned to Constantinople, where he was held captive for several years and was forbidden to return to Armenia. He settled in Sebastia, and having anointed Xaç'ik II Anec'i as his successor, he died in 1058.

Petros Getadarj was a highly educated man and will have appreciated his friend's subtle references to Greek mythology and his play with words and contrasting worldviews – not unlike their younger, but better-known contemporary in Byzantium, the prolific Michael Psellos.⁵ Grigor Magistros, therefore, knew he had a perceptive and appreciative audience. It is all the more regrettable that we do not have Getadarj's letters to Magistros: only half of a brilliant conversation has been preserved.⁶

This is not the place to undertake an analysis of the development over the years of the relationship between the two men, and the details of its chronology.⁷ We may assume that they were acquainted with one another from the beginning of Petros' Catholicosate, to which he acceded in 1019, two years before Grigor became head of his branch of the family upon the death of his father, Vasak Pahlawuni. They must have known one another personally at the very least by 1031, when the Catholicos established an episcopal see at Bjni, in the territory of the Pahlawuni family, as testified in an inscription in the Church of the Holy Mother of God (Սուրբ Աստուածածին), which was founded by Grigor himself.⁸ They were thrown closely together in 1039, when the Catholicos had been deposed. King Yovhannēs Smbat of Ani had him jailed in the fortress of Bjni, Grigor Pahlawuni's ancestral seat. The Armenian nobleman was, thus, the Catholicos's jailer or warden for some time, before Petros Getadarj was released and restored to his former dignity.⁹ From the letters that Grigor sent to Petros Getadarj, it is clear that Grigor considered their relationship as one of respect and friendship.

In this contribution I would like to take a closer look at one of these nine letters. It accompanies Grigor Pahlawuni's gift to Catholicos Petros Getadarj of

⁵ The literature on Psellos is extensive and keeps growing rapidly. A most concise list of publications of and about his large collection of letters must now start with the critical edition, Papaioannou, 2019, with further Jeffrey and Lauxtermann 2017, Barber and Papaioannou 2017, Kaldellis and Polemis 2015, Papaioannou 2013, Kaldellis 2006.

⁶ We may have a fragment of a letter by Petros Getadarj, see Mahé 1993a, 525, note 656.

⁷ For a characterization of the relationship and a solution to the various chronological problems posed by the sources, see the relevant sections in Alpi 2014, 80-91. Alpi's chronology of events is followed here.

⁸ Kostaneanc' 1910, ԼԲ-ԼԳ. The full inscription is given in Ališan 1890, 271.

⁹ Mahé 1993a, 527 mentions a period of five months, without explanation; Alpi 2014, 84, sets it implicitly at not longer than a year.

a cross-shaped Catholicos' crosier.¹⁰ Its date remains to be established, but I would suggest one not before 1045, when the Bagratid Kingdom had been annexed by Byzantium and its young king, Gagik II, been given lands within the Byzantine Empire in return.¹¹ While the gift of a crosier could in principle have been made at any time, the text of the accompanying poem suggests that it was given in special circumstances, on which more below.

The letter consists of two parts, a poem followed by a section in prose. The poem has mono-rhyme in *-ut'ean* (նւթէան), so that one is almost tempted to consider its composer somewhat lacking in ambition. For this is certainly not the most demanding rhyme in Armenian, given the abundance of words ending in *-ut'awn* (-նւթիւն), amplified by the three cases in which the ending *-ut'ean* (-նւթէան) occurs, the genitive, dative and locative – and Grigor does not even fully maintain it, although *-ean* (-էան) is always part of it. One has to bear in mind, however, that end-rhyme was a relatively new phenomenon in Armenian written literature, associated with the work of Grigor Narekac'i and, indeed, that of Grigor Magistros.¹² Moreover, there may be more to it than meets the eye, as we will briefly touch upon later.

The poem consists of thirty-nine lines, and is, thus, not overly long. Each line contains fifteen syllables, except the final one, which is a bit shorter and breaks the rhyme pattern. Here the rhyme in *-ean* (-էան) is placed one word before the end of the line, which is occupied, aptly, by the word “amen” (ամէն). Grigor Pahlawuni considers it to be composed of “Homeric” lines, which has consequences for the interpretation of its subject matter. It is followed by an almost equally long part in prose.¹³

A quite literal translation of poem and prose piece is offered here, followed by some observations on the letter's structure and contents – a mixture of religious considerations and of poetics, presented within a particular framework. The

¹⁰ M3/K9 Muradyan 2012, 190-192; Kostaneanc' 1910, 3-34, esp. 31-34, Letter no 9.

¹¹ Alpi (2014, 85) does not commit to a date, but considers a date after 1040 more likely than not.

¹² Grigor Narekac'i uses mono-rhyme e. g. in prayer-discourse 26 of his Book of Lamentation, drawing on the example of oral Armenian funerary laments, see T'amrazyan 2011 (MH12), 184-188 and Mahé 2000, 191, 342, note 396, and 343, note 401. On Grigor Magistros' use of mono-rhyme, see Cowe 1995, 35 and 2005, 384-385, discussing the impact of Arabic poetry on Armenian verse.

¹³ The fifteen-syllable line is one of the possible variants of a sixteen-syllable one, which may vary between thirteen and sixteen syllables. This depends on the length of the first of the four feet, which may vary between one and four syllables, with the other three feet having four syllables each. See Abelyan 1971, 177 (§45).

Armenian text, following Muradyan's recent edition in *Matenagirk' Hayoc'*, volume 16, is given in the appendix to this contribution.¹⁴

On the Crosier in the Form of the Cross,
Which he Presented to Lord Petros, Catholicos of the Armenians,
Composed as Mystery of the Cross

- I present you, as the goodness of this new year has reached you,
With the crown of sweetness as this year has come to its fullness;
With a rod, support and staff, a stick given for stability,
A buttress, an entirely stable support in all heritage.
5. A sign that is of the victory of the power that drowns through the sea,
Thickener of the rivers into blood,¹⁵ striker of the firstborn with death,¹⁶
Obstacle for the snakes of conjurers of divination and sorcery,¹⁷
Severer of the waters in coagulated towering waves of solidity.¹⁸
Cause for us of salvation from Egyptian slavery,
10. Support indicating, exemplifying dominion,
Great leader of the passage out of Egypt for our salvation.

Not a wreath this of laurel, but of the root of the great Sabek¹⁹
Not the oak of Aramazd²⁰, but Abraham's one of Mambre.²¹

¹⁴ MH16, 190-192; Kostaneanc' 1910, 31-33. For another translation of this poem into English, see Russell 2001, reprinted in Russell 2004, No. 79, 1135-1164, at 1148-1149, n33.

¹⁵ Ex. 7:17-20.

¹⁶ Ex. 12:29.

¹⁷ Ex. 7:10-12.

¹⁸ Ex. 14:16.

¹⁹ Gen 22. 13: the tree in which the ram caught up with its horns, indicated by the angel to Abraham as substitute for Isaac. Cf. NBHL II 683a; M IV, 167a.

²⁰ Aramazd, that is, Ahura Mazda. Russell 2001, translates after the intended meaning, 'Zeus'. Armenian names for Greek deities occur from Agathangelos onwards; Aramazd appears for Zeus (Aa, passim), see Garitte 1946, 214; also in Movsēs Xorenac'i's History of the Armenians (II,12), see Thomson 2006, 146, note 128; and in the translation and in the adaptation of Socrates Scolasticus' Ecclesiastical History, see Thomson 2001, 152, note 66. Grigor Magistros often refers to Zeus as Aramazd. Meant is the oak of Dodona, where Zeus' sanctuary stood, in Epirus, in north-western Greece.

²¹ Gen 18:1: The place of Abraham's vision of the three beings, often referred to as the Old Testament Trinity. Gen 21:18; the place where Abraham pitched his tent and settled, and where he later buried Sarah (23:18).

- Not here the Isthmian cypress,²² but the flowering one of Aharon's.²³
15. Not this an Olympic branch, but one that transforms the waters of bitterness.²⁴
Not this a sapling of the olive tree, but a shepherd's one of authority for you.
Not tied to the mace²⁵ of Heracles, but to the lance of vigour.
Not a spear turned into an olive tree²⁶, but one named four-armed.
Not an instrument of death for death, but from death to life.
20. This (is) a keel²⁷ of K 'siwsutra'²⁸ for us newly sailed in goodness,
This is painted in two kinds, in a splendid red,
The wisdom (of God) established the inalterable Word on this,
The flock follows single-mindedly downward to the waters of repose,
Which leads straight into the promised land of joy,
25. Sprouting in freedom it protects this your flock.

Enjoy, rock of Cephas, you who are the foundation of all dominion,

²² Cf. K76, 219 and M15. 8 with note 14 and further references: ԵԼ ոչ Եսթևնիսկանս սոճի 'and not the pine tree of Isthmus', with սոճի (soçi 'pine-tree') for նոճի (noçi 'cypress'); also Nonnos 5. 2, p. 81 'ոչ իսթմիսկանս շոճի' (šoçi) 'pine-tree, explained in his commentary on the orations of Gregory of Nazianzen as a symbol of perseverance and of philosophy. The cypress, or more precisely, the pine refers to the wreath given to the winner of the Panhellenic Isthmian games. A wreath of pine leaves substituted the older wreath, which consisted of wild celery. Cf. Holden 1889 (Plutarch, Life of Timoleon, 26).

²³ Num. 17:8. Aaron's staff 'put forth buds, produced blossoms, and bore ripe almonds.' (NRSV).
²⁴ Ex. 15:23-25.

²⁵ Arm. jnuun, lit. 'to the branch', or 'to the knot'.

²⁶ Cf. M12. 11 (K58) "Athena changed the spear into an olive tree", and M15. 7 (K76) "having planted the spear of Athena at the sea shore, it changed into an olive tree". For the background of this sentence see Muradyan 2013, 60. Athena and Poseidon vied for reverence from the city founded by king Crecrops. Poseidon planted his trident on top of a mountain, so water flowed forth, which however, was useless, as it was salty. Thereupon Athena planted her spear, which transformed into an olive tree. This was embraced by the city. The story occurs in a variety of sources with different emphasis. Muradyan identifies Pausanias 1. 24. 5 and 1. 26. 5; Herodotus 8. 55. 2-10; Eusebius' Chronology 2. 100 and 2. 102.

²⁷ Hence, ship, Holy Cross.

²⁸ Grigor uses this name instead of Noah. Cf. MX I. 4, I. 6. Mahé 1993b, I. 4, n6 (p. 328): "Xisouthros ou Xisouthra derive du sumérien Ziusudra ('Vie de jours prolongés'). C'est le nom du constructeur de l'Arche dans le récit sumérien du Déluge. Sur les résumés grecs de la légende auxquels Moïse fait ici allusion d'après Eusèbe, voir Bottéro-Kramer, Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne. Paris 1989, p. 576 sq.". MX I. 6: "de même après le Déluge, ils dissent la vérité en alignant trois héros illustres avant la construction de la Tour et après la navigation de Xisouthra vers l'Arménie, mais ils mentent en altérant les noms et en beaucoup d'autres points. (p. 114)".

Decider between goats and sheep, opener for us of the gates of the Kingdom.

As sincere servant I say: ‘I am not worthy of the legacy’.

But if you have mercy on me, I am not eligible²⁹ to (be given) sonship.

30. Yet I express this desire, Holy Patriarch of our perfection
On the day of the solemn festival when the Lord arrives
When you take this in (your) hands, remember me, deserving of mercy,
At the bloodless offering of the great, terrible act.
And when you take your cup of elegantly entwined knowledge
35. In the fingers of your divine right hand for you as a blessing,
And the vessel of the holy oil of most solid protection,
The splendid quality of communication in communion.
And may you remain, Lord, for very many years in your holy see.
And to Christ (be) glory for ever, amen.

1. This rhapsody (is) not a rhapsody³⁰ in the sense according to which “A rhapsody is a part of a composition, comprehended³¹ as a category³². And a rhapsody is said to be from the mending of something sown together, or from a large laurel stick, to sing Homeric works while dancing”.³³ 2. But it is a Homeric poem, craftily devised³⁴, and this is a heroic poem versified after the manner of the Hellenes.³⁵

²⁹ Arm. սիրելի, lit. ‘agreeable, worthy of love’.

³⁰ հազներգութիւն translates Dionysius Thrax’ *Ars Grammatica*’s (hereinafter: Thrax) *ῥαψοδία*, ‘recitation of Epic poetry; Epic composition; portion of an epic poem fit for recitation at one time, e. g., a book of the Iliad or Odyssey’ LSJ 1566b.

³¹ ներպարառեալ translates Thrax’s *ἐμπεριειληφός* ‘encompass, enclose; comprehend’. LSJ 544b.

³² Arm. ստորոգութեամբ; cf Thrax §5: ստորադրութիւն. Adontz (1970, CXXXIX, note 1), considers the reading ստորոգութեամբ in Grigor’s text erroneous and proposes to replace it with ստորադրութեամբ. However, we cannot be sure that Grigor did not subtly change the Armenian version of Thrax’s text.

³³ Cf. The Armenian version of Thrax, §5, ll. 3-10: «Հազներգութիւն է մասն քերիւածաց ներպարառեալ ստորադրութիւն: Եւ ոգեալ է հազներգութիւն ի հազներոյ կարկաստուն բանս, եւ կամ ի սարդենի մահակէ պար գոյով երգել զհոմերական քերիւածսն:» Adontz 1970, 4. For the difference in wording, see the previous note.

³⁴ Grigor here may have Thrax §2, l. 23 in mind, which, however, refers to the way one reads: եւ զսաղն քաջողրակի, translating *τὸ δὲ ἔπος εὐτόνωος*, Adontz 1970, 2. ‘and the epic well-pitched’ (or ‘vigorously’), but քաջ ողրեալ is an adjective, unlike քաջողրակի, which is an adverb.

³⁵ Ervine (1988, 261 note 83) translates: ‘[1] ... And this rhapsody is inspired by the wearing of patched things or from the laurel wand; circling they sang the Homeric poetry. [2] But epic is Homeric, bravely turned. And this epic is heroically metred according to the Greeks’.

3. However, it is measured after the manner of the Arabs³⁶, and comprises thirteen and three quatrains of one cube and is joined with lengthening of duration to twenty-four, completing from there also the twelve simple feet, so that Paris of Troy will not strike my sole, like he did Diomedes' foot, and will laugh at the courage of our undertaking, since strength is for the brave...³⁷

4. And he presents this well woven (work)³⁸ after a long period³⁹ having finished (it) with an iambic metre, rhyming through hexagons by means of four vowels: the *-n* (o), *-l* (w), *-u* (a), and the *-ġ* (e), and two consonants: *-lθ* (t') and *-ġ* (n), and it is united through the *-ġ* (n) and is touching through the *-lθ* (t'), with the syllable through *yetch* (*-ġ*, e) and *ayb* (*-u*, a) and scattering through *o* (*-n*-) and *yīwn* (*-l*-, w), by means of one double time and one short (time) and of two consonants. 5. And if someone in the manner of a poet⁴⁰ pays attention to the arrangement, he will find that its metre consists of four tens. 6. But I do not have the slightest speculation⁴¹ concerning the aptitude for the erudition that is in it. 7. Because it aligns within itself (elements) from arithmetic and music and geometry and astrology. 8. But it requires a great conceptualization, and let those who have not followed the reasoning of this great instruction, so that scarcely anyone can gain better insight - let them not follow this course!

9. But you, who are light to the highest degree, you add lustre to the brilliance of your see with brilliant lantern, and illuminate those who follow you(r) brilliant rays, which is well-known. Thus, just as with the Seraph's sublimity the upper-dominical outpouring over those of lower station bursts out from the supreme light, likewise also through you and for you flock.

10. Be well, vicar of Christ.

A few remarks, far from exhaustive, are in order about this glimpse into

³⁶ K ըստ Եբրայեցւոցն 'according to the Hebrews'. The reading ըստ արաբացւոցն 'according to the Arabs' is preferable, because in his commentary on Thrax, Grigor explains how he learned Arabic and so became capable of appreciating Arab poetry. See Muradyan 2012, 410-412 (Ե. 4-22).

³⁷ Grigor here misquotes Homer, Il. A 385-389. The source is again the commentary tradition to Thrax. It is not Paris who laughs at Diomedes, but the other way round. See Ervine 1988, 153, and Muradyan 2014a, 209-212 (no. 137), here 210. Using the word *ոյնք*, he refers to Thrax §2 (Adontz 1970, 3, l. 1)

³⁸ *քաջողորակս*, corresponding to Thrax's *εὐτόνος*, 'forcible', said of an orator; *εὐτόνωος* 'with might and main, vigorously'; 'well pitched, said of the voice, LSJ 735a.

³⁹ i. e. a long vowel or foot in a poem.

⁴⁰ *քերդողապէս* 'in the manner of a poet', or, 'in the manner of a grammarian'.

⁴¹ *ներսրամախտհուրթիւն*, meaning *սրամախտհուրթիւն*, 'intellection, cogitation, mind' NBHL 2. 896c.

eleventh century gift-giving and the accompanying letter writing. Of course, we lack the words that were spoken on behalf of the donor by the person who handed over the gift. This oral message may have been entirely different in character and in subject matter from the letter – one cannot possibly know, but this was not unusual

1. Poem

The opening part of the poem (ll. 1-11) puts the gift in a framework that is deliberate and precise, and rich in theological connotations. It seems likely that in mentioning the beginning of the new year Grigor means that of the liturgical year, which began on Epiphany, January 6th. The new year is mentioned in the opening lines, the Epiphany in line 31.⁴² The staff or crosier is an Old Testament instrument and sign of liberation and redemption, typologically interpreted as the foreshadowing of the cross of Christ in the New Testament, the instrument and sign of liberation and eternal redemption.⁴³ By extension the crosier's material, wood, shrubs and trees are taken into consideration as well. These two terms, liberation and redemption, are to be understood both personally, concerning each individual believer's eternal salvation, and politically – as referring to the Armenians as a people chosen by God, a concept that was emphasised by Koriwn right from the start of the Armenian tradition of historical and hagiographical writing.⁴⁴ Just as the Jews were led out of Egyptian slavery by the parting of the waters effected by Moses' staff, so the Armenians are led to liberation under the sign of the cross.

It was also, as Russell has pointed out,⁴⁵ through the image of the staff that held back the parted waters of the Red Sea, a reminder of the miracle performed by the Catholicos that gave him his sobriquet- 'Turner of the River'. At the feast of the blessing of the waters in 1022, Catholicos Petros reversed the course of a river. This took place in Trebizond (Trabzon), where Emperor Basil II was spending the winter months. At the feast of Epiphany, celebrating the Baptism of the

⁴² I would like to express my thanks to the Rev Dr. George A. Leylegian for enlightening me in this matter, and to Dr Haig Utidjian, who kindly conveyed my question to Father Giragos.

⁴³ See Kouymjian 2007a, 86, with descriptions and illustrations, nos. 19-22 on pp. 92-93; and Kouymjian 2007b, 418 (no 189), with various forms of the gawazan as drawn by Eremia Kew-miwrijian.

⁴⁴ See Mahé 1993b, 2018. Unless I am guilty of oversight, neither Mesrop Mashtots, the inventor of the Armenian alphabet, nor Koriwn, his pupil and hagiographer, are mentioned in Grigor Pahlawuni Magistros's epistolary.

⁴⁵ Russell 2004, 1148-1149, note 33 (reprint of Russell 2001).

Lord, the Emperor invited the Armenian Catholicos to bless the waters. When Petros poured out the *miwron*, the holy oil over it, it shimmered on the water and the river stopped moving. The event is related in Aristakēs Lastiverc‘i’s *History* (eleventh century) and in the *Chronicle* of Matt‘eos Urhayec‘i (Matthew of Edessa, twelfth century), in closely related phrasing. The main difference is that Lastiverc‘i does not mention the ceasing of the flow of the river. Urhayec‘i writes: “The Emperor [...] commanded Lord Petros to bless the water. When he cast the chrism of the holy oil over the water and struck it with the holy cross, a fire leapt forth powerfully and appeared shimmering upon the water and bound the river in one place and it did not move.”⁴⁶ Grigor Pahlawuni’s phrase *նահանջաւի գետնց յարիւն*, ‘receding (or, stiffening) of the rivers into blood’ combines the idea of the halting of the waters, as happened at the parting of the Red Sea and at the Catholicos’ behest at Epiphany of 1022, with their transformation into blood, one of the ten miracles performed by Moses on God’s command to persuade Pharaoh to let the Jews leave Egypt. The other events mentioned also relate to such miracles. It is thus an instrument for God’s power for the Catholicos to wield in accordance with God’s will.

The constant reference in this opening part to the liberation of the Jews from Egyptian oppression makes it likely that the letter was written at a time of danger for the Armenians. The gravest danger, the dissolution of the Bagratid Kingdom, loomed when the Byzantine Emperor, Constantine Monomachos IX (r. 1042-1055), invited young King Gagik II (r. 1042-1045) to Constantinople. This came to pass in 1045, when the Bagratid King did cede the Kingdom of Ani to the Emperor, leaving the Armenian Apostolic Church both exposed to Byzantine pressure and as the most important uniting institution for the Armenians. The year following these traumatic events, 1046, may therefore be a suitable date for such a gift, but any of the following years in the lifetime of these two influential men – both died in 1058 – could be plausibly adduced as well.

The scene and tone of the poem are set: the recent past had been one of utter difficulty, out of which the Catholicos is called to lead his flock, like Moses the Israelites, into a future of promise.

The highly rhythmical second part of the poem (ll. 12-19) consists of an

⁴⁶ թագաւորն [...] հրամայեաց օրհնել զջուրն. զոր իբրեւ արկանէր զմիւռն սուրբ ձիթոյն ի ջուրն եւ հարկանէր սուրբ նշանաւն զջուր, հուր սաստկապէս ցոլացեալ երեւէր ի վերայ ջրոյն եւ կապեցաւ գետն առ վայր մի եւ ոչ շարժէր. MU, 50. For Aristakēs Lastiverc‘i’s version, see AL, 535. 49. For a comparison of both sections, see Andrews 2017, 56 and Mahé 1993, 526.

enumeration of oppositions adduced in a sequence of eight lines, phrased as ‘not x, but y’. Here, x represents a scene or image from a non-Christian tradition educated Armenians would be confronted with, which is considered false and thus ineffective. The crosier-cross is opposed to less effective wooden devices, trees of various kinds with religious connotation in the mythology of ancient Greece. The one Zoroastrian element mentioned, the name Aramazd, is a simple replacement in Hellenistic style for a Greek name, and must be read as Zeus, and the oak mentioned emerges as the oak of his sanctuary at Dodona. This leaves only comparisons with Greek mythological and religious images. The first half of the line is overcome by the second one, where the means of salvation are mentioned. This juxtaposition of Greek mythology with biblical imagery may seem somewhat superfluous, since the person addressed is the Catholicos of the Armenian Church: there surely is no reason for Grigor to preach to the converted. In reality this juxtaposition is a rhetorical ploy, drawing the learned Catholicos into a game of recognition, and at the same time reminding him of the power of the cross and the staff representing this instrument of liberation, as well as being a symbol of his high office. The images in the left half of each line, despite their opening negation - a decided *no* (ոչ, ‘no, not’) - evoking the atmosphere of storytelling in a moment of leisure or an animated conversation between friends in a cosy study, give way to those that focus on reality and responsibility through the lens of faith and faithfulness.

While the apostle Paul gladly adopted the metaphor of the Olympic champion to depict to his flock the life in Christ as a contest, a race, a good fight that has to be fought to the very last, Grigor places the Olympic games in opposition to the Christian life – laurels are nothing compared to the wood of the cross.⁴⁷ Grigor invests the crosier with a rich array of connotations. And yet, the effect is the same as with Paul: the crosier as sign of the cross is the sign of victory, while the laurel is not, and the Catholicos is cast as a Champion for Christ. What is it that the Catholicos needs reminding of, for what spiritual battle is the crosier the weapon of choice?

The subtle message that Grigor may well be sending here is that his learned friend, as fond of Greek learning as he himself was, must stand firm in the turmoil into which the Armenian Church was plunged by the annexation by the Byzantine Empire of the Arçruni and Bagratid Kingdoms. Catholicos Petros Getadarj was aware of the dangers besetting the Armenian Church and the See of which

⁴⁷ Cf. 1 Cor 9. 24-25.

he was the incumbent. As already mentioned, in 1049 he was summoned to Constantinople and did not return to Armenia. He spent the last two years of his life near Sebasteia, still in possession of his Catholicosal dignity.⁴⁸

As mentioned above, Petros had anointed Xaç'ik II Kat'olikos, who succeeded him as Xaç'ik II Anec'i. When Xaç'ik himself died in 1065 he was succeeded by Grigor Pahlawuni's son Vahram, who took the name Grigor, the second Catholicos of that name, in direct reference to his forebear, Saint Grigor the Illuminator. Finally, a scion of Grigor Lusaworič' had become Catholicos again, partly fulfilling the prophecy contained in the vision of Sant Sahak - on whom more in a moment- the last incumbent of the See born from the house of Saint Grigor. He was known as Grigor II Vkasasēr, that is *Martyrophilos*, referring to his deep interest in the lives of the martyrs and his efforts to gather these and have them, where necessary, translated into Armenian. His long reign as Catholicos, lasting from 1066 until 1105, inaugurated the close to one-and-a-half century of the Pahlawuni family's incumbency of the Catholicosate, which would come to an end in 1203, when Grigor VI Apirat died.

The third section of the poem (ll. 20-25) brings out the crosier's memorial value as a depository of the truth of the gospel even more strongly: with the brightly red painted crosier in hand, the Catholicos leads his flock to the waters of eternity, into the promised land. After the fall of the Bagratuni Kingdom of Ani in 1045, the Catholicosate of Petros Getadarj was one of wanderings in the wilderness, of opposition against Byzantine power and seeking to ensure the best possible lot for the Armenians and their Armenian Apostolic Church after statehood had, once again, been lost. The cross-shaped crosier may indeed have been a support for the Catholicos's faith in God's power to perform miracles of deliverance, rather than 'just' a sign of the dignity of his office.

The fourth and final part (ll. 26-39) paints the picture of the Catholicos as an awesome judge, decider over eternal life or damnation, with Grigor as one of the sheep of Petros Getadarj's flock, stressing his unworthiness to inherit the divine kingdom. He pleads for mercy, and then paints a picture of the Catholicos as the celebrant of the liturgy and the provider of communion with God. The poem closes with the expression of a wish for stability for the Armenians and their Church, namely that this rock on which the Church is built, may be in his see for many years. Grigor stresses that the Catholicos is the equivalent of Peter, the representant of Christ on earth.

⁴⁸ AL, 14. 3 (MH16, 579); MU, 104; Andrews 2017,148.

Thus ends the poem, a comment on the gift of a crosier, which is now followed by a prose elaboration on that poetic comment. Before considering the prose commentary an intermediate conclusion on the poem may be drawn, bearing on the relationship between the two noblemen.

Grigor Pahlawuni Magistros considered himself a kinsman of Grigor Lusa-worič', who was a Parthian, Part'ew in Armenian, to which the name Pahlawuni points as well. The Catholicoi of the Gregorid house had, with interruptions held the See until Sahak Part'ew, known as Sahak the Great (d. 439). In a vision ascribed to him and found in Łazar P'arpec'i's *History* he prophesied the return of the Gregorid house to the Catholicosial see, as well as the return of the Arsacids to the royal throne of Armenia. The vision was circulating in Grigor Pahlawuni's time, whether or not it be considered an interpolation in Łazar's *History*.⁴⁹ If we think along the lines set out in St Sahak's vision, Grigor Pahlawuni saw his house as the continuator of the house of St Gregory, and therefore as a lineage of Catholicoi in waiting. This would make, by implication, Catholicoi from other houses 'only' *locum tenentes* until the Pahlawunis would return – which came to pass in 1066, when his son Vahram was anointed Catholicos as Grigor II.

This genealogical aspect might give an additional explanation to his frankness with Petros Getadarj in this letter, accompanying the gift of a crosier: the higher placed bestows a fitting gift on the lower one, not the other way round, as one might think, or someone from an entirely different walk of life – no, here they overlap: Grigor is a Pahlawuni and in effect a Catholicos's scion.

However, such an assumption may not be as persuasive as it would seem, since Petros was himself a scion of the Kamsarakans, the forebears of the Pahlawunis and thus co-heir of the dignity of the Catholicos, albeit of the feminine line, while the Pahlawunis issued from male succession.⁵⁰

Whatever the intricacies of the relationship between the two men, the poem may be read against the background of Grigor Pahlawuni Magistros' politics: if we can't hold the Arsacid Kingdom, even though we tried to through the Bagratids, we can still retain the Church as a focal point of Armenianness. Grigor is therefore also dynastically invested in the vicissitudes of the Church, in addition to its theological position, and its role in maintaining a form of Armenian independence in the absence of a state. For Grigor Pahlawuni, his dynasty is inextricably entwined with the fate of the Armenians, their Parthian, Arsacid royalty and their Church through their Illuminator, St Grigor the Parthian. This becomes very clear in his advice to his son Vahram, the later Catholicos Grigor II V kayasēr:

⁴⁹ See Muradyan 2014b, esp. 317-318.

⁵⁰ Dédéyan 2003, 230-231.

Եւ փոխարէն հայցեմ ի քէն զաւանդութիւնն մեր ոչ մոռանալ երբէք
Եւ զփոյթ սիրոյն առ Քրիստոս Աստուած մեր եւ զոյս ճրագի
նախնւոյն մերոյ ոչ շիջուցանել, զՊարթեւիին ասեմ քոյոյ հաւուն:⁵¹

And in return I ask of you never to forget our tradition
and the zealous love for Christ our God and not to extinguish the light of
the lamp of our ancestor -- I speak of that of the Parthian, your forebear.

2. Explanation of the poem.

Grigor takes great delight in explaining his poetics. It is tempting to imagine that the Catholicos, while reading, may have tried to predict what was to come in a game of recognition. It seems unlikely that Grigor is simply lecturing on the poetics of his poem, in fact he explains the genre of his poem in such a way as to underpin the meaning of what is conveyed through it, and thereby to underscore the meaning of the gift of the crosier. He makes sure that the genre of his work is perceived well. He bases his explanation of the poem on the remarks on poetry made in Dyonisius Thrax's *Ars Grammatica* and on those made by the Armenian commentators that he had at his disposal. This is common ground for the erudite correspondents, and rather than betraying condescendence towards the Catholicos, this approach shows both the confidence Grigor had in his own poetic work and a willingness for it to be held up to scrutiny. Most of all, it establishes a further layer of connection with Petros Getadarj, who as a keen composer of *sharakans*, hymns sung in church, could appreciate the *ars poetica* of a fellow poet.⁵²

He opens his comment with a quotation from Dyonisius Thrax's *Ars Grammatica*, only to reject it as not pertaining to this particular poetic work.⁵³ His poem is not a rhapsody, a *հազմերգութիւն*. He brings the definition up because it relates to a staff: a rhapsode would recite a poem holding a *ῥάβδος*, a rod or wand⁵⁴, in his hand. The quoted definition of what it is *not* thus brings staff and poem together in one and the same word.

No, it is a poem, a *tal* (տաղ), in fact a heroic poem, composed following the rules of Greek versification. *Տաղ* translates *ἔπος*, which in the combination

⁵¹ M38. 7 (p. 312); K84, 236.

⁵² On Petros Getadarj and Grigor Pahlawuni as composers of hymns, see Arevšatyan 2014 and 2015.

⁵³ Cf. NBHL II, 2aq, s. v. հազմեմ; Adontz 1970, 4, ll. 1-10 (Ե. Յաղապս հազմերգութեան - §5 Περὶ ῥαψωδίας).

⁵⁴ LSJ 1562b.

used here, *տաղ է հոմերական քաջ դորեալ*, ‘it is a Homeric epic, with excellent rhythm’.⁵⁵ Although we tend to associate ‘epic’ with longer poetic compositions and a clear narrative, one could say that this by no means very long poem places the Catholicos and the gift he receives within a wider narrative context, created by the many comparisons between the tradition of Greek mythology and that of Christianity. The poem is written in one of the longest metres listed in Abelyan’s classical description of Armenian metrics, a sixteen-syllable line with four iambic feet and a caesura after the second foot, first used, Abelyan states, by Grigor Narekac’i.⁵⁶ The description ‘*տաղ քաջ դորեալ*’, (or *քաջ դորալի*) an ‘epos elegantly composed’ is known to Grigor from some of the Armenian commentaries on Thrax’s *Ars grammatica*. One of these is possibly by the “Anonymous commentator”, and (or) by David, the earliest Armenian commentator, and occurs in the second section of the work, titled “On Reading”. It is quoted in Grigor’s own Commentary:

30. Again the epic is called Homeric called *heroic epic* when one brings out perfectly the thoughts and metres with fitting words and stresses, from beginning to end.
31. But it is called a *heroic epic* when the presentation of the thought is longer; the start of a second line is with a consonant or begins with a diplogue [...]⁵⁷.

This quotation gives an idea of the approach to the analysis of poetic texts, including the type of verse to suit a particular genre.

The interpretation of Grigor’s sentence 3 presents difficulties and the translation is tentative only: no definitive solution can here be offered. While Grigor

⁵⁵ See also Muradean 2012, 94, where she discusses the phrase *դիւցազնական տաղ*, ‘heroic epos’. used by Grigor in letter M78/K83 (MH16, 369, sentence 2).

⁵⁶ Abelyan 1971, 177 (§45).

⁵⁷ *կրկնակ* ‘double, repeated’ (also: *կրկնաւոր*) indicates one of the following eight sounds: *զ* (z), *լ* (l), *խ* (x), *չ* (č), *ջ* (j), *ռ* (r), *շ* (š), *ց* (c’). In Thrax (Adontz 1970, 8, ll. 19), these are the sounds given for the Greek ζ, ξ, and ψ, which represent two sounds in one letter: dz, ks, and ps. (Cf. NBHL 1. 1135bc.) The translation follows Ervine 1988, 223-224, with minor alterations. In Grigor’s Commentary, the Armenian reads:

30. Եւ գտաղն քաջորդակի. Դարձեալ տաղ ասի եւ հոմերականն, յորժամ յարմար բառիք եւ ոլորակաք ի սկսմանէ մինչեւ գյանկումն զմիտսն կատարեալ բերիցէ եւ զշափսն:

31. Բայց ասի եւ ոլորակ տաղ, յորժամ առաջարկութիւն մտացն երկարագոյն իցէ, երկրորդ սկիզբն տաղին ի բաղաձայնից եւ կամ ի կրկնակաց հաւիցի[...] (Muradean 2012, 403, cf. Adontz 1970, 89, ll. 15-20, [Anonymous’s or] David’s text).

states that the metrics of the poem follows that of Arabic poetry, what follows does not seem to offer an explanation according to Arabic prosody, the rules of *aruḍ* or versification.⁵⁸ Nor do the Armenian *Commentaries* on Dionysius Thrax's *Ars Grammatica* offer more than partial insight.

We shall not go into the transpositions required in order to make the Greek system operating on the basis of long and short syllables fit the Armenian language.⁵⁹ What is important above all is that the genre chosen by Grigor fits the description of the Catholicos as a hero, a hero for Christ leading his followers through strife to the victory of eternal life.

Grigor then explains, somewhat at length, the principle of the rhyme used, consisting of four vowels and two consonants which together make up *-նյթևուկ*. He places the rhyme in a theoretical framework invoking the *quadrivium*, the advanced four of the seven liberal arts: arithmetic, music, geometry, and astrology. Behind these lines lies a fascinating approach to knowledge of the world and its coherence in its various parts, which requires deeper treatment than can be offered here. Grigor warns that following his reasoning requires a mind capable of vision, which certainly is not given to all. This contrasts starkly with the final lines devoted to Catholicos Pertros Getadarj, who is a shining light, combining the spiritual with the intellectual. At the same time, it further invites the Catholicos to heed the poem and the meaning of the gift of the crosier.

As stated at the beginning of this contribution, Grigor Pahlawuni Magistros seeks to convey meaning through his letters – sometimes a simple event receives light-hearted or philosophical comment, sometimes his words convey a message of great urgency. The latter is the case here. Armenia's safety is at stake, that is, its spiritual house, the Armenian Apostolic Church is under siege. The utmost vigilance is required. Wouldn't the Catholicos have been aware of this? Does Grigor send a superfluous message? Knowing his friend's strengths and weaknesses, he may have considered it apt to choose to add particular significance to a gift marking the new year, with the occasion mitigating any potential forwardness that the Vicar of Christ might have perceived in it.

For Grigor both the cross-shaped crosier and the poem are symbols pointing to the rational universe of the true God, and there is no reason to assume this would not have been fully appreciated by his friend, the learned Catholicos. To either man such a material and spiritual reminder of the faith through which one stands firm to lead one's people in times of trouble may not have seemed a luxury.

⁵⁸ On Arabic prosody, see the brief surveys Semah 1993 and Frolov 2012, with further literature.

⁵⁹ For an attempt to do so, see Dowsett 1989. The classical transposition of a syllabo-tonic system into a syllabic one is given by Kostandin Erznkac'i in his poem imitating the *Shahname*, see van Lint 1996, 253-269.

Appendix

The text below follows Muradyan's edition in *Matenagirk' Hayoc'* (*Armenian Classical Authors*), Volume 16, 190-192.

Յաղագս խաչանշան գաւազանին,
Զոր ընծաւեաց Տեանն Պետրոսի Հայոց Կաթողիկոսի,
Ասացեալ խորհուրդ խաչին

- Ընծայեմ քեզ տարեկան նորոյս հասեալ քեզ բարութեան
Պսակըս քաղցրութեան ամիս եկեալ պարատութեան,
Յուս, նեցուկ եւ գաւազան, մական տուեալ հաստատութեան,
Մոյթ, լեցուկ մակարդական բոլոր յամէն ժառանգութեան:
5. Նշանակ դա յաղթութեան ծովահեղձող իշխանութեան,
Նահանջաւոյ գետոց յարին, անդրանկածախ մեռելութեան,
Խափանիչըդ վիշապաց կիսոյ հմայից կախարդութեան,
Պատառիչ ջուրցըն մածեալ դիզան ալեացըն թանձրութեան:
Պատճառ մեզ փրկութեան եգիպտական ծառայութեան,
10. Զողաբարձ նշանակեալ արինակեալըն տէրութեան,
Անցից լեգիպտոսէ մեծ առաջնորդ մեզ փրկութեան:

- Ոչ դափնի դա սարդենեան, այլ յարմատոյ մեծ Սաբեկեան,
Ոչ կաղնին արամազդեան, այլ Մամբրէին արբահամեան,
Ոչ նոճին այժմ եսթեմեան, այլ սա ծաղկեալն ահարովնեան,
15. Ոչ սա ոստ դոմպիական, այլ փոխադրող ջրոյն դառնութեան:
Ոչ այս տունկ ձիթենոյ, այլ հովուական ձեզ պետութեան,
Ոչ կապեալ յոստ հերակլեան, այլ գայիսոն գարեղութեան,
Ոչ նիզակին տունկ ձիթենոյ, այլ մակադրեալ քառաթեւեան,
Ոչ գործարան մահուն մահու, այլ ի մահուն կենդանութեան:
20. Ողնափայտ սա Քսիսութեայ նոր նաւելոցս ի բարութեան,
Սա ներկեալ երկորակեան կարմրակերտի լուսափայլեան,
Տրամադրեալ անտրամադրական տառին ի սա ուշեղութեան,
Հետեւեալ հոյլ եզաբար ի վայր ի ջուրըս հանգստեան,
Որ տանի լերկիրն ուղիղ յաւետաւորն ուրախութեան,
25. Քոմ հատիս հովանացեալ սաղարթացեալ յազատութեան:

Վայելէ վէմ կեփայեան, հիմըն բոլոր դու պետութեան,
Որոշաւոյ աղեաց ի՛ այծեաց, բացաւոյ մեզ դրանն արքայութեան:
Համարձակ ծառայս ասեմ, չեմ արժանի ժառանգութեան,
Բայց ի յիս, թե անխայես, չեմ սիրելի որդիութեան:

30. Այլ ասեմ զայս մաղթանաք, սուրբ հայրապետ մեր ծայրութեան,
Ի յաւոր կաջըրդական տաւնի հասեալըն տէրութեան
Զայդ առեալ ի ձեռս յիշեա՛ զիս արժանի ողորմութեան,
Յանարին զեմնսն մեծի սարսափելի գործառնութեան:
Եւ զբաժակըդ մանուածոյ ճախարակեալ մակացութեան,
35. Ի մատունսդ աստուածային աջոյդ առեալ քեզ արհմութեան,
Եւ զանաթ իւղոյն սրբոյ կարծրագունի պահպանութեան
Լուսափայլ որակութեան հաղորդաբար կցորդութեան:
Եւ մնասցես տէ՛ր, յոգնաբուն ամաք յաթոռդ սրբութեան:
Եւ Քրիստոսի փա՛ռք յաիտեանս ամէն:

1. Հագներգութիւնս այս ոչ ըստ որում «հագներգութիւն է մասն քերդածաց ներպարտեալ ստորոգութեամբ: Եւ ոգեալ է հագներգութիւն ի հագնելոյ կարկատուն բան, եւ կամ ի սարդենի մահակէ, պար գոլով երգել զհոմերական քերդածան»: 2. Այլ տաղ է հոմերական քաջ ոլորեալ, եւ սա տաղ դիցազնական չափաբերեալ ըստ ելլենացոցն:

3. Իսկ ըստ արաբացոցն կշռեալ եւ բաղկացեալ է եռատասնեայ եւ երկից քառից միոյ քուէի եւ շարամանեալ ամանակաք երկարացեալ քսան եւ չորից, ամբողջ բերելով անդուստ եւ զոտքն պարզք երկոտասան, զի մի՛ Պարէտն տրովացի հարեալ, որպէս զդիոմիդեան զոտիւն, իմ գարշապար, զմերովս ծիծաղեսցի արութեան գործառնութեան, քանզի ոյնք քաջաց է ...

4. Եւ բերէ քաջոլորակս այս զկնի բազմամանակացն աւարտեալ մեծավերջութեամբ, վեցանկեամբք յանկաւորեալ քառիք ձայնաւորաւք՝ ոյիւ, հիւնիւ, եչիւ, այբիւ, իսկ երկու բաղաձայնիք՝ թոյիւ, նոյիւ, եւ յաւաւորեալ է նոյիւ եւ, բաղխեցեալ թոյիւ փաղատութեամբ եչիւ, այբիւ եւ վարատմամբ՝ ոյիւ, հիւնիւ, միոյ երկամանակաւ եւ միոյ սղիւ եւ երկուց ձայնորդաց: 5. Իսկ շարակայացեալն, եթէ քերդողապէս ոք նկատեսցէ, ի քառից տասանց չափաբերեալ գոցի: 6. Բայց ոչ է ինձ սակաւ ինչ ներտրամախոհութիւն սակս բաղազանութեան, որ ի սա մակացութիւն: 7. Քանզի ի թուականութենէ եւ յերաժշտականութենէ եւ յերկրաչափութենէ եւ յաստեղաբաշխութենէ շարաբարձեալ յինքեան ունի: 8. Սակայն մեծի տեսութեան ունի պէտս, եւ որք ոչ են հետեւեալ տրամախոհութեանս այս մեծի լսողութեանս, զոր հազիւ հազ ոք կարասցէ ներուշեղագոյնս առնել, մի՛ այսմ հետեւեսցի ճեմարանի:

9. Այլ քեզ, որ ծայրագոյնդ ես լոյս եւ դամբարափայլ ջահավառութեամբ պայծառանաս եւ լուսաւորես, որ քեզդ հետեւին լուսափայլ շաղագ, ամենայն ինչ յայտնի է, վասն զի ըստ սրովբէականն զերունակութեան, մակպետական հեղումն ի ստորակայեալսն առ ի ծայրագոյն արփույն փեռեկի, սապէս եւ քեւ եւ ի քո հաւատացեալ հաւս:

10. Ողջ լ՛եր, փոխան Յիսուսի:

ABSTRACT

ON POETRY, POETICS, AND THE GIFT OF A CROSIER: AN 11TH CENTURY LETTER BY GRIGOR PAHLAWUNI MAGISTROS TO CATHOLICOS PETROS GETADARJ

The article offers an English translation of one of the letters by Magistros to Getadarj and an attempt at understanding the reason for its composition. The letter consists of two parts: a poem and an explanation of the poem’s poetics, based on Dionysius Thrax’ *Ars Grammatica* and its Armenian commentaries and yet unidentified sources. The first part reveals the function of the cross-shaped crosier: a divine instrument of liberation after Biblical models, more powerful than its ancient classical counterparts. It is a symbol of the Catholicos’ divine authority, to save the Armenian people and its Church from existential danger, recalling Moses’ exodus from Egypt and Getadarj’s turning of the river.

The second part explains the poem’s poetics: a Homeric, that is a heroic poem, composed in a fitting metre. The implication is that Getadarj is considered a hero with the responsibility to liberate his people and Church from existential danger and must act as such. This situation points to a date of writing of 1045 or later. The terminology of the description of the poem’s metre requires further research, which is currently being undertaken by the author.

ԹԵՈ ՄԱՄԱՐՏԸՆ ՎԱՆ ԼԻՆՏ

Օքսֆորդի համալսարան

ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅԱՆ, ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ԵՒ ՄԻ ԳԱՎԱԶՉԱՆԻ ԸՆԾԱՅԱՔԵՐՈՅՈՒՄԱՆ ՄԱՍԻՆ. ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ ՊԱՀԼԱՎՈՒՆՈՒ ԿՈՂՄԻՑ ՊԵՏՐՈՍ ԳԵՏԱԴԱՐԶ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻՆ ՈՒՂԱՐԿՎԱԾ 11-ՐԴ ԴԱՐԻ ՄԻ ՆԱՄԱԿ

Բանալի բառեր՝ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունի, Կաթողիկոս Պետրոս Ա Գետադարձ, նամակագրություն, ընծայաքերություն, հայ միջնադարյան բանաստեղծություն, բանաստեղծական արվեստ, Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականական արվեստ», Պահլավունիներ, Սուրբ Սահակի Տեսիլը:

Հոդվածում տրվում է Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու կողմից Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսին հասցեագրված նամակներից մեկի անգլերեն թարգմանությունը, փորձ է արվում բացատրել նամակը գրելու շարժառիթները: Նամակը բաղկացած է երկու մասից՝ ընծայաքերված խաչանշան մի գա-

վազանի մասին բանաստեղծությունից եւ դրա բացատրությունից: Բանաստեղծությունում հիշատակվում է գավազանի խորհուրդը՝ որպէս հոգեւոր իշխանության, առաջնորդության նշան՝ Աստվածաշնչի, Մովսէսի եւ Քրիստոսի օրինակներով: Գավազանը խորհրդանշում է ժողովրդի փրկությունը եւ վերադարձը Ավետյաց երկիր:

Նամակի երկրորդ մասում Մագիստրոսը օգտագործել է Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականական արվեստ» աշխատությունը, որը լայնորեն կիրառվում էր դպրոցներում եղյակ գիտությունների դասավանդման ժամանակ: Բանաստեղծությունը «հոմերական տաղ» է, որի հերոսը Պետրոս Գետադարձն է: Գրիգոր Պահլավունին ե՛ր գովաբանում, ե՛ր քաջալերում է կաթողիկոսին՝ վերագրելով նրան՝ հայ ժողովրդի եւ Հայ առաքելական եկեղեցու գոյությանը սպառնացող վտանգից ապահովելու պատասխանատվությունը:

Նամակը, ամենայն հավանականությամբ, գրվել է 1045 թ. կամ դրանից հետո:

Բանաստեղծության համար օգտագործված եզրաբանությունը լրացուցիչ ուսումնասիրության կարիք ունի, որը հոդվածի հեղինակի ընթացիկ աշխատանքի մասն է կազմում:

Bibliography

Adontz, Nicolas

1970 *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens*. Louvain: imprimerie orientale.

AL

2012 Aristakēs Lastiverc՛i. Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերցույ Վարդապետի վասն անցիցն անցելոց ի յայլասեռն ազգաց, որք շուրջ զմերք են, in Պ. Հովհաննիսեան, Մատենագիրք Հայոց. ԺԶ. Հատոր. ԺԱ դար. *Armenian Classical Authors. Volume 16. 11th Century*. Երեւան, Հայկական Մատենաշար Գալուստ Կիլրէնկեան Հիմնարկութեան – Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն – Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, 491-633.

Ališan, H. Lewond

1890 Ալիշան, Հ. Ղևոնդ, Այրարատ. Վենեդիզ, Սուրբ Ղազար.

Alpi, Federico

2014 “Messaggio attraverso il confine: l’Armenia e il confine orientale di Bisanzio nelle *Lettere* di Grigor Pahlawouni Magistros (ca. 990-1058)”. PhD thesis, University of Pisa.

Alpi, Federico

2017 “Sull’origine e la fine di Grigor Magistros Pahlawuni”, in *Rassegna degli Armenisti Italiani*, vol. XVIII (2017), 19-29.

Andrews Tara L.

2017 *Matt'ēos Urhayec'i and his Chronicle. History as Apocalypse in a Crossroads of Cultures*. Leiden – Boston: Brill.

Arevšatyan, Anna

2014 Աննա Արեւշատյան, Անիի երաժշտական մշակույթը. Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիրություն» հրատարակչություն.

Arevšatyan, Anna

2015 Աննա Արեւշատյան, Գրիգոր Մագիստրոսը շարականագիր եւ գեղագետ. Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիրություն» հրատարակչություն.

Barber, C. and S. Papaioannou (eds.)

2017 *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics* (Michael Psellos in Translation). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Cowe, S. Peter

1995 “Models for the Interpretation of Medieval Armenian Poetry”, in J. J. S. Weitenberg (ed.) *New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature* Amsterdam - Atlanta, GA: Rodopi, 29-45.

Cowe, S. Peter

2005 “The Politics of Poetics: Islamic Influence on Armenian Verse”, in H. Murrevan den Berg, J. J. van Ginkel, Theo Maarten van Lint (eds.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Leuven: Peeters, 379-403.

Dédéyan, Gérard

2003 *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisées. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*. Lisbon: Fundação Calouste Gulbenkian (2 vols).

Dowsett, Charles

1989 “A Metrical Experiment”, *Raft* 3, 37-56.

Ervine, Roberta Ruth

1988 “Yovhannēs Erznkac'i Pluz's Compilation of Commentary on Grammar”, PhD thesis, Columbia University.

Frolov, D.

2012 “Arabic prosody”, in Ronald Greene et alii (eds.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press (Fourth edition), 72-75.

Garitte, Gérard

1946 *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Holden, Hubert Ashton

1889 Πλουτάρχου Τιμολέων. *Plutarch's Life of Timoleon, with Intr. Notes and Lexicon by H. A. Holden*. Cambridge.

Jeffreys, M. and M. D. Lauxtermann (eds.)

2017 *The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities*, (Oxford Studies in Byzantium). Oxford: Oxford University Press.

Kaldellis, A. (ed.)

2006 *Mothers and Sons, Fathers and Daughters. The Byzantine Family of Michael Psellos*. (Michael Psellos in Translation). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Kaldellis, A. and I. Polemis (eds.)

2015 *Michael Psellos. Psellos and the Patriarchs. Letters and Funeral Orations for Keroullarios, Leichoudes, and Xiphilinos*. (Michael Psellos in Translation). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Kostaneanc', Karapet

1897 Կարապետ Կոստանեանց, Տէր Պետրոս Ա Գետադարձ. Վաղարշապատ, Տպարան Մայր Աթոռոյ Սուրբ Էջմիածնի.

Kostaneanc', Karapet

1910 Կարապետ Կոստանեանց, Գրիգոր Մազիսարոսի թղթերը. Ալեքսանդրապոլ.

Kouymjian, Dickran

2007a “L’orfèvrerie liturgique en Arménie”, in Marie-Anne Privat-Savigny et Bernard Berthod, *Ore et trésors d’Arménie*. Lyon: Musée des Tissus et des Arts Décoratifs & Musée d’Art Religieux de Fourvière, 78-89.

Kouymjian, Dickran

2007b “Bâton pastoral d’évêque” (cat no. 189), in Jannic Durand, Joanna Rapti, Dorota Giovannoni (eds.), *Armenia sacra, mémoire chrétienne des Arméniennes (IVe-XVIIIe siècle)*. Paris: Somogy Éditions d’Art – Musée du Louvre, 418-419.

LSJ

1996 Henry George Liddell, Robert Scott, Sir Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement. Ninth Edition. Oxford: Clarendon Press.

Mahé, Jean-Pierre

1993a “L’église arménienne de 611 à 1066”, in Gilbert Dagron, Pierre Riché et André Vauchez (eds.), *Histoire du Christianisme, 4. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*. Paris: Desclée.

Mahé, Annie et Jean-Pierre

1993b *Histoire de l’Arménie par Moïse de Khorène*. Paris: Gallimard.

Mahé, Annie et Jean-Pierre

2000 *Grégoire de Narek. Tragédie. Matean Olbergut‘ean Le Livre de Lamentation*. Louvain: Peeters.

Mahé, Jean-Pierre

2018 *L’alphabet arménien dans l’histoire et dans la mémoire. Korioun Vie de Machtots. Vardan Areveltsi Panégyrique des Saints Traducteurs*. Paris: Les belles lettres.

MU

1898 Մատթեոս Ուռհայեցի. Ժամանակագրութիւն. Վաղարշապատ, Տպարան Մայր Աթոռոյ Սրբոյ Էջմիածնի.

Muradean, Gohar

2012 Գոհար Մուրադեան, Գրիգոր Մագիստրոս, in Պ. Հովհաննիսեան, Մատենագիրք Հայոց. ԺՁ. Հատոր. ԺԱ դար. *Armenian Classical Authors. Volume 16. 11th Century*, Երևան, Հայկական Մատենաշար Գալուստ Կիլիպենկեան Հիմնարկութեան – Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն – Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, 83-481.

Muradyan, Gohar

2013 “Greek Authors and Subject Matters in the Letters of Grigor Magistros”, *Revue des Etudes Arméniennes* 35, 29-77.

Muradyan, Gohar

2014a Գոհար Մուրադեան, Հին հունական առասպելների արձագանքները հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ. Երևան, Նաիրի.

Muradyan, Gohar

2014b “The Vision of St. Sahak in the *History* of Lazar P‘arpec‘i, in Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of his Eightieth Birthday*. Leiden – Boston: Brill, 313-325.

NBHL

1836-1837 Հ. Գաբրիել Աւետիքեան, Հ. Խաչատուր Սիւրմէլեան, Հ. Մկրտիչ Աւզերեան, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, 2 հատոր. Վենետիկ, Սուրբ Ղազար.

Nonnos

1903 Agop Manandian (ed.), “Die Scholien zu Fünf Reden des Gregor von Nazianz”, *Zeitschrift für armenische Philologie*, I, 220-300.

Papaioannou, Stratis.

2013 *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press.

Papaioannou, Stratis

2019 *Michael Psellus Epistulae*, two vols. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

Rapp, Claudia

2008 “Hellenic Identity, *Romanitas*, and Christianity in Byzantium”, in Katerina Zacharia, *Hellenismus. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot: Ashgate – Variorum, 127-147.

Russell, James R.

2001 “The Scepter of Tiridates”, *Le Muséon* 114 (1-2), 187-215 (Repr. in Russell 2004, no 79, 1135-1163).

Russell, James R.

2004 *Armenian and Iranian Studies*. Cambridge, Mass: Armenian Heritage Press & Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.

Semah, David

1993 “Arabic prosody”, in Alex Preminger, T. V. F. Brogan et alii, *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 91-94.

Smith, N. (ed.)

1992 Pseudo-Nonniani in IV orationis Gregorii Nazianzeni commentarii (Corpus Christianorum. Series Graeca 27). Turnhout: Brepols.

T‘amrazean, Hrač‘eay (ed.)

2011 Հրաչեայ Թամրազեան. Մատենագիրք Հայոց. ԺԲ հատոր. Ժ դար. Գրիգոր Նարեկացի. *Armenian Classical Authors. Volume XII. 10th Century*. Grigor Narekatsi. Երևան, Հայկական Մատենաշար Գալուստ Կիլիպէնկեան

Հիմնարկութեան – Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութիւն – Մեսրոպ
Մաշտոցի անուան Մատենադարան.

Thomson, Robert W.

2001 *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus* (Hebrew University Armenian Studies, 3). Louvain: Peeters.

Thomson, Robert W.

2006 Moses Khorenats'i. *History of the Armenians*. Ann Arbor: Caravan Books.

van Lint, Theo Maarten

1996 “Kostandin of Erznka. An Armenian Religious Poet of the XIIIth-XIVth Century. Armenian Text with Translation and Commentary.” PhD Thesis, University of Leiden.

ЯРОСЛАВ ВАСИЛЬКОВ

Музей антропологии и этнографии

и.м. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

МГЕР И КОЛЕСО СУДЬБЫ В ПЕЩЕРЕ ВАНСКОЙ СКАЛЫ: ПАРАЛЛЕЛИ В МИРОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРАХ НОВОГО ВРЕМЕНИ*

Ключевые слова: Армянский эпос, индийский эпос, сравнительная мифология, фольклор, пещера, «вечное возвращение», Кавказ, индоевропейцы, В.-Г. Вакенродер, о. Павел Флоренский.

В 1874 г. известный филолог, фольклорист и этнограф, архимандрит (позднее епископ) Гарегин Срванцтян издал в Константинополе книгу *Գրոց Եւ Բրոց*, в которой привел вариант сказания о Мгере Младшем, бытовавший у турецких армян. Вскоре этот необычный вариант привлек внимание армянских ученых, работавших на территории Российской империи. Сначала вкратце упомянул о нем Мкртич Иоанес (Никита Осипович) Эмин (Эмин 1881: 78; то же в кн.: Эмин 1896: 326). Позднее обратился к этому сказанию Манук Абегян. В его книге об армянских народных поверьях, вышедшей на немецком языке в Лейпциге, сказано о нем следующее:

«В современной мусульманской Персии понятие судьбы связано с [понятиями] *čarkh* – колесо небес и *falak* – небесный круг планет. С давних времен широко употребляемое армянское բախտ *bakht* 'участь; счастливая доля' является иранским заимствованием. Однако в армянских диалектах в наши дни употребляется также ֆալակ *falak* или, чаще, շարխի ֆալակ *c'arkhi falak* в значении «Колеса Судьбы». Последнее, как правило, осознается стоящим вне связи с небесами. Это представление полнее всего выражено в сказании о Мгере (Срванцтян, *Գրոց Եւ Բրոց*, стр. 134), сильнейшем из героев эпоса “*Sasna cfer*” - «Герои Сасуна»¹. Вместе со своим конем он

* Я счастлив и горд возможностью участвовать в сборнике, посвященном 75-летию первого президента Армении Левона Тер-Петросяна. Хочу воспользоваться юбилеем моего давнего друга, чтобы выразить свое непреходящее восхищение его весомым вкладом в армянскую филологию и историю культуры, а также его общественной, политической и государственной деятельности.

¹ Более точным представляется перевод названия *Sasna cfer* как «Сасунские безумцы» или «Неистовые сасунцы» (Петросян 2018: 53; Васильков 2018; Васильков 2019а).

заточен в горной пещере неподалеку от города Ван. Согласно поверью, там укрыты все сокровища мира; там же стоит *c'arkhi falak* – Колесо мироздания, или Колесо судеб человеческих, которое, непрестанно вращаясь, распределяет людям их участь. Мгер смотрит на это колесо, не сводя с него глаз. Когда же оно остановится, Мгер выйдет из пещеры и уничтожит мир» (Abeghian 1899: 51).

Представление о том, что время, подобно колесу, вращается, постоянно возвращаясь к одной и той же точке, известно по древнеиндийским загадкам и некоторым формулам древнегреческого эпоса; на основании этого его иногда возводят к мировоззрению протоиндоевропейцев (West 2007: 371). На общеиндоевропейский уровень выходит, по-видимому, и представление о том, что судьба человека зависит от места, занимаемого его рождением в годовом цикле (Васильков 2010: 11-13). В культуре древнего Ирана связь судьбы человека с «колесом времени» особенно прочна, и, что для нас важно, это колесо, вероятно, под влиянием вавилонской астрологической традиции, помещается на небесах. В зурванизме (особом течении внутри зороастризма) *Спихр* – круг звездного неба – почитался телом верховного бога, Зурвана («Времени»); через посредство *Спихра* и зодиакальных созвездий распределялись на земле среди смертных судьбы, предначертанные Зурваном (Zaehner 1972: 111, 161). Таков исток концепции *čarkh-i falak*, «колеса небосвода», своего рода небесной «рулетки», определяющей судьбы людей, по данным позднейшей персидской традиции.

Однако армянский эпический образ колеса судьбы/времени, вращающегося в пещере, как пронизательно заметил Манук Абемян, резко контрастирует с иранскими представлениями. Он вообще не имеет параллелей в мировом фольклоре за единственным исключением далеко на восточной окраине индоевропейского мира – в Индии.

В «Махабхарате» (Мбх I. 3. 147-153, 166-169)² молодой брахман Уттанка попадает в подземный мир *нагов* (змеев-оборотней). Там, в пещере, он видит двух женщин, ткущих на станке ткань, переплетая в ней белые и черные нити. Так они «творят живые существа и миры». Рядом с ними Уттанка видит большое колесо с 360 (или, в повторном описании, с двенадцатью) спицами и 24-мя сочленениями (или «полумесечьями», санскр. *parvan*, англ. fortnight), которое «вечно вращается; а крутят его шесть мальчи-

² Все ссылки на «Махабхарату» даны по критическому изданию (Mahābhārata, 1933 – 1966).

ков» (Махабхарата 2006: 52-53). Это, конечно, Колесо года или Колесо Времени (*kālacakra*), а женщины - это древние индоарийские богини судьбы, пряжи и ткачихи. Упоминание о них есть в «Атхарваведе» (XIV. 1. 45), см. (Атхарваведа 2005-2010: III, 46). Соответствия им (мойры, норны и валькирии, феи, судички, судженицы и др.) известны и другим индоевропейским традициям (West 2007: 379-385). Некоторые из этих богинь определенно тяготеют к нижнему миру³. Но главное для нас здесь то, что Колесо Времени, оно же, очевидно, и Колесо Судьбы, вращается в подземной пещере.

Объяснить эту неожиданную армяно-индийскую параллель сохранением в двух традициях праиндоевропейского наследия едва ли возможно. Древнеиндийские загадки о годе, использующие образ колеса (вариантом которых является «видение Уттанки»), предполагают колесо со спицами, которого праиндоевропейцы еще не знали⁴. С большей вероятностью можно допустить, что образ подземного колеса судьбы/времени унаследован обеими традициями от предполагаемого периода греко-армяно-индоиранской диалектной общности⁵; но при нынешнем состоянии наших знаний, в поддержку этой гипотезы каких-либо доказательств привести нельзя.

Есть, однако, третье возможное объяснение, которое было мною предложено и детально аргументировано в специальной статье (Васильков 2019b). Перескажу здесь ее содержание в самом сжатом виде. Суть предлагаемого объяснения состоит в том, что образ колеса времени/судьбы, вращающегося в пещере, мог возникнуть параллельно в армянской и индийской традициях, как мифопоэтическая метафора, вырастающая на основе общей для них, глубоко архаичной, прочной ассоциации образа пещеры с представлением о времени как последовательности циклов. Выявить такую

³ Таковы, например, хеттские богини *Ištuštaya* и *Papaya*, которые прядут и свивают в подземном мире нить судьбы царя. Южнославянские судженицы могут обитать в горных пещерах. Именно в пещере предсказывают Макбету его судьбу (I сцена IV акта) шекспировские ведьмы - наследницы древних норн.

⁴ Самое древнее колесо со спицами найдено в Синташте (Южный Урал, период средней бронзы, 2100-1700 гг. до н. э.).

⁵ Только в этих трех ветвях индоевропейской семьи отмечены некоторые поздние инновации, отсутствующие в других, «периферийных» индоевропейских диалектах. См., напр.: (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 865, 911, 914; Clackson 1994: 202; Watkins 2001: 57; Mallory, Adams 2007: 73, Fig. 5. 2, 79; Martirosyan 2013: passim; Kim 2018: 247, 248, 263, 264).

ассоциацию позволило исследование определенного круга фольклорно-мифологических сюжетов, к которому принадлежит история о Мгере в пещере Ванской скалы.

Это сюжеты о персонажах, заточенных, прикованных, или спящих, скрывающихся до поры от мира в пещере. Это может быть *мифологический* персонаж: хтонический монстр, ненавистник богов, иногда неудачливый претендент на престол верховного бога. *Этический* герой, защитник своего племени или народа, обычно наделен положительными характеристиками, но иногда заточен в пещеру за то, что бросил вызов Богу/верховному боже-ству, в таком случае он сохраняет некоторые черты мифологического монстра и является амбивалентным по своей природе (как армянский Артавазд и отчасти Мгер). *Квази-исторические, легендарные* цари/короли, спящие в пещере под горой, характеризуются только положительно.

В итоге проведенного исследования было установлено, что во всех сюжетах этого круга время для заточенного/спящего в пещере течет особым образом: оно как бы разбивается на циклы регулярным повторением определенных событий.

Ограничимся здесь просто названием этих сюжетов, сгруппированных по регионам их бытования, отмечая в каждом случае регулярно повторяющиеся в данном сюжете события или действия.

Максимальная концентрация сюжетов этого круга наблюдается **на Кавказе**. Мгер, по некоторым вариантам сказания, дважды в год, на день Преображения (*Вардавар*, «Праздник роз») и на Вознесение выезжает из пещеры на коне, чтобы проверить, носит ли его земля. Образ другого армянского героя, царя Артавазда, резко амбивалентен. «Злой» Артавазд пытается разорвать цепи, чтобы выйти из пещеры и уничтожить мир. Две собаки грызут его цепи, и в конце года они совсем истончаются, но в канун Нового года армянские кузнецы трижды бьют молотами по наковальне, и цепи становятся прочны, как прежде⁶. Сходным образом, пес лижет цепь прикованного в пещере грузинского героя-богоборца Амирани, она утончается, но в Страстной Четверг (или в канун Рождества) кузнецы ударяют молотами, и цепь снова крепка. В другом варианте Амирани расшаты-

⁶ История Артавазда, по-видимому, генетически связана с иранским мифом о драконе Аждахаке (Абегян 1948: 54-55) и с эпическим преданием о трансформации последнего - царе Заххаке. Заххак (как и Аждахак) побежден и заточен в пещере/кратере горы Демавенд. Время от времени он пытается разорвать свои цепи, что вызывает землетрясения. Отметим ведущую роль в свержении и наказании Заххака кузнеца Кавэ.

вает столб, к которому прикован, и уже готов его вырвать, но тут на вершину столба садится трясогузка, Амирани бьет по столбу лежащим рядом молотом, чтобы убить ее, но птичка улетает, а столб снова укрепляется в скале. Кроме того, раз в 7 лет пещера Амирани приоткрывается и людям можно его увидеть. Птичка-трясогузка регулярно мешает освободиться также абхазскому герою-богоборцу – Абрьскилу. В другом варианте собака и кошка лизут его цепи, но здесь вмешивается сторожащая героя старуха-колдунья. Она говорит цепи: «Будь так крепка, как прежде!» - и цепь утолщается. Птичка появляется также и в адыгских сказаниях о прикованном Старце; в других вариантах фигурируют и кузнецы. Есть также другие кавказские версии этого сюжета (Миллер 1883: 101-102, 105, 107-108; Березкин, Дувакин б. г.: мотив С33, Кавказ – Малая Азия).

В особую группу можно выделить родственные сюжеты «прометеевского» типа, каковых на Кавказе, по подсчетам Дэвида Ханта, известно 45 версий (Hunt 2012: 330; ср.: Дувакин 2018: 453). В ряде этих сказаний герой, похитивший у богов / вернувший людям похищенный богами огонь, или выведавший тайну Бога, в наказание прикован к скале, и регулярно, каждый день к нему прилетает хищная птица клевать его печень или сердце.

В другом регионе, **на Балканах**, упомянем классический миф о Прометее, в котором регулярность возобновляемого наказания героя подчеркнута дополнительной деталью: каждую ночь печень Прометея исцеляется, но утром прилетает птица, и пытка начинается снова. Параллели в Иране и в Индии имеет греческий миф о чудовищном титане Тифоне, которого Зевс запер в подземелье под горой Этна в Сицилии; как свидетельство пребывания Тифона под горой рассматривалось время от времени извергаемое вулканом пламя. У сербов кузнецы-цыгане ударами молота в канун Рождества предотвращают выход на свободу грызущего цепи демонического «царя Дукляна». У албанцев Христос является в Пасхальное Вокресенье, чтобы вновь укрепить цепи уже почти перегрызшего их дьявола.

Сербский эпический герой Марко Краевич, скрывшийся от мира в пещере, подобно Мгеру, регулярно выходит из нее в дни некоторых церковных праздников.

Центральная Европа. Здесь в разных местностях Германии кузнецы в канун того или иного праздника трижды били молотами по наковальне чтобы укрепить цепи прикованного черта, Люцифера или некоего чудовищного волка, сидящего за 9-ю железными дверьми, в котором угадыва-

ется древнегерманский демонический волк Фенрир. Другой древнегерманский персонаж: Локи, прикованный богами в пещере. Над ним висит ядовитая змея, яд которой капает ему на лицо. Жена Локи держит над ним таз, но когда она отходит, чтобы опорожнить его, яд льется на Локи; от его корчей происходят землетрясения.

Широко распространена в **Центральной и Западной Европе** родственная рассмотренным сюжетам категория легенд о «спящем под горой короле» (D 1960. 2 в Указателе мотивов С. Томпсона). В них фигурируют национальные герои, спящие в пещере в ожидании времени, когда нужно будет спасти свою страну или восстановить ее величие: Карл Великий, Фридрих Барбаросса, Генрих Птицелов, Оттон Великий, Холгер Датчанин, король Артур и другие, в основном германские и кельтские персонажи. В этих легендах снова речь идет о регулярно повторяющихся событиях, но это, разумеется, не попытки освобождения. С абсолютной регулярностью в должный день гора открывается и герой выходит взглянуть на мир, или к нему проникает пастух (прохожий, ангел) и отвечает на его главный вопрос: не пришла ли пора снова спасти отечество?

Сходство кавказских и европейских сюжетов интересующего нас круга, разумеется, привлекало внимание многих исследователей, но до сих пор оставались неучтенными и нераспознанными родственные сюжеты в эпосах **Индии**. Это, например, история брахмана-воителя Парашурамы, который скрылся от мира в пещере и являет себя людям дважды в месяц, по определенным дням лунного календаря. Это также история о пяти Индрах - правителей пяти следующих друг за другом мировых периодов; один за другим они оказываются в пещере под горой, и там спят, пока не придет пора им воплотиться на земле в пятерых героях «Махабхараты» – братьях Пандавах. В той же эпохее мы видим Бали – прежнего правителя мира, свергнутого нынешним Индрой – заточенным в пещере и принявшим облик осла⁷. К Индре, пришедшему с желанием унижить его, Бали обращается с проповедью *Калавады*, учения о том, что судьбы всего в мире определяет Время (*Кала*) своими циклами, круговыми оборотами (*нарьяя*). Есть в Индии и сюжеты о спящих в пещере/подземелье, обычно – демонических персонажах. Чудовищный ракшас Кумбхакарна, брат Раваны из «Рамаяны», вечно голодный людоед, мог бы пожрать весь мир, но боги устроили так, что он спит в пещере полгода, просыпается на один день, едва успева

⁷ Животный облик, принимаемый неудачливым претендентом на власть во вселенной или свергнутым правителем мира, – по-видимому, праиндоевропейская мифологема.

насытиться, и засыпает на полгода снова. Сходен с ним описанный в «Махабхарате» демон Дхундху: он лежит и спит глубоко под раскаленным песком пустыни, просыпаясь в конце каждого года, когда от его движений содрогается земля и вырывается на поверхность пламя его дыхания⁸.

Как мы видим, во всех вышеперечисленных сюжетах, распространенных на запад от Кавказа – до Атлантики и на восток – до Индии, время для персонажа, пребывающего в пещере, обязательно разбивается регулярно повторяющимися событиями на циклы. Иными словами, всякий раз, когда заходит речь о пребывании мифологического или фольклорного персонажа в пещере, в сознании носителей традиции непременно срабатывает ассоциация между образом пещеры и идеей времени как последовательности циклов.

Эта ассоциация может объясняться тесной связью образа пещеры с мифо-ритуальным комплексом идей «жизнь – смерть – новое рождение» (ср. [Топоров 1992: 311]: «жизнь – смерть – плодородие»). В мировоззрении охотников-собирателей, впервые проявившем себя в пещерном искусстве верхнего палеолита, дух убитого животного возвращался в мир духов или к Хозяину/Хозяйке зверей для того, чтобы затем вновь воплотиться в животном того же вида (Ingold 1986: 243, 246-247; Witzel 2011: Willerslev et al. 2014: 7; Васильков 2019b: 34-37). В ритуальной практике охотничьих обществ большую роль играли действия по установлению коммуникации с миром духов, целью чего было обеспечить возрождение убитого животного. Мир животных-духов очень часто был локализован в пещере (Eliade 1964: 42; Heyden 2005 [1987]: 1468; Lewis-Williams 1997: 328)⁹. Как разновидность практики, имеющей целью новое рождение, можно, по-видимому, рассматривать захоронения в пещерах животных (иногда отдельных костей и фрагментов: [Clottes, Lewis-Williams 2007: 21-22, 39]; ср.: [Willerslev et al. 2014: 2, 7, 11]) и людей, как палеоантропов (неандертальцев), так и людей современного типа (Столяр 1972: 42, 49; Житенев 2000). Таким образом, в представлении древнейших охотников-собирателей и многих их потомков пещера была местом, где постоянно осуществлялся круговорот жизни, смерти и нового рождения. К этому можно добавить,

⁸ Что, разумеется, напоминает и о греческом Тифоне, и об иранском Заххаке.

⁹ Аналитический каталог фольклорно-мифологических мотивов свидетельствует, что представления о появлении первых людей и/или животных из пещеры/нижнего мира, а также о пещере как обители Хозяина/Хозяйки зверей и животных-духов широко распространены в племенном мире всех континентов (Березкин, Дувакин б. г.: мотивы E5a, E5b, I28).

что, «начиная с палеолита, пещера была излюбленным местом для проведения различных обрядов инициации» (Heyden 2005: 1470; Levy 1948: 37-39, 49, 53; Eliade 1964: 46-48, 50-52, 101, 134-136), что связывало ее с ротацией стадий жизни и возрастных классов. Ассоциация пещеры с идеей циклического времени и комплексом «жизнь – смерть – новое рождение» была, по-видимому, укоренена в сознании если не всего человечества, то значительной его части. Она нашла свое воплощение не только в практике пещерных погребений, но и в сооружении гробниц, имитирующих по форме гору с искусственной «пещерой» внутри для захоронения в ней тел (нередко мумифицированных) племенных вождей или религиозных лидеров¹⁰. Тем не менее, основанные на этой ассоциации мифологические и фольклорные сюжеты о заточенных или спящих в пещере персонажах засвидетельствованы исключительно в кавказских и индоевропейских традициях, являясь их общим эксклюзивным достоянием. Эта общность могла сложиться только в результате долговременных многократных контактов носителей индоевропейских и кавказских языков, начиная с общепризнанных связей в эпоху неолита и ранней бронзы индоевропейского праязыка с протосеверокавказским и картвельским. Свой вклад в обмен сюжетами внесли, по-видимому, и многовековые контакты индоевропейцев по языку – армян – с носителями кавказских языков, а также отдельные исторические эпизоды, такие, как походы скифов через Кавказ в Переднюю Азию, греческая колонизация черноморского побережья или проникновение на Кавказ аланов. Современные данные как археологии (например: [Скаков 2011: 124]), так и палеогенетики (например: [Wang et al. 2019]), свидетельствуют, что Большой Кавказ на протяжении тысячелетий служил не барьером для миграций, как принято было считать, а скорее мостом, связывавшим области по обе стороны от него. В ходе своих миграций через Кавказ индоевропейцы могли заимствовать сюжеты данного круга у носителей кавказских языков и, напротив, при других контактах добавлять свои варианты к общему наследию.

¹⁰ Диапазон этих сооружений не ограничен пирамидами Египта и Центральной Америки, но включает также все от мегалитических «коридорных гробниц» Британских островов, типа Ньюгрэйнджа, грандиозных курганов евразийской степи, древнейших индийских ступ – до современных гороподобных мавзолеев мумифицированных коммунистических лидеров. В символизме даже этих недавних сооружений еще сохраняется смутная идея «нового рождения» (см., напр.: [Тумаркин 1997]).

Что же касается уникального, специфичного только для Армении и Индии образа колеса времени/судьбы, вращающегося в пещере, то он является, по-видимому, в обеих традициях прямым мифопоэтическим выражением вышеназванной устойчивой, глубоко архаической ассоциации пещеры с идеей временного циклизма, «вечного возвращения».

Рассмотрим теперь два совершенно уникальных случая, когда образ вращающегося в пещере колеса времени/судьбы внезапно возрождается в творчестве литераторов Нового времени.

25 ноября 1997 г. итальянский индолог Паоло Маньоне на интернет-форуме Indology привлек внимание коллег к маленькому сочинению одного из ранних немецких романтиков, В. -Г. Вакенродера (1773 – 1798) «Удивительная восточная сказка об обнаженном святом». Там повествуется о некоем нагом отшельнике, обитавшем в пещере у берега реки. Тщетно стремясь приобщиться душой к высшей гармонии, он невероятно страдает от того, что в его ушах днем и ночью раздается ужасный грохот и скрежет, с которым вращается колесо времени. Это внушает отшельнику ужас и доводит его порой практически до безумия. Но однажды, лунной ночью, из проплывающей мимо пещеры ладьи с парой влюбленных до него доносятся чарующие звуки музыки и пения. Музыка, представляющая на земле высшую мировую гармонию, немедленно освобождает «ангельски прекрасный» дух, который был пленен в теле отшельника, и он «исчезает в небесной бесконечности» (Wackenroder 1814: 193-200; Вакенродер 1977: 156-160).

Как справедливо заметил П. Маньоне, нагота как характеристика отшельника, скорее всего, указывает на Индию, поскольку индийские «нагие мудрецы» (гимнософисты) были хорошо известны в Европе по преданиям об индийском походе Александра (Magnone 1997). К этому я добавил, ссылаясь на «видение Уттанки», что колесо времени в связи с пещерой тоже может указывать на Индию. Но связать «сказку» Вакенродера с эпизодом из Мбх не представлялось возможным: «сказка» была впервые опубликована в 1798 г., когда никакие переводы из санскритского эпоса на европейские языки, кроме знаменитой «Бхагавадгиты» Ч. Уилкинса (1785), еще не появлялись в печати.

Автор комментариев к русскому переводу «сказки» А. В. Михайлов попытался объяснить ее образность, исходя из особенностей мировоззрения романтизма. Для предшествующего поколения творцов эпохи просвещения – «классицистов» – «уподобление мира колесному механизму часов

означало совершенство конструкции мироздания». Использовался и образ «колеса времени» – как «символ беспрестанного развития, движения вперед». Но у романтиков «во вращение колеса времени начинает проникать какая-то абсурдность проклятого мира, время становится злой силой, земля – механической фабрикой, давящей людей». В качестве параллелей «сказке» Вакенродера А. В. Михайлов приводит примеры из сочинений несколько более поздних авторов: Жан-Поля (1804), описывающего, как вращается с грохотом «гигантская мельница бытия», враждебная человеческому духу «всемогущая слепая машина», и философский «сон» К. -В. -Ф. Золлера (1817), исполненный ужаса перед вращением земли и бессмысленным круговоротом на ней людских толп, из чего выходом может быть только приобщение к трансцендентной высшей гармонии (Вакенродер 1977: 260-263).

Разумеется, негативное отношение к «колесу времени» в «сказке» Вакенродера вполне объяснимо общей позицией романтиков. Но ассоциация образа *пещеры* с круговым ходом времени совершенно чужда европейской литературной и философской традиции. Да и образ восточного «обнаженного святого» указывает, как будто, на Индию. К тому же существует, хоть и небольшая, но все же вероятность того, что источником для Вакенродера мог послужить именно эпизод из первой книги Мбх.

Английский перевод эпизода «видения Уттанки» был впервые опубликован¹¹ одним из пионеров европейской санскритологии Чарльзом Уилкинсом через 22 года после выхода в свет книги Вакенродера (Wilkins 1820: 294-296, 450). Но известно, что над переводом «Махабхараты» Ч. Уилкинс работал еще в Индии, которую он покинул в 1786 г. Таким образом, когда Вакенродер писал свою «Удивительную сказку», перевод на европейский язык эпизода с Уттанкой, хотя и не был еще опубликован, но, очевидно, уже существовал.

Ч. Уилкинс вернулся на родину знаменитостью – как наиболее авторитетный санскритолог и представитель вызывавшего всеобщий интерес Азиатского общества Бенгалии, основанного в 1784 г. Уильямом Джонсом. Вышедший в 1785 г. в Лондоне его перевод «Бхагавадгиты» стал европейской сенсацией; вскоре он был переведен на французский (1787) и русский (1788) языки. Еще большее впечатление произвел перевод Уильямом Джонсом драмы Калидасы «Шакунтала» (1789), с которого вскоре был сде-

¹¹ В составе перевода первых десяти глав «Махабхараты».

лан Г. Форстером вторичный перевод на немецкий (1791). Эти издания сыграли огромную роль в зарождении германской индологии (Morgenroth 1978: 15). Представители круга йенских романтиков, к которым принадлежал В. -Г. Вакенродер (так же, как и ставшие потом пионерами санскритологии в Германии братья А. -В. и Ф. Шлегели), живо интересовались древней культурой Индии. Возможно ли, что кто-то из молодых йенцев или близких к ним деятелей вступил в контакт с Ч. Уилкинсом и получил доступ к его неопубликованному переводу? Чтобы ответить на этот вопрос, требуются специальные исследования. Пока мы должны считать источник образа в «сказке» Вакенродера неустановленным. Можно также отважиться на предположение, что Вакенродер создал этот образ сам, интуитивно используя древнюю ассоциацию пещеры с круговоротом времени, которую он мог вынести из распространенных в Европе сказаний о «короле под горой».

Второй случай, когда в литературе Нового времени проявляется образ «колеса времени» в пещере, относится уже к началу XX века.

В 1917 г. выдающийся религиозный философ, богослов и ученый-энциклопедист о. Павел Флоренский (1882 – 1937) дополнил текст лирического предисловия к своему философскому труду «У водоразделов мысли» неожиданным, ярким и поражающим впоследствии воображение первых читателей образом. Все это маленькое предисловие (Флоренский 1990: 17-23), по мнению его комментаторов, призвано было приобщить читателя «к тем первичным интуициям бытия, из которых постепенно вырастали – как их осмысление, перевод на понятийный язык – отдельные части труда “У водоразделов мысли”» (Там же: 370). В кульминационной точке этого текста о. Павел предлагает читателю в поисках Утренней Звезды – Денницы (символа света Христова) сойти в «пещеру» своего сердца:

«Сойди в себя – и узришь обширные своды. Ниже, оставь страх, спустись в пещеру. Ноги твои ступят на сухой песок, мягкий и желтый, дающий отдохновение. Здесь заглушен шаг твой. Здесь сухо и почти тепло. *Капли времен* срываются со сводов и падают в глубины мрака. Гулкие переходы наполнены реющим звуком: словно *бьют свои удары* многочисленные *маятники*. Как в мастерской *часовщика*, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые *ритмы*, сплетаются и расплетаются. *Упруго жужжат веретена судеб*. *Сердца всех существ пульсируют в этих недрах*. Тут, от мглы и лучей, *рождаются все вещи мира*. Тут *ткётся, из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, живой покров, что*

называется Вселенной. Сюда, в утробу земли, собираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и *воссиявает* Звезда Утренняя» (Там же: 20; курсив мой. – Я. В.).

Сразу после своего опубликования в 1990 году этот текст очень заинтересовал историков философии, поскольку совершенно расходится с привычным для них образом «пещеры Платона». Но никак нельзя предположить, что он рожден только непосредственной «интуицией бытия». Если для образа колеса времени в пещере у Вакенродера не удастся с уверенностью найти источник, то в случае с П. А. Флоренским можно говорить о множественности источников. Впервые коснувшись образа «пещеры сердца» у о. Павла Флоренского, я предположил его знакомство именно с эпизодом Уттанки в нижнем мире из Мбх, скорее всего – благодаря общению с историком культуры и философом В. А. Кожевниковым (1852 – 1917), который в последние годы жизни изучал индийские религии (Кожевников 1914; Кожевников 1916), встречался, переписывался с Флоренским, иногда делился с ним сведениями о нехристианских религиозных традициях (см., напр: [Флоренский 1990: 359]). На эпизод с Уттанкой в тексте Флоренского указывают именно упоминания о прядении¹² и ткачестве, причем здесь «ткётся» именно «живой покров, что называется вселенной». В «Махабхарате» две женщины в пещере ткут «существа и миры», а станок, на котором они работают, назван «вселенским» (Мбх 1. 3. 151: *tantram...viśvarūpam*). Белым и черным нитям, из которых ткут свою ткань божественные ткачихи в «видении Уттанки», в описании «пещеры сердца» у Флоренского соответствуют пары противоположностей («быстрое – медленное», «глухое – звонкое»), включая и «черное – белое» («мгла и лучи», «мрак» и свет).

Но есть и еще один индийский источник образа «пещеры сердца» у о. Павла Флоренского. Находим его в той же «Махабхарате», в ее XII книге, где сосредоточены тексты религиозно-философского характера. Это текст, который один только и позволяет ответить на вопрос, почему у Флоренского образ «колеса времени» сопряжен с образом не просто «пещеры», а именно «пещеры сердца». Об отрешившемся от мира, достигшем совершенства йогине здесь сказано: это тот, кто знает

¹² «Веретена судеб» – явная ассоциация с образами индоевропейских и индоарийских богинь судьбы-пряж.

«[постоянно] возвращающееся [назад], нестареющее, крутящееся, с шестью ободами, двенадцатью спицами, ладносочлененное, скрытое в пещере (сердца)¹³ Колесо Времени, через пасть которого проходит весь этот мир».

(Мбх 12. 237. 32)

О том, каким путем этот стих из «Мокшадхармы», философского раздела XII книги мог оказаться в поле внимания о. Павла, гадать не приходится. С большой степенью вероятности можно предположить, что источником послужила книга исследователя индийской философии Пауля Дёйссена, в которой содержался выполненный им совместно с другим санскритологом, Отто Штраусом перевод философских текстов индийского эпоса (Deussen 1906). Для современников эта книга была откровением. С интересом читали ее и в России¹⁴. Она не могла остаться неизвестной энциклопедически образованному о. Павлу. В этой книге и содержался немецкий перевод цитированного нами выше стиха (Deussen 1906: 382).

Несомненно, отразилось в образности П. А. Флоренского и знакомство его с духовной практикой византийских и русских монахов-исихастов («безмолвников»): «низведением ума в сердце» с последующим непрерывным повторением «Иисусовой молитвы» (Добротолубие 1993: 227-228, 249-250, 335-336, 339, 418), конечной целью чего являлось созерцание «Фаворского света», то есть «стяжание Духа Святого». Исихасты, однако, видели в сердце не пещеру, но обычно «храмину» (Там же: 292; Лосский 1991: 151). Одним из источников образа «пещеры сердца» у Флоренского очевидно послужило поучение продолжателя традиции русского исихазма, преподобного Серафима Саровского. «Св. Серафим говорит: чтобы узреть свет Христов, нужно погрузить ум внутрь сердца, ум должен “укосянить в сердце”. “Тогда *воссиявает* свет Христов, освещая храмину души своим божественным сиянием”» (Вышеславцев 1925: 65; курсив мой – Я. В.). Совпадает у св. Серафима и о. Павла не только описываемая религиозная практика, но использована в обоих случаях крайне малоупотребительная форма глагола – *воссиявать* (Даль 1880: 229).

¹³ Уже в наиболее ранних религиозно-философских текстах древней Индии, упанишадах, слово *guhā* «пещера» стало употребляться также в значении внутренней полости человеческого сердца.

¹⁴ Именно знакомство с этой книгой в 1914 г. привлекло к «Махабхарате» внимание военврача Б. Л. Смирнова, который впоследствии перевел с санскрита на русский ряд текстов индийского эпоса, прежде всего – философских, причем образцом для него служил, несомненно, немецкий перевод Дёйссена–Штрауса.

Очевидно к числу источников образа «пещеры сердца» у о. Павла Флоренского следует добавить и «Удивительную сказку» Вакенродера. В той же первой части труда «У водоразделов мысли» Флоренский несколько раз ссылается на русский перевод книги немецкого романтика (Флоренский 1990: 28, 203, 204, 375, 395). «Сказка» о нагом отшельнике в этом издании (Ваккенродер 1914) носит название «Восточное сказание о силе музыки». Грохот и скрежет «колеса времени» в ваккенродеровой пещере отзываются, возможно, у Флоренского тем, что в его «пещере сердца» «бьют свои удары многочисленные маятники. Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы ... Жужжат веретена судьбы». Иначе говоря, слышен «шум времени».

Но и этим вероятные источники еще не исчерпаны. Как известно, мать о. Павла, Ольга (Саломэ) Павловна, происходила из армянского рода Сапаровых, которые представляли собой переселившуюся в Грузию ветвь древнего арцахского рода Мелик-Бегляровых. Флоренский никогда не занимался специально историей и культурой Армении¹⁵, но восхищался «армянской стойкостью» в сохранении своего наследия и отмечал, что «ни один народ за свою жизнь не затратил столько усилий» на талантливое создание культурных ценностей, как «этот древнейший из культурных народов» (Флоренский 1992: 72). Едва ли могли пройти мимо его внимания краткие пересказы сюжета о Мгере и колесе судьбы в публикациях армянских ученых (Эмин 1896: 326; Abeghian 1899: 51). Во всяком случае, слова Флоренского о том, что в пещеру сердца «собираются ... звездные токи, огустевающие в драгоценные камни» можно объяснить только в связи с образом Мгера в пещере у Манука Абегиана. «Звездные токи» соответствуют *c'arkhi falak*, понятому как вращающееся колесо звездного неба¹⁶, а «драгоценные камни» - словам о непосредственно соседствующих с этим колесом сокровищах («там укрыты все сокровища мира; там же стоит *c'arkhi falak*» [Abeghyan 1899: 51]).

Наконец, собрав все эти элементы из индуистских, армянских, православно-исихастских и литературных источников, раскрепощенная интуи-

¹⁵ Не считая генеалогических исследований по истории своей семьи. Флоренский ощущал связь с Арменией. Не случайно после второго ареста, когда он работал на Сковородинской научной станции в Амурской области, родственники планировали организовать (после освобождения?) его переезд в Армению, что могло снизить вероятность повторного ареста (Флоренский 1998: 35).

¹⁶ У Н. О. Эмина *c'arkhi falak* понимается иначе: как «колесо, приводящее землю с небом во вращательное движение» (Эмин 1896: 326).

ция Флоренского добавила к этому уже упоминавшуюся нами архаическую, первобытную ассоциацию пещеры с материнской утробой: «Сюда, в *утробу земли* собираются ... звездные токи». Эту ассоциацию о. Павел вынес, очевидно, из бессознательной области собственной психики. В подготовительных набросках к своей автобиографии, среди первых психических проявлений раннего детства, он отмечал: «Мой интерес к червоточинам, отверстиям – интерес *к пещерам*. Не есть ли это интерес *к утробе, к матери?*» (Флоренский 1992: 142; курсив мой. – Я. В.).

В итоге можно заключить, что образ «пещеры сердца» у о. Павла Флоренского – отнюдь не философская аллегория, подобная «пещере Платона». Текст Флоренского – это невероятный сплав всех смыслов, глубинным образом связанных с образом пещеры в различных мифологических и религиозных традициях, фольклоре, литературных источниках, а также в психическом мире индивидуального детства и в мировоззрении «детства» всего человечества.

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается уникальный образ, общий для армянского и индийского эпосов: колесо судьбы/времени, вращающееся в подземной пещере. По мнению автора, этот образ возникает параллельно в двух традициях как прямое мифопоэтическое воплощение общей для них архаической ассоциации образа пещеры с мифологическим комплексом «жизнь – смерть – новое рождение» и представлением о времени как последовательности циклов. Выявить эту ассоциацию помогает анализ группы фольклорно-мифологических сюжетов о заточенных или спящих в пещере персонажах; сюжеты этого круга распространены почти исключительно в кавказских и различных индоевропейских традициях – от Атлантики на западе до Индии на востоке. Общность такого рода сюжетов могла сложиться только в результате долговременных многократных контактов носителей индоевропейских и кавказских языков, начиная с общепризнанных связей индоевропейского праязыка с языками Кавказа в эпоху неолита и ранней бронзы. Во второй части статьи описаны два совершенно уникальных случая, когда образ вращающегося в пещере колеса времени/судьбы внезапно возрождается в творчестве литераторов Нового времени. О том, каким путем этот образ смог проникнуть в литературную сказку одного из ранних немецких романтиков, В. -Г. Вакенродера (1773 – 1798), можно высказывать только

догадки. Но в поразительном образе «пещеры сердца» у отца Павла Флоренского (1882 – 1937) можно увидеть не только знакомство с образностью индийского и армянского эпоса, но вообще сплав всех смыслов, глубинно связанных с образом пещеры в различных мифологических и религиозных традициях, фольклоре, литературных источниках, а также в психическом мире индивидуального детства и в мировоззрении «детства» всего человечества.

ՅԱՐՈՍԼԱՎ ՎԱՍԻԼՎՈՎ

ՌԳԱ Պետրոս Մեծի սնվ. մարդաբանության և ազգագրության թանգարան

**ՄՀԵՐԸ ԵՒ ՃԱԿԱՏԱԳՐԻ ԱՆԻՎԸ ՎԱՆԻ ԶԱՐԱՆՁԱՎՈՒՄ.
ՀԱՄԱԾԵԱՐՀԱՅԻՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՉՈՒԳԱՀԵՈՆԵՐ**

Բանալի բառեր՝ Հայկական էպոս, հնդկական էպոս, համեմատական դիցաբանություն, բանահյուսություն, քարանձավ, «հավերժական վերադարձ», Կովկաս, հնդեվրոպացիներ, Վ.-Գ. Վակեմրոդեր, Ռ. Պավել Ֆլորենսկի:

Հոդվածում քննարկված է եզակի մի պատկեր՝ ստորգետնյա քարանձավում պտտվող ճակատագրի/ժամանակի անիվը, որն ընդհանուր է հայկական և հնդկական էպոսների համար: Ըստ հեղինակի, այդ պատկերը երկու ավանդություններում ծագել է զուգահեռաբար, որպես ուղղակի առասպելաբանաստեղծական արտացոլում, հայերի ու հնդիկների համար ընդհանուր՝ քարայրի պատկերի արխայիկ զուգորդում, «Կյանք-մահ-վերածնունդ» առասպելաբանական համալիրի և ժամանակի մասին պատկերացման՝ որպես ցիկլերի հաջորդականություն: Այդ զուգորդման բացահայտումը հնարավոր է դառնում քարանձավում բանտարկված կամ քնած հերոսների մասին բանահյուսական և դիցաբանական մի շարք սյուժեների վերլուծության շնորհիվ. այդպիսի սյուժեներ տարածված են բացառապես կովկասյան և հնդեվրոպական տարբեր ավանդույթներում՝ արեւմուտքից՝ Ատլանտիկայից, մինչեւ արեւելք՝ Հնդկաստան: Նմանատիպ սյուժեների ընդհանրությունը կարող էր զարգանալ միայն հնդեվրոպական և կովկասյան լեզուների կրողների երկարատեւ բազմակի շփումների արդյունքում՝ սկսած Աելոսի և վաղ բրոնզի դարերում հնդեվրոպական մախալեզվի և կովկասյան լեզուների հետ հայտնի աղերսներից: Հոդվածի երկրորդ մասում նկարագրված է երկու յուրօրինակ դեպք, երբ քա-

րանձավում պատվող ժամանակի/ճակատագրի անիվի պատկերը անսպասելիորեն վերածնվում է Նոր ժամանակների գրողների ստեղծագործություններում: Կարելի է միայն ենթադրություններ անել, թե ինչպես կարող էր այս պատկերը թափանցել գերմանացի վաղ ռոմանտիկներից մեկի՝ Վ.-Գ. Վակենրոդերի (1773 - 1798) գրական հեքիաթի մեջ: Իսկ հայր Պավել Ֆլորենցկու (1882 - 1937) «սրտի քարանձավի» ցնցող պատկերում կարելի է տեսնել ոչ միայն ծանոթություն հնդկական եւ հայկական էպոսների պատկերավորության հետ, այլև ընդհանրապես՝ բոլոր իմաստների մի խառնուրդ, որոնք խորապես կապված են քարանձավի պատկերի հետ տարաբնույթ առասպելական եւ կրոնական ավանդություններում, բանահյուսության եւ գրականության մեջ, ինչպես նաև անհատի մանկության հոգեկան աշխարհում եւ ամբողջ մարդկության «մանկության» աշխարհընկալման մեջ:

БИБЛИОГРАФИЯ

- Абегян М. *История древнеармянской литературы*. Том I. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1948.
- Атхарваеда (Шаунака)*. Перевод с ведийского языка, вступ. статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. В 3-х томах, М.: «Восточная литература», 2005-2010.
- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог* (<http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>) Дата обращения: 30. 06. 2019).
- Вакенродер В. -Г. *Фантазии об искусстве*. М.: «Искусство», 1977.
- [Вакенродер В. Г.] *Об искусстве и художниках. Размышления отшельника, любителя изящного, изданные Л. Тиком*. М.: Книгоиздательство К. Ф. Некрасова, 1914 (воспроизведение издания 1826 года).
- Васильков Я. В. «Колесо Времени» в индийском эпосе и «пещера судеб» у о. Павла Флоренского // *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г.* СПб.: Кунсткамера, 2010. С. 11-14.
- Васильков Я. В. О ключевом термине армянского эпоса «Сасунские безумцы» в связи с индо-армянскими эпическими параллелями // *Индоевропейское языкознание и классическая филология - XXII*. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб: Наука, 2018. С. 292-298.
- Васильков Я. В. Армянский эпос о неистовых сасунцах и индийская «Махабхарата»: сходство этнографического субстрата // *Археология, этнография и антропология Евразии*. Том 47, №2, 2019а. С. 140-147.
- Васильков Я. В. Герои, цари и чудовища в пещере под горой (Индия,

- Кавказ. Балканы. Центральная Европа) // *Этнография*. № 3 (5). 2019b. С. 26-41.
- Вышеславцев Б. Значение сердца в религии // *Путь. Орган русской религиозной мысли*. Издание Религиозно-философской академии, Париж. № 1 (Сентябрь 1925). С. 65-79.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Части I, II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984.
- Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Том 1. А – З. СПб – М.: Издание М. Л. Вольфа, 1880.
- Добротолубие*. Том пятый. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
- Дувакин Е. Н. Греко-латинско-кавказские связи в области мифологии на евразийском фоне // *Индоевропейское языкознание и классическая филология - XXII*. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского. СПб: Наука, 2018. С. 452-463.
- Житенев В. С. *Культ медведя в палеолите Европы*. Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М., 2000.
- Кожевников В. А. *Индусский аскетизм в до-буддийский период*. Сергиев Посад: Типография Св. -Тр. Сергиевой лавры, 1914.
- Кожевников В. А. *Буддизм в сравнении с христианством*. В 2-х томах. Петроград, 1916.
- Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие*. Москва: Центр «СЭИ», 1991.
- Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // *Журнал Министерства народного просвещения*. Часть ССХХV (Январь 1883). С. 100-116.
- Петросян А. Е. Армянские духи Каджи: образ и название // *Вопросы ономастики*. Том 15 (2018). № 1. С. 51-64.
- Скаков А. Ю. Абхазия в эпоху античности: страна на перекрестке культур и коммуникаций // *Материалы первой международной научной конференции, посвященной 65-летию В. Г. Ардзинба*. Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований, 2011. С. 115-129.
- Столяр А. Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (К постановке проблемы) // *Ранние формы искусства*. Сборник статей. М.: «Искусство», 1972. С. 31-75.
- Топоров В. Н. Пещера // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Том 2. М.: «Советская энциклопедия», 1992. С. 311-312.
- Тумаркин Н. *Ленин жив! Культ Ленина в Советской России*. Пер. с англ. С. Л. Сухарева. СПб: «Академический проект», 1997.

- Филатова-Хелльберг Е. Древо времени (О русских календарных загадках) // *Scando-Slavica*, 30 (1984). Стр. 145-163.
- П. А. Флоренский. Т. 2. *У водоразделов мысли*. М.: «Правда», 1990 (Приложение к ж. «Вопросы философии»).
- Флоренский П., священник. *Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание*. М., 1992.
- Флоренский П. А. *Сочинения : в 4 т. Т 4 : Письма с Дальнего Востока и Соловков* / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. - М.: Мысль, 1998.
- Эмин Н. О. *Моисей Хоренский и древний эпос армянский*. М.: Типография б. А. В. Кудрявцевой, 1881.
- [Эмин Н. О.] *Исследования и статьи Н. О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858–1884 гг.)*. М.: «Этнографический фонд Н. О. Эмина», 1896.
- Abeghian M. *Der armenische Volksglaube*. Leipzig: W. Drugulin, 1899.
- Deussen P. *Vier Philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-parvan – Bhagavadgītā – Mokshadharmā – Anugītā*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906.
- Clackson J. *The linguistic relationship between Armenian and Greek*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Clottes J., Lewis-Williams D. Paleolithic Art and Religion// *A Handbook of ancient religions*. Ed. by John R. Hinnels. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007. С. 7-45.
- Eliade M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. from the French by Willard R. Task. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Heyden D. Caves // *Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Vol. 3. New York: Thomson Gale, 2005. С. 1468-1473.
- Hunt D. *Legends of the Caucasus*. London: Saqi Books, 2012.
- Ingold T. Hunting, sacrifice and domestication of animals // *Ingold, Tim. The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1986. С. 242-276.
- Kim R. I. Greco-Armenian: the persistence of a myth // *Indogermanische Forschungen*. Bd. 123 (1), 2018. С. 247-271.
- Levy G. R. *The Gate of Horn. A study of the religious conceptions of the Stone age and their influence upon European thought*. London: Faber and Faber Ltd, 1948.
- Lewis-Williams J. D. Harnessing the Brain: Vision and Shamanism in Upper Paleolithic Western Europe. *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*. Ed. by M. Conkey, O. Soffer, D. Stratmann, N. J. Jablonski (Memoirs of the California Academy of Sciences, No. 23), 1997. С. 321-342.

- Magnone P. Source of oriental tale // The INDOLOGY Archives, 25 Nov. 1997 (URL: https://list.indology.info/pipermail/indology_list_indology.info/1997-November/009980.html) Дата обращения: 13. 08. 2020)
- Mallory J. P., D. Q. Adams. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford – N. Y.: Oxford University Press, 2007.
- Martirosyan H. K. The place of Armenian in the Indo-European language family. The relationship with Greek and Indo-Iranian. *Journal of Language Relationship / Voprosy yazykovogo rodstva*. Issue 10, 85-138.
- Morgenroth W. On the Beginnings of Sanskrit Studies in Europe // *Sanskrit Studies in the G. D. R.* Part I: Reports. Berlin: Humboldt University, 1978. SS. 15-23.
- [Wackenroder W. H.] *Phantasien über die Kunst, von einem kunstliebenden Klosterbruder*. Herausgegeben von L. Tieck. Neue, veränderte Auflage. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1814. (193-200)
- Wang Ch. -Ch. et al.
Ancient human genome-wide data from a 3000-year interval in the Caucasus corresponds with eco-geographic regions. *Nature Communications* 10:590 (2019) <https://www.nature.com/articles/s41467-018-08220-8> (accessed: 16. 06. 2020).
- Watkins C. An Indo-European linguistic area and its characteristics. Ancient Anatolia. Areal diffusion as a challenge to the comparative method? *Areal Diffusion and Genetic Inheritance. Problems in Comparative Linguistics*. Ed. by A. Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon. New York & Oxford: Oxford University Press, 2001.
- West M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: New York: Oxford University Press. 2007.
- [Wilkins C.] The Mahá-Bhárata // *Annals of Oriental Literature*. Vol. I, Parts I, II, III. London: Longman at al., 1820. Pp. 65-86, 278-296, 450.
- Zaehner R. C. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. New York: Biblo and Tannen Publishers, 1972.

ABRAHAM TERIAN

St. Nersess Armenian Seminary

**FOR THE LOVE OF THE CHURCH: CONTEXTUALIZING THE
SCHOLARSHIP OF CATHOLICOS GAREGIN HOVSĒP'IAN***

Keywords: Garegin Hovsĕp'ian, Armenian Church, ecclesiology, Christology, culture, art history, colophons, ethnic identity.

Catholicos Garegin Hovsĕp'ian of the Great House of Cilicia (in office 1943–1952)¹ embodies the challenge facing the Armenian Church in the wake of two historical realities at the turn of the twentieth century: (1) the Genocide of his people, and (2) the Communist take-over of the newly established Republic of Armenia. These events were detrimental to the Church, blows from which the Church may still be recovering. As a clergyman, Hovsĕp'ian was deeply responsive in the face of both calamities: in his supportive role at the Battle of Sardarapat (21–29 May 1918) and in ameliorating the isolation of the Catholicosate of All Armenians from the diaspora communities—himself becoming the link in between. It is good to uphold such an exemplary clergyman who inspires, more so as the Church continues to face the lingering consequences of the past century. There is much to learn from Garegin Hovsĕp'ian for today's challenges. My focus, however, is on his scholarly attainments. To fully appreciate his life and works and the timelessness of his multi-faceted and pioneering scholarly contributions, we need to contextualize them, but him first, *vis-à-vis* his contemporaries.

He belongs to a generation of distinguished philologists, all graduates of Gevorgian Theological Seminary (1874–1917), who were privileged to pursue higher education in German universities known for their critical methodologies: Karapet

* Paper read at the conference “Soldier of the Light: The Aspirations of Catholicos Karekin Hovsepian,” on 24 March 2018 at St. Nersess Armenian Seminary, Armonk, NY.

¹ He was born in Gharabagh, in the village of Maghavouz in 1867. After graduation from Gevorgian Seminary of the Holy See of Ējmiatsin, he pursued higher education in Berlin, Halle, and Leipzig (1892–1896) and was ordained a priest upon his return (1898). He taught at his alma mater in Ējmiatsin and edited the periodical *Ararat* (1907–1908, 1918–1919). He was known for his social activism as much as for his scholarship. Following his consecration as bishop (1917) he served as Primate of several dioceses, including that of the Armenian Church in North America (1938–44); was elected Catholicos in 1943 and consecrated in 1945. For a short biography, see Քրիստոնյա Հայաստան, Հանրագիտարան / Christian Armenia, Encyclopedia, ed. Hovhannes Aivazyan (Yerevan 2002), 197–99.

Tēr Mkrтч'ian (1866–1915), editor of *Gnik' Hawatoy* (1914); Galust Tēr Mkrтч'ian / Miaban (1860–1918), editor of *Agathangelos* (1909), Yeznik's newly-found manuscript (1904), Ghazar's letter to Vahan Mamikonian (1904), History of Shapuh Bagratuni (1921), and a catalogue of bronze objects at Ējmiatsin (1896); and Yeruand Tēr Minasian (1879–1964), author of the history of Armenian-Syrian church relations (1904), editor of the Armenian version of Irenaeus' *Against Heresies* (1907) and Yeghishē's *History of Vardan* (1957). Among them was the famed musician and composer Soghomon Soghomonian, better known by his clerical name Komitas (1869–1935). They were a dynamic team of scholarly-minded clergymen; they all published in the old monthly periodical *Ararat* and were its foremost contributors.

In the July-August-September 1907 issue of *Ararat*, Catholicos Garegin Hovsēp'ian published two consequential articles: (1) «Հայրենասիրութիւն և Քրիստոնէութիւն» (Patriotism and Christianity); (2) «Մեր հոգեւոր Հայրենիքը» (Our Spiritual Fatherland).² Both articles deal with the ecclesiology of the Armenian Church. In the first article, based on the Gospel mandate to make disciples of all nations, he endeavored to show that there is a biblical basis for ethnic churches. Since, according to St. Paul, not only the Universal Church but also the local church constitutes the whole body of Christ (Rom 12:5; 1 Cor 12:12–27; Eph 3:6; 5:23; Col 1:18 and 1:24), it follows that the Armenian parish-church constitutes an Armenian body of Christ; or, an Armenian Christ. Here we see a good example of what theologians call “doing theology”. True, St. Paul says in Christ there is neither Jew nor Gentile (Gal 3:28a); this does not, however, abolish ethnic identities—Jesus himself being a Jew. What St. Paul means is that God, in his revelation through Christ, does not discriminate between the nations: they are equally privileged within God's plan of salvation. Similarly, in Christ there is “neither male nor female” (Gal 3:28b), yet the differences of gender still persist in the Church. Hovsēp'ian longed for the day when the Church will no longer discriminate between male and female. Moreover, what we hear being preached on Pentecost in the Acts of the Apostles is the universal proclamation of the Gospel, the Kerygma (Աւետարանի քարոզութիւնը) yet each ethnic group hears it in its native tongue, thus validating the place of ethnicity within Christianity. He concludes by appealing to Psalm 86:9 (Arm. 85:9): “All the nations you have made shall come and worship before you, O Lord” (having earlier quoted Psalm 117:1 (Arm. 116:1): “Praise the Lord, all you nations! Commend him, all you

² *Ararat* 40 (1907): 616–26, 768–75, respectively, when he was editor of the periodical; reprinted with a selection of his sermons and studies: Գեւոր Լոյս և Կեանք / Towards Light and Life (Antelias 1947), 138–45.

peoples...”). He rightly sees these Psalms as Messianic projections into the Christian Era, a period in which ethnic identities continue to exist.

In the second article, in two parts, his theological realism comes through. He starts with the biblical doctrine of a heavenly homeland to which all Christian believers aspire. Without detracting from the heavenly reality of such a homeland, he realizes that this imagined homeland is culturally conceived, otherwise it would be incomprehensible—even to people who differ culturally. His point may be illustrated by the following example: A caveman in the Stone Age will never conceive of God seated on a throne, because a caveman does not know what a chair is. Nor will he know of a heavenly city with gates and streets of gold, both being culturally unfamiliar to him. Hovsēp‘ian quickly reverts to the Church on earth, a reflection of heavenly realities. Although the Church is founded by Christ, her earthly reality is culturally construed (her architecture, liturgy, literature, etc.); so too the Armenian Church with her unique culture. Allow me to quote just one paragraph, albeit long, which encapsulates his thought:

If what we are saying is true, that nations living a spiritual life have another, abstract fatherland besides the ordinary, earthly fatherland, their past civilization in a broad sense, then the spiritual fatherland of the Armenian people is the Armenian Church. Only in this fatherland can we grow and develop spiritually, as certain plants and animals thrive in their natural environment. We cannot deny our past unless the heavy fog of ignorance and one-sided understanding sits on our souls. Progress is a chain of linked rings. The new ring must always be linked with the old one and so on... In order to create a civilization according to the requirements of the new and modern times, the souls of our ancestors must become our co-workers: the celebrated rank and file of Armenian patriarchs and teachers, the selfless martyrs for the fatherland must be resurrected within our souls and be the inspiration for rebirth, the renewal of a bright and sublime civilized life. The sciences pertaining to Armenian life, national and ecclesiastical histories, literatures, and antiquities are based on the study of the past. New Armenian art and civilization has emerged and can receive a national stamp and color only through the study of ancestral art and civilization. Hence the high national consciousness that is the guarantee of survival and progress.³

³ «Եթէ իրաւ է մեր սասածը, թէ հոգեւոր կեանքով ապրող ազգերը սովորական, երկրաւոր հայրենիքից զատ ունին մի ուրիշ, վերացական հայրենիք, նոցա անցեալ քաղաքակրթութիւնն ընդարձակ մտքով, ապա ուրեմն **Հայ ժողովրդի հոգեւոր հայրենիքը Հայաստանեայց եկեղեցին է** (his emphasis): Այս հայրենիքի վերայ միայն կարող ենք հոգեւորապէս անել եւ զարգանալ, ինչպէս որոշ կլիմայի եւ տեղին յատուկ բոյսն ու կենդանին՝ իւր հայրենիքում: Մեր անցեալն ուրանալ չենք կարող, եթէ տգիտութեան եւ միակողմանի հասկացութեան թանձր մատախուղը չէ նստել մեր հոգու վերայ: Յատաշաղիմութիւնը

His scholarship is rooted in his ecclesiology. He pursued the arts not so much for his love of the arts intrinsically but because of his love for the church which produced that religious art.⁴ He was devoted to philology, not because of his love for manuscripts as such, but because of his devotion to the church which produced them. Similarly, he was interested in church architecture because of the magnificence of the church. In other words, we have to contextualize his scholarship in his ecclesiology, the very cradle of his scholarly accomplishments. Furthermore, he pursued scholarship with the awareness that learning from the church's past ought to inform her future direction. Being educated in our past civilization or culture (քաղաքակրթություն or մշակոյթ) becomes our compass as we move along with the evolving civilization. That link with the past is so essential that without it we will become just another floating element in the world, detached from the chain that ties us together and gives us our identity.

In the same article, "Our Spiritual Fatherland," he has another perspective into our religious culture or civilization. He relates it to the natural distinction between the ethnic or national churches and the Universal Church. For him it is part of an ecumenical formula, in that the national churches ought to uphold their own religious culture to enrich the Universal Church, of which they are an integral part. They are to make their contribution to the well-being of the Universal Church, the larger body, by bringing their own into it. This he demonstrated through his scholarship on the culture of the Armenian Church, hoping to make it known to the rest of Christendom.

What, then, has the Armenian Church to contribute to the larger, Universal Church? To begin with, her Christology. This is precisely why his early studies were

շղթաների կապակցություն է. նոր օղակը պետք է կապուի հնի հետ եւ այսպէս շարունակուի անընդհատ...: Նոր եւ ժամանակի պահանջների համեմատ քաղաքակրթություն ստեղծելու համար՝ պետք է մեր նախնեաց հոգիները մեզ գործակից լինեն, հայոց հայրապետների եւ վարդապետների հատընտիր շարքերը, հայրենիքի անձնուէր նահատակները պետք է յարություն առնեն մեր հոգու մէջ եւ խրախոյս հանդիսանան վերածնության, մի պայծառ եւ վսեմ քաղաքակրթական կեանքի նորոգման: Հայ կեանքի հետ կապուած գիտությունները՝ ազգային եւ եկեղեցական պատմություններն ու մատենագրությունները, հնախօսությունները հիմնուած են անցեալի ուսումնասիրութեան վերայ: Հայոց նոր արուեստ ու քաղաքակրթություն ծագել եւ ազգային դրոշմ ու գոյն կարող է ստանալ միայն նախնեաց արուեստի եւ քաղաքակրթութեան ուսումնասիրութեամբ: Այստեղից է ծագում ազգային այն բարձր գիտակցությունը, որ գոյութեան պահպանութեան եւ յառաջադիմութեան գրաւականն է» (771–72):

⁴ Garegin Hovsēp'ian, Նիւթեր եւ ուսումնասիրություններ Հայ արուեստի եւ մշակոյթի պատմութեան / Topics and Studies in Armenian Art and History of Civilization (Jerusalem 1935; repr. New York 1944, and with a selection of his other works in Նյութեր եւ ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության / Topics and Studies in Armenian Art History, ed. Manya M. Ghazaryan, 2 vols. (Yerevan 1983–87).

devoted to Khosrovik T'argmanich' (d. ca. 730), culminating in his *vardapetakan avartachar'* or thesis, published in 1899.⁵ The reason he chose to dwell on Khosrovik is simple: this early eighth-century author is the foremost and earliest systematic articulator of the Armenian Church's opposition to the Council of Chalcedon convened in 451. Khosrovik was the leading theologian at the second Council of Manzikert (in Apahunik') convened by Catholicos Hovhan Ödznets'i in 726, at which the Armenian Church rebuffed Chalcedon once more and condemned Monophysite extremism in all its forms: Eutychianism, after Eutychius, archimandrite of a suburban Constantinopolitan monastery (d. ca. 455), who taught that Christ had one nature, only divine; and Julianism, after Julian, bishop of Halicarnassus (d. ca. 530), who likewise taught that Christ had one nature, only divine, and that the body of Christ incarnate was not subject to death or corruptibility, thus leading to the doctrine of Aphthartodocetism (Arm. երեւութականութիւն). These doctrines were opposed by yet another extremist on the opposite end of the spectrum: Severus, patriarch of Antioch (d. 538), a condemned Monophysite, who taught that the doctrine of salvation is meaningless unless Christ's body was thoroughly human.⁶ Khosrovik articulates the Armenian Church's position in condemning both extremes. In the first place, his Christological position is that the non-Chalcedonian emphasis should not be on the one nature of Christ («ըստ բնութեան մի բնութիւն»), since no one could deny that there are two natures in Christ) but rather on the inexplicable union of the two («ըստ անճառ միաւորութեան»), that is to say, the union or merger of the two natures in Christ is a mystery that cannot be explained. As for the condemnation of

⁵ Idem, «Խոսրովիկի Թարգմանիչ. Պատմական-մատենագրական ուսումնասիրություններ» / Khosrovik T'argmanich': *Historico-literary Studies*, Ararat 32 (1899): 211–16, 260–64, 315–20, 408–13, 469–80; included in his monograph, *Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը. Դար), Պատմական-մատենագրական ուսումնասիրությունը / Khosrovik T'argmanich' (VIII cent.)* (Vagharshapat 1899).

⁶ For the text of Catholicos Hovhan Ödznets'i's treatise *Ընդդէմ երեւութականաց / Against the Phantasiasts*, see *Մատենագիրք Հայոց / Armenian Classical Authors 7:45–66*. The treatise is replete with the Christology of the Cappadocian and Alexandrian fathers of the fourth century, summing up their consensus «Բաժանի անբաժանաբար եւ միաւորի որոշմամբ՝ ոչ զմիաւորութիւն խառնակութիւն գործելով եւ ոչ զբաժանումն՝ օտարութիւն» (§ 152). On the Council of Manzikert, see Hovsep'ian, *Khosrovik T'argmanich'*, 151–53; Yeuand Tēr Minasian, «Մանազկերտի 726-ի ժողովի սաորի եպիսկոպոսները եւ Խոսրովիկ Թարգմանիչի յիշած երկու սաորական վանքերը» / «The Syrian Bishops at the 726 Council of Manzikert and the Two Syrian Monasteries Mentioned by Khosrovik T'argmanich',» Ararat 40 (1907): 75–80.

the Julianists, who are invariably associated with the Aphthartodocetics, he concludes that these heresies and others arise as a result of focusing on one or the other of the two natures in Christ.⁷

When considering Hovsēp'ian's devotion to the arts and the sciences, I would like to draw attention first to his contribution to the study of Armenian miniatures (Հայկական մանրանկարչություն). He was among the first to suggest the importance of literary sources for decipherment in iconography; e. g., the hagiographies in the Armenian *Haysmavurk*' (the *Synaxarion*) could help interpret the portraiture of the saints, especially those of the Twelve Apostles, and the Four Evangelists in particular. For what one might derive from the *Haysmavurk*', I cannot resist quoting a paragraph from this source on the Evangelist Mark:

Saint Mark was of medium height, neither quite tall nor very short or undersized, but rather handsome and of befitting stature, perfect. He was beginning to age, but he was not too old—though bodily he was more worn out than facially. He had a beautiful face; protruding nose (երկայնաքիթ), big nostrils. And he was not inconspicuous because he seemed to be short. He had a large head, but with good features: fine facial hair; beautiful, straight-looking eyes; tightly-knit eyebrows; broad forehead, verging on baldness; thick beard...⁸

Epigraphy (sc. the study of rock inscriptions) was another favorite field of his interests and scholarly pursuits. The famed epigrapher Nicolas Marr had already studied the inscriptions of Ani. Consequently, Catholicos Hovsēp'ian devoted his attention to the inscriptions of Haghbat, Sanahin, and Geghard. He was exceptionally good in reading ligatures and deciphering poorly preserved inscriptions. He then turned his attention to paleography, moving from stone to parchment.⁹ This was also the period when he came to appreciate the historical significance of colophons, those

⁷ For the text of Khosrovik's works, see Մասննագիրք Հայոց / Armenian Classical Authors 6:631–708. Eastern Armenian translation of Khosrovik's opera by Khach'ik Grigoryan, Խոսրովիկ Թարգմանիչ. Դավանական երկեր / Khosrovik T'argmanich': Dogmatic Works (Yerevan 2015). For a Western Armenian translation, see Samuēl Aghoyan, Խոսրովիկ Թարգմանիչ Հայոց (Ը. Դար) / Khosrovik T'argmanich' of Armenia (VIII cent.) (Jerusalem 2011). For short entries on Khosrovik, see Norayr Pogharian, Հայ գրողներ, Ե–ԺԶ Դար / Armenian Authors, V–XVI Century (Jerusalem 1971), 106–7; Poghos Khach'atryan and Hakob K'yoseyan, «Խոսրովիկ Թարգմանիչ», in Christian Armenia, Encyclopedia, 437.

⁸ Cited by Hakob K'yoseyan, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստուածաբանության / Theological Aspects of Medieval Armenian Art (Ējmiatsin 1995) 41–42, referencing Յայսմաւուրք / Synaxarion, 185–86.

⁹ Garegin Hovsēp'ian, Գրչութեան արուեստը հին հայոց մէջ / The Scribal Art Among Armenians of Old (Vagharshapat 1913).

endnotes by medieval scribes giving their names and the names of recipients of manuscripts, those for whom they were copied, with wishes and prayers for those named, both living and dead. Some scribes went on to narrate the circumstances under which they labored, the major events that transpired during their work, often digressing into details. His decades-old interest in this field culminated in his magnum opus, his massive work on Armenian colophons.¹⁰

No one has demonstrated the historical value of colophons as clearly as has Catholicos Hovsēp'ian. His work on colophons was intended to be in four volumes (only one saw the light, in 1951, in Antelias; it covers those from the fifth century to 1250).¹¹ The volume consisted of 1255 columns/pages and contained 472 colophons, with 48 illustrations. It was published just a year before his death. By his own estimation, these colophons are as important as any historical source for the reconstruction of history; in fact, as eye-witness accounts, contemporaneous with the events they describe, they have more value as primary sources than later accounts by historians. He compares them to little pieces of mosaics, which, when grouped together chronologically and geographically, help reconstruct whole chapters of history.

In fact, one of the earliest colophons, no. 2, is on the founding of a monastery in Bagrevand in the sixth century.¹² It is one of our primary pieces of documentary evidence of early Armenian monasticism, and seldom taken into account when considering the history of early coenobitic monasticism in Armenia. This old colophon is preserved in the grand *Homiliary* (J 1a–d, *Ճամբանի*) in four codices, copied in Jerusalem in 1417–1419 and kept there at St. T'oros.¹³ The colophon narrates the founding in Bagrevand, during the catholicosate of Hovhannēs II of Gabegheank' (in office 557–574), of a monastery known as Gt'kay Vank' (Monastery of St. Varas, nicknamed Gtuk for being “discovered” incognito as he was dying) on the remains of his brother, St. T'at'ul, and the latter's successor, T'umas. The colophon thus adds to the historical credibility of the monastic order established by St. T'at'ul, the rule

¹⁰ Idem, *Յիշատակարանք ձեռագրաց / Colophons of Manuscripts* (Antelias 1951).

¹¹ Subsequent collections were published by Avedis K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts 1301–1480: A Source for Middle Eastern History* (Cambridge, MA 1969) and the series published by the Matenadaran under the general editorship of Levon Khach'ikyan, accounting for colophons from the thirteenth through the seventeenth century (1950–1984), culminating with the volume of the earlier colophons edited by Artashes S. Mat'evosyan, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե–ԺԲ դդ. / Colophons of Armenian Manuscripts, V–XII Centuries* (Yerevan 1988).

¹² Hovsēp'ian, *Colophons*, 3–10.

¹³ (Abp.) Norayr Bogharian [Pogharian], *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց / Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, 11 vols. (Jerusalem 1966–1991) 1:1–42; the original was in two codices (1:23).

of which is extant.¹⁴ We also learn from the same colophon that St. Vardan had a son named Zura who was martyred with him. Neither Yeghishē nor Ghazar mention this in their histories of the *War of Vardan*.

Without colophonic information we would not have known of the filial relationship between St. Grigor Tat'evats'i and his mentor St. Hovhannēs Orotnets'i, or that Tat'evats'i was also a professional scribe as well as an illuminator of manuscripts.¹⁵ We know well the names of great illuminators like Sarkis Pitsak and T'oros Roslin; the latter left his signature in the colophons of seven manuscripts—primarily Gospels penned in Hfomklay between 1256 and 1268. But how about the earlier Armenian illuminators of manuscripts? We learn about them from colophons. The two earliest Armenian Gospel illuminators known by name are Grigor Akofets'i (M 311) and Hovhannēs Sandghkavanets'i (M 3793), both from the eleventh century.¹⁶

As we have seen, colophons are valuable sources of historical information and—by and large—they are not sufficiently studied. They are a very intriguing and peculiar literary genre to study, even without extracting historical information from them—simply as a literary genre. No general studies of colophons as a literary genre exist. To encourage scholarly interest in this area, allow me to say a little more about colophons.¹⁷

Not every manuscript contains a colophon, but many contain more than one colophon. Sometimes scribes also copy the colophon of their exemplar; thus, although a manuscript is more recent, the antiquity of the copied colophon is immensely important: it helps track the transmission history of the text (indicating that it descends from an older manuscript which may no longer exist—as is often the case). Colophons also tell whether a certain manuscript was copied by more than one scribe. It is fair to assume that disciples often copied the works of their masters,

¹⁴ Among the manuscripts, see M 2680, a “miscellany” (δμηλοῦς) of the years 1371–78, copied in Ankeghakoyt by the scribe Matt'ēos Yerēts', fol. 256v–58v. For details see Մայր ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի / General Catalogue of Manuscripts of the Mashtots' Matenadaran, Vol. VIII: Manuscripts 2401–2700, ed. Gēorg Tēr-Vardanian (Yerevan 2013), 1131–60. For more on T'at'ul, see Christian Armenia, Encyclopedia, 378, 975, q. v. “T'at'ul” and “Varos” respectively; (Abp.) Shnorhk' Galustian, Հայազգի Սուրբեր / Armenian Saints, 2nd ed. (Istanbul 1998), 127–29; for a Western Armenian translation of T'at'ul's “Rule,” see *ibid.*, 111–15.

¹⁵ Of manuscripts copied by him, now at the Matenadaran: nos. 46, 1659, 2382, 3616, 7151; at Ējmiatsin, no. 96, an elaborate Gospel; M 7482, a Gospel manuscript illuminated by him.

¹⁶ Cited by (Abp.) Norayr Pogharian, Հայ նկարողներ / Armenian Illuminators (Jerusalem 1989), 1–4.

¹⁷ Since the reading of this paper in 2018, we have Khach'ik A. Harut'yunyan's meritorious monograph, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները / The Colophons of Armenian Manuscripts (Yerevan 2019), which addresses the desiderata expressed herein regarding the study of colophons. I thank Haig Utidjian for the reference.

giving dates that are not far removed from the original works; or that authors left us their autographs (such as manuscripts by Mkhit‘ar Ayrivanets‘i, Nersēs Lambro-nats‘i, Hovhannēs Yerzēnkats‘i, and St. Grigor Tat‘evats‘i). The four colophons left by St. Grigor Narekats‘i are the primary biographical sources about him,¹⁸ all else is a myth.

There is more than date and place of copying in colophons. Some of the regional and chronological patterns exhibited by colophons can give a whole history of a given place. There is a whole history there that remains to be written; perhaps under the title «Յիշատակարանապատում Հայոց» / *Hishatakarapanatum Hayots‘*.

Catholicos Hovsēp‘ian was a historian par excellence, and again, his interest was not simply for the love of history. Just consider his great work on the Khagh-bakeans and/or Płosheans.¹⁹ These two medieval princely dynasties, which eventually merged into one, ruled over much of the territory comprising today’s Armenia as of the eleventh century (until the eighteenth): the regions of Kech‘afis, Ayrevank‘ (Geghard), and Gladzor (southward, toward Tat‘ev). Of course, what is left of Gladzor is not the monastic site, the location of which is still debated, but the wealth of manuscripts that were produced there (and of course, their colophons). The reason Catholicos Hovsēp‘ian was interested in their dynastic history was primarily because they were great church builders. Just to give an idea as to how meticulous Garegin Vehap‘ar was as a historian, redefining what it means to be a perfectionist, one has to look at his index of personal names at the end of the book—which appeared in several parts. By one count, there are more than a thousand proper names in the index.²⁰

In conclusion, we have to say that Catholicos Hovsēp‘ian had a systematic view of ecclesiology, which was the very basis of his scholarship. All his pioneering works could be contextualized within his ecclesiology, which in turn systematizes his entire scholarship. As we have seen, even his Christology, or rather the Christology of the

¹⁸ For an English translation, see Abraham Terian, *The Festal Works of St. Gregory of Narek: Annotated Translation of the Odes, Litanies, and Encomia* (Collegeville, MN 2016), 365–72.

¹⁹ Hovsēp‘ian, *Խաղբակեանք եւ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մէջ* / *Khaghbakeans and Płosheans in Armenian History* (Vagharshapat 1928); idem, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մէջ, Մաս Բ., Հոգևոր կեդրոններ եւ Գլաձորի բարձր դպրոցը Պոռշեանց իշխանութեան մէջ* / *Khaghbakeans or Płosheans in Armenian History, Part II: Spiritual Centers and the ‘Hochschule’ of Gladzor in the Płoshean Principality* (Jerusalem 1944; repr. Antelias 1969). From the early phase of this work derived his *Մխիթար Այրիվանէցի, նորագիտ արձանագրութիւն եւ երկեր* / *Mkhit‘ar Ayrivanets‘i: Newly-found Inscription and Works* (Jerusalem 1931).

²⁰ Idem, *Khaghbakeans or Płosheans in Armenian History, Part II*, 280–92 (Jerusalem 1944 edition).

Armenian Church, is rooted in his ecclesiology—like everything else that defines his attainments whether in philology, architecture, art history, or codicology. In this sense, we could also say that he was a systematic theologian because of the consistency of his thought and writings. We could also say that he applied his systematic theology in a most unique way, giving a new definition to what is called “applied theology”. We Armenians could say he gave us our best theology of ethnicity. As a churchman par excellence, he did it all for the love of the church: the Armenian Church in particular and the Universal Church in general.

ABSTRACT

The scholarly attainments of Catholicos Garegin Hovsēp‘ian of the Great House of Cilicia (in office 1943–1952) may be contextualized in his ecclesiology. He pursued the study of the arts because of his love for the church which produced that religious art. For him, the study of Armenia’s past civilization provides orientation amidst the evolving world civilization while reinforcing ethnic identity. This too emanates from his ecclesiology, the place of the Armenian Church, her Christology in particular, amidst the Universal Church. His systematic view of ecclesiology became the basis of his scholarship. All his pioneering works could be contextualized within his ecclesiology, which in turn systematizes his entire scholarship, whether in philology, architecture, art history, or codicology. As a systematic theologian, given the consistency of his thought and writings, he gave Armenians a theology of ethnicity, including an applied theology, seen in the religious art of the Armenian Church. As a churchman par excellence, he did it all for the love of the church.

ԱԲՐԱՀԱՄ ՏԵՐԻԱՆ

Սբ. Ներսէս Ըսմայարան

«ՅԱՆՈՒՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ. ԳԱՐԵԳԻՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ՅՈՎՍԷՓԵԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏԸ»

Բանալի բառեր՝ Գարեգին Յովսէփեան, Հայ եկեղեցի, եկեղեցաբանություն, քրիստոսաբանություն, մշակոյթ, արուեստի պատմություն, յիշատակարաններ, էթնիկ պատկանելություն:

Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոս Գարեգին Յովսէփեանի (աթոռակալել է 1943–1952 թթ.) գիտական նվաճումները ճիմնականում կարող են տեղավորվել նրա եկեղեցաբանական ուսումնասիրությունների համատեքստում: Նույն-

Ահսկ Հայոց եկեղեցու քրիստոսաբանութիւնը՝ ավելի ստույգ՝ դրա տեղը Տիեզերական եկեղեցու քրիստոսաբանութեան մեջ, ինչպէս նաեւ նրա բանասիրական, ճարտարապետական, արուեստի պատմութեան եւ ձեռագրերի յիշատակարանների ուսումնասիրութեանը նուիրուած երկասիրութիւնները սերտանված են եկեղեցաբանութեան հետ: Նրա մտքի եւ գրուածքների հետեւողականութիւնը, նրա ընդհանուր եւ մասնագիտական մեթոդների հմուտ գործածութիւնը՝ փաստում են, որ նա առաջնակարգ գիտնական էր: Որպէս տեսական աստվածաբան՝ նա հայերիս տուեց ազգային պատկանելութիւն ունեցող աստվածաբանութիւն, ներառելով գործնական աստվածաբանութիւնը, որն ակնյայտ է Հայոց եկեղեցու կրոնական արուեստում: Որպէս բացառիկ հոգեւորական՝ նա այս ամէնն արեց հանուն եկեղեցու հանդէպ ունեցած սիրոյ:

ԳԷՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Մեարույ Մաշտոցի անուան Մատենադարան

ՅԱԿՈՒՔ ՍՍԵՑՈՒ ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ԵՒ ՆՐԱ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԺԷՔԸ

**(«Ժամանակագրական պատմություն Կիլիկիոյ Հայոց».
Գրիգոր Լուսաւորչից մինչեւ ԺԷ. դարի սկիզբ)՝**

Բանալի բառեր՝ Հայ պատմագրություն, Հայկական պատմական սկզբնաղբիւրներ, Կիլիկեան Հայաստանի պատմություն, Յակոբ երէց Սսեցի, Ղեւոնդ վ. Այիշան, Սահակ վ. Ծեմճեմեան:

Յայտնի է, որ մեր հարուստ Պատմագրութեան սկզբնաւորումը գրեթէ ան-
միջապէս յաջորդել է գրերի գիտին: Յայտնի է նաեւ, որ մենք միշտ հպարտա-
ցել ենք մեր մատենագրութեան պատմագրական մասով եւ գիտական հայա-
գիտութեան պատմութեան ամբողջ ընթացքում առանձին գորգորանքով ենք
ձեռնարկել նրա տարբեր միաւորների հրապարակման եւ ուսումնասիրման աշ-
խատանքներին: Սակայն այս ճշմարտութիւնների կողքը ակնյայտ է նաեւ այն,
որ հայ պատմագրութեան թէ՛ մեծածաւալ եւ թէ՛ փոքրածաւալ յուշարձանների
զգալի մասի առկա հրատարակութիւնները չեն բաւարարում ժամանակակից
բնագրագիտութեան եւ պատմագիտութեան պահանջները: Օրինակները շատ
են, բայց յիշենք ԺԹ. դարում մէկ կամ առաւելը երկու ձեռագրի հիման վրայ
հրատարակուած միայն մի քանի պատմութիւն՝ Վարդան Արեւելցու, Մխիթար
Այրիվանցու, Ստեփանոս Օրբելեանի. եւ այլն: Բայց շատ աւելի ցաւալի է այն
իրողութիւնը, որ, երեւի թէ մեր ձեռագրական մեծ հաւաքածոների անբաւա-
րար նկարագրուածութեան կամ ուսումնասիրուածութեան պատճառով, պատ-
մագրական բնոյթի բազմաթիւ երկեր դեռեւս մնում են անտիպ, այսինքն՝ գի-
տութեանն անյայտ եւ անմատչելի: Այստեղ էլ յիշենք միայն մի օրինակ. մատե-
նագիտական անկատար ցանկերի վրայ հիմնուելով, մեծավաստակ աղբիւրա-
գէտ Վազգէն Յակոբեանը զուտ Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռագրերի

¹ Խնդիրը տարբեր տեսանկյուններից դիտարկելով՝ այս բնագրի մասին երիցս զեկուցել ենք գիտաժողովներում (ա. ի Նիւ Եօքք, 1993 թ. նոյեմբերի 12ին, բ. ի Մաշտոցեան Մա-
տենադարան, 1995 թ. փետրուարի 9ին, գ. յԱնթիլիաս, 2007 թ. յունուարի 14ին), սակայն
բնագրիս մասին սա մեր առաջին հրապարակումն է: Այսուհանդերձ, քանի որ այս ծա-
ւալուն սկզբնաղբիւրը դեռեւս կարօտ է շատ մանրամասն ուսումնասիրութեան, որի
զգալի մասը դեռեւս չենք արել, ուստի այս հրապարակումը միայն նախնական հաղոր-
դում է եւ շատ հարցերի պատասխանները տալու խնդիր դեռեւս չունի:

հիման վրայ 1951 եւ 1956 թուականներին հրատարակեց «Մանր ժամանակագրություններ»-ի երկու ստուար հատոր²: Նոյն Մատենադարանի երկհատոր համառօտ ձեռագրացուցակի հիման վրայ 1970 թուականից ի վեր լիովին հնարատոր է Յակոբեանի հրատարակածից գուցէ ավելի միւթ քաղելը եւ նույնպիսի երկու կամ ավելի հատոր հրատարակելը³:

Մենք ունենք նաեւ պատմագրական երկերի ցաւալի կորուստներ. օրինակ՝ Յովհաննէս Սարկաւազ, Վանական Տաւուշեցի վարդապետների եւ այլոց գրած եւ դեռեւս չչայտնաբերուած կամ մեզ չհասած Պատմությունները: Բայց սրա հետ միասին ունենք նաեւ դեռեւս անտիպ մնացող ծաւալուն եւ նշանակալի արժեք ունեցող Պատմություններ: Այստեղ էլ յիշենք երկու օրինակ. ԺԷ. դարի հանրագիտակ մատենագիր Երեմիա Քէօմուրճեանին վերաբերող գրքերի եւ յօդուածների մատենագիտությունը կարող է տասնեակ էջեր զբաղեցնել, բայց նրա հսկայածաւալ «Տարեգրական պատմություն»-ն առ օրս մնում է անտիպ, այսինքն՝ նաեւ բացարձակապէս չուսումնասիրուած: Նոյնն է նաեւ նրա կրտսեր ժամանակակից եւ նրա ձեռագիր ու տպագիր գրքերի գրադարանի ժառանգորդ՝ ԺԸ. դարի հեղինակ Մաղաքիա Ճեվահիրճեանի պատմագրական վաստակի վիճակը:

Միւս կողմից՝ երբ յիշում ենք, որ նոր ժամանակների հայկական պատմագիտությունն սկզբնաւորուել է Միքայէլ վ. Չամչեանի եռահատոր «Պատմություն Հայոց»-ով, եւ միաժամանակ նկատում ենք, որ այս պատմագիտությունն ունի մօտ երկուսուկէս դարի պատմություն, սակայն նաեւ արձանագրում ենք, որ հայկական պատմագիտութեան ընդհանրական-ամբողջական պատմությունը գրելու ուղղութեամբ քայլեր չեն արւում:

Միով բանիւ, մեր այս թերացումներն իսկապէս աններելի են: Ուստի ասուածը, ըստ իս, յանգեցնում է հետեւեալին. արժէ որ Հայաստանի գիտական կենտրոնները վերանայեն իրենց անելիքների առաջնայնությունների խնդիրը եւ ծրագրուած եղանակով սկսեն հալոց պատմագրքերի գիտական՝ իսկապէս քննական բնագրերի պատրաստումը, որպէսզի սկսուած որոշ մատենաշարեր հին տպագրությունների սոսկական վերատպություններ չլինեն:

Նոյնպէս՝ չափազանցություն չի լինի, եթէ ասենք, որ Կիլիկեան Հայաստանի հետազօտական պատմութեան առաջին լուրջ շարադրանքը Հ. Ղեւոնդ վ.

² Մանր ժամանակագրություններ. ԺԳ-ԺԸ. դդ., հտ. Ա-Բ., Կազմեց Վ. Ա. Յակոբեան, Երևան, 1951, 455 էջ եւ 1956, ԺԱ., 685 էջ:

³ Ի դէպ, նոյնպիսի բնագրերի առնուազն մի հատորի չափ նիւթ վստահաբար կայ Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց մատենադարանի ձեռագրացուցակի տասնմէկ հատորների մէջ. Ն. Եպս Պողարեանը շատ շնորհակալ աշխատանք է արել՝ այդտեակ փոքրածաւալ բնագրերը տպագրել է ձեռագրերում եղածի պէս. մնում է դրանք ի մի բերել, ծանօթագրել, ցանկերով օժտել եւ գրքային տեսքով շրջանառութեան մէջ դնել:

Ալիշանի «Սիսուան»⁴ է: Այսպէս ասելու իրաւունք ունենք, որովհետեւ այդ գործի հրապարակումից՝ 1885 թուականից յետոյ տպագրուած ընդհանրացնող որոշ աշխատութիւններ հիմնականում Ալիշանի շրջանառութեան մէջ դրած փաստերի եւ իրողութիւնների վերարտադրութիւն կամ վերաշարադրանք են: Նկատելի է նաեւ, որ «Սիսուան»ի հրապարակումից յետոյ անցած շուրջ տասնչորս տասնամեակի ընթացքում լոյս են տեսել թէ՛ նոր՝ արժէքատու մեծագրութիւններ եւ թէ՛, յատկապէս, նոր աղբիւրներ (հալկական եւ օտարալեզու, յատկապէս՝ խաչակրաց վերաբերող), որոնցից առաւել նշանակալի են ձեռագրական յիշատակարանների եւ փոքրածաւալ ժամանակագրական բնագրերի հրապարակումները (նոր փաստեր, պատմական նորայայտ հաղորդումներ ու յիշատակութիւններ յաճախ են երեւացել նաեւ մասնատու խնդիրների վերաբերող մեծագրութիւնների մէջ): Այս ամէնի հիման վրայ արդէն հասունացել է Կիլիկեան Հայաստանի պատմութեան հետազօտական նոր եւ համապարփակ շարադրանքի ստեղծման խնդիրը:

Սակայն, սրանից առաջ դեռեւս պէտք է տպագրել անտիպ մնացած աղբիւրները, իսկ այս ասպարէզում մեր բնագրագիտութիւնը շատ ունի անելիքներ, որոնց շարքում կարելուք մէկն էլ հրապարակումն է այն արժէքատու աղբիւրի, որ Ղ. Ալիշանը տեսել է, բայց պատշաճ ձեւով ու չափով օգտագործել չի հասցրել: Այսպէս. «Սիսուան»ի «Յառաջաբան»ում՝ իր գործի աղբիւրների տեսութիւն-ակնարկի մէջ, նա առանձին կարելութիւն է տուել երկու աղբիւրի՝ «ըստ մասին լցին զայս իղձ մատենանք երկու՝ ի յետին ամքս հասեալք ի ձեռս իմ, եւ մին՝ մերձ յաւարտ տպագրութեան մատենիս. առաջինն է նման Սմբատայ պատմութեան, յՈւոհայեցոյն քաղուած առնելով եւ շարայարելով զգործս Ռուբինեանց մինչեւ ցերկորդն Լեւոն...»⁵: Առաջին կոչած այս աղբիւրը Սմբատ Սպարապետի Տարեգրքի այն տարբերակն է, որ առկայ է Վենետիկի Մխիթարեան մատենադարանի եզակի՝ Հ^տ 1308/875 ձեռագրով⁶, եւ որը 1956 թ. հրապարակուեց Հ. Սերովբէ վ. Ազըլեանի աշխատասիրութեամբ⁷: Աղբիւրիս հիմք ձեռագիրը «1876 թ. Հոկտեմբերի 8ին Պոլսոյ մէջ» Սերովբէ Մարգար Ալիշանը գնել է Յովհաննէս Ներսիսեանից եւ նուիրել իր եղբորը՝ Հ. Ղեւոնդ Ալիշանին,

⁴ Սիսուան. համագրութիւն հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ, հաւաքեալ ի Հ. Ղեւոնդեայ վ. Մ. Ալիշան՝ յուխտէն Մխիթարայ, Վենետիկ - Ս. Ղազար, ՌՅԼԵ.- 1885, ԺԵ., 592 էջ (այսուհետեւ՝ Ալիշան, Սիսուան):

⁵ Նոյն տեղում, էջ ԺԱ.:

⁶ Մխիթարեանց Վենետիկի մատենադարանի ձեռագրերի համարները նշանակում ենք կոտորակաձեւ՝ առաջինը ձեռագրի գոյքահամարն է, թեքին՝ / յաջորդող երկրորդը՝ ձեռագրացուցակինը:

⁷ Մատենագրութիւնք նախնեաց. ԽԶ. Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, [հրատ. պատրաստեց՝ Հ. Սերովբէ վ. Ազըլեան], Հրատարակութիւն Հայկական Բարեգործական Ընդհ. Միութեան Խորէն վ. Լազարեանի հիմնադրամով, Ի Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1956, ԺԵ., 272 էջ:

որ նույնն է, թէ՛ Մխիթարեան միաբանութեանը⁸: Իրօք, Սմբատի Տարեգրքի վե-
նետիկեան այս տարբերակն Ալիշանը «Պատմիչ Կիլիկիոյ կամ Արքունի Պատ-
միչ» բնորոշումով ընդարձակագոյնս օգտագործել է իր ամբողջ շարադրանքի
մէջ եւ, լատկապէս, «ի կարգի պատմութեանն Լեւոնի»:

Երկրորդը, որ ներկայ յօդուածի միջին է եւ որի ձեռքբերման ժամանակին
է վերաբերում «եւ մին՝ մերձ յաւարտ տպագրութեան մատենին» խօսքը, ճիշտ
առաջինի պէս, Ալիշանն ստացել էր «երկրի վրայ հնարաւոր չափով իրեն մեր-
ձաւորագոյն», լոկ «Հայ հնահաւաք» անունով ծանօթ լինելու ցանկութիւն ունե-
ցած մի մարդուց, այսինքն՝ կրկին իր եղբայր Սերովբէ Ալիշանից: Մխիթարեան
մատենադարանի գոյքամատեանում եւ նոյն աղբիւրի հիմք Հ^{մր} 1318/923 ձե-
ռագրում Ալիշանն արել է հետեւեալ ճշումը. «Ընծայ Սերովբէ Ալիշանի, առեալ
ի Յովհաննիսէ Ներսիսեան»⁹: Մխիթարեան արդիւնաշատ միաբան՝ մեր լու-
սահոգի բարեկամ Հ. Սահակ Ըմեմնեանը վերջինիս մասին նամակով մեզ
յայտնել է հետեւեալը. «Պոլիսէն գաւառները կ'երթար եւ հետը ձեռագիրներ կը
բերէր՝ մեզի վաճառելու համար: Այս գործը յանձն առած էր ի սէր Հ. Ղեւոնդ
Ալիշանին, որու դարձած էր սիրահար»¹⁰: Նոյն երկու աղբիւրի մասին երկրորդ
անգամ յիշել է նաեւ իր Սերովբէ եղբօրից ստացած այլ օժանդակութիւնների
շարքում. «ի վեր քան զամենայն եւ բնաւից պիտանեգոյն՝ ընձեռելով զերկոսին
նախայիշեալ սոփերս եւ աղբերս բանից, զՊատմիչն եւ զԺամանակագիրն Կի-
լիկիոյ, յորոց՝ թէ որքան օգտեցայ ի տեղագրութեանս եւ ի պատմագրութեանս՝
կանխաւ եւս ծանուցի»¹¹:

Ըիշտ այստեղ պէտք է ասենք, որ Ալիշանի յիշատակած երկրորդ աղբիւրի

⁸ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հա-
տոր 2. Պատմագիրք Հայոց - Կանոնագիրք, Գրիգոր Նարեկացի - Ներսէս Ծնորհայի,
Ներսէս Լամբրոնացի - Աղօթագիրք. Յօրինեց Հ. Սահակ վ. Ըմեմնեան՝ Մխիթարեան
ուխտէն, Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1996, էջ 10. ամբողջ նկարագրութիւնը՝ էջ 9-12. (այսու-
հետեւ՝ Վենետիկի ցուցակ 2.):

⁹ Մխիթարեանց Վենետիկի մատենադարանի ձեռ. Հ^{մր} 1318/923, Պիպկն Աա (այսուհետեւ
այս ձեռագրի վկայակոչումներն անելու ենք շարադրանքի մէջ՝ գոյքահամար եւ էջահա-
մար ձեռով):

¹⁰ Նոյն Յովհաննէս Ներսիսեանի եւ Հ^{մր} 1318/923 ձեռագրի մասին է գրաւոր հետեւեալը. Հ.
Սահակ Ըմեմնեան, Ալիշանի «Միտումն»ը.- Բազմավէպ, 1970, ԺԱ-ԺԲ., էջ 332. «խար-
բերոցի Յովհաննէս Ներսիսեանն է, որ անձնապէս հիացող մը եղած է Ալիշանի եւ ջանա-
ցած է իր կարելիութեան սահմաններուն մէջ օգնել իրեն, գլխաւորաբար հայթայթելով
(Սերովբէ Ալիշանի ձեռքով) յիշատակարաններ, եւ երբեմն ձեռագիրներ. անձամբ գացած
է մինչեւ Սիս, եւ օրինակած անթիւ յիշատակարաններ, անտիպ Պատմութիւն Հայոց մը,
որ կը բովանդակէ կիլիկեան շրջանի դրուագներ, եւ կը փափաքի որ «օր առաջ արգու-
թեանդ ձեռքը հասնի», - կը գրէ 24 Դեկտ. 1884ին, - գուցէ խիստ օգտակարութիւն պիտի
ունենայ եւ լաւ պիտի ծառայէ մանաւանդ Կիլիկիոյ թագաւորութեան միջին դարու
պատմութեան». քաղուածքը Սերովբէ Ալիշանի՝ եղբօրն ուղղուած նամակից է:

¹¹ Ալիշան, Միտումն, էջ ԺԴ.:

առումով վերը ներկայացուած թերացումների մեղադրանքը վերաբերում է նաեւ անձնապէս մեզ. տարիներ առաջ¹² սկսել ենք մշակումը այդ աղբիւրի՝ ներկայ յօդուածի նիւթ ժամանակագրութեան, որ կարճ բնորոշումով կարելի է անուանել Գրիգոր Լուսաւորչից մինչեւ ԺԷ. դարի կէտերի ընթացքի «Պատմութիւն Կիլիկիոյ Հայոց»¹³, պարզել ենք նրա հեղինակի ինքնութիւնը, որ մինչ այդ միայն բանասիրական հպանցիկ անդրադարձներով եւ ցաքուցրի մասնական տպագրութիւններով յայտնի էր որպէս ԺԷ. դարի տաղերգու Յակոբ Սսեցի: Բայց տարատեսակ զբաղմունքներ շարունակաբար խանգարել են ժամանակի որոշակի հատուած այս կարեւոր աղբիւրին նուիրելուն եւ բաւարար մշակումով ու անհրաժեշտ ծանօթագրութիւններով այն ի վերջոյ հրատարակելուն, սակայն այս ընթացքում եղել է նաեւ այն դրականը, որ այլ խնդիրների լուծման ճանապարհին հանդիպել ու արձանագրել ենք մեր մատենագրի օգտագործած բազմաթիւ աղբիւրներ եւ աւելին՝ նրա ձեռքն անցած ու նրա կազմած ժամանակագրութեան ատաղձ հանդիսացած որոշակի ձեռագրեր, նրա հեղինակած այլ երկեր: Սրա շնորհիւ մօտակայ ապագայում հրատարակելու ենք Յակոբ երէց Սսեցու ո՛չ թէ միայն ժամանակագրութիւնը, այլե՛ւ նրա մատենագրական ժառանգութիւնն ամփոփող հատորը:

Այժմ համառօտ՝ ընդհանուր գծերով ներկայացնենք այս սկզբնաղբիւրը: Նրա միակ՝ հեղինակի ինքնագրով պահպանուած ձեռագրի Սիսիթարեան միաբանութեան Վենետիկի մատենադարան մտնելու յստակ ժամանակն անյայտ է: Առ այս կրկին յիշենք, որ «Սիսուան»ի առաջաբանում Ալիշանն այս աղբիւրի մասին է գրել, որ իր ձեռքն է հասել «յաւարտ տպագրութեան մատենիս»: Իսկապէս էլ՝ «Ժամանակագիր Կիլիկիոյ» կամ «Ժամանակագիր մեր» բնորոշումներով այս աղբիւրի հաղորդումների վկայակոչումներ եւ գործածութիւն կայ «Սիսուան»ի բուն շարադրանքի միայն վերջին էջերում, իսկ 19 մեծադիր էջ բռնող «Յաւելուած եւ ուղղագրութիւնք» մասի առնուազն 90 տոկոսն «ի կէս ԺԷ»:

¹² Աւելի ճշգրիտ՝ 1987ի աշնանը Ս. Ղազար աշխատանքային առաջին տեսական այցիս ժամանակ Հ. Սահակ վ. Ճեմմեմեանը խօսեց այս ժամանակագրութեան մասին, ասելով որ վանքում քանիցս տարբեր մարդիկ (առաջինը Ս. վ. Ազըլեանը) սկսել են հրատարակութեան պատրաստել այն, անգամ բնագիրը «մատնագրել» (մեքենագրել) են, սակայն առօրեայ գործնական աշխատանքներով ծանրաբեռնուած լինելու պատճառով աւարտի հասցնել չեն կարողացել: Ասացինք, որ պատրաստ ենք սկսուած գործը շարունակել եւ հրապարակելի վիճակի հասցնել, սակայն պատասխանեց. «Լաւագոյնն է՝ ծայրէն սկսես». եւ յաջորդ՝ 1988 թ. կէտերին ստացանք ձեռագրի՝ իր հոգացողութեամբ պատրաստուած մանրաժապաւէն-պատճենը:

¹³ Վենետիկի մեր վանքի ներքին Ազերեան ձեռագրացուցակում Ղ. վ. Ալիշանն այսպէս է գրել. «Պատմութիւն Կիլիկիոյ (ժամանակագրական) ի սկզբանէ փրկչական թուականի մինչեւ ցԺԷ. դար, գրեալ ի սպասաւորէ (քահանայէ) Երեքխորան եկեղեցւոյ Ստյ. 1318 Չ. դ., նօսր»:

դարու» ապրած այս Ժամանակագրի հաղորդումների վերարտադրությունն է¹⁴: «Սիսուան»ի գրաշարությունն սկսուել է 1883 թ. յուլիսի 9ին, իսկ տպագրությունն աւարտուել է 1885 թ. յունիսի սկզբին¹⁵: Սա մտածել է տալիս, որ «Ժամանակագրի» ձեռագիրն Ալիշանը պետք է ստացած լինի 1885 թ. սկզբին կամ գարնանը, որից յետոյ նա կարող էր եւ հասցրել է այս աղբիւրից նուազագոյն՝ մասնակի եւ հպանցիկ չափով օգտուել իր կոթողային «Սիսուան կամ Լեւոն Մեծագործ» հատորի միայն վերջին էջերում: Իսկ ձեռագիրը ստացուել է այսպէս՝ «Պոլիսէն Տիար Յովհաննէս Ներսէսեան ներքին գաւառները երթալով՝ բերած է ձեռագիրս, իսկ Սերովբէ Ալիշան ի հաշիւ Մխիթարեան միաբանութեանս գնելով՝ դրկած է Ս. Ղազար»¹⁶:

Ալիշանն աղբիւրիս մասին, ի դէպ, գրել է նաեւ հետեւեալը. «Անանուն մնայ եւ երկրորդին հեղինակ, այլ միայն վկայէ զանձնէ լինել երէց Երեքխորան եկեղեցւոյ Ստյ¹⁷ ի կէս ԺԷ. դարու. եւ է Ժամանակագրութիւն կամ տարեգրութիւն ոճով Ուռհայեցւոյն, քաղելով յայլեայլ պատմչաց, որպիսիք են Միխայէլ, Վարդան, Կիրակոս, եւ առաւել՝ Սամուէլ Անեցի եւ շարաւարողք նորին. եւ այլք անծանօթք, եւ յիշատակարանք գրոց. ըստ այլեայլ հեղինակաց այլայլի եւ ոճ շարագրութեանն եւ յանգի ի ուսմկականն. բազմասողալ է եւ գրութիւնն. իսկ կարգ պատմութեանն հասանէ մինչեւ ի սկիզբն ԺԷ. դարու. եւ յայտնէ ոչ սակաւ նոր եւ պիտանի գիտելիս, մանաւանդ զվերջնոյ (Գ.) Կոստանդնէ, եւ որ ինչ յետ բարձման Թագաւորութեանն, բայց ոչ յիշէ զօրինակ բարձմանն, եւ բնաւ ոչ զԼիւզինեանս. Ժամանակագիր Կիլիկիոյ կոչեցի զսա ի Յաւելուածին»¹⁸:

Առաւել առարկայական եւ յստակ պատկերացում տալու նպատակով ճիշտ այստեղ բերում ենք ձեռագրի մեր նկարագրութիւնը¹⁹.

¹⁴ Ալիշան, Սիսուան, էջ 517, 520, 521 եւ 531-549:

¹⁵ Ալիշան, Սիսուան, էջ ԺԴ. եւ 549, իսկ ըստ Հ. Սահակ Ճեմնեմեանի (Ալիշանի «Սիսուան»ը.- Բազմավէպ, 1970, ԺԱ-ԺԲ., էջ 234)՝ «Սիսուան»ի տպագրութիւնն սկսուել է 1883 թ. յուլիսին եւ աւարտուել 1885 թ. սեպտեմբերի 27ին:

¹⁶ Վենետիկի ցուցակ Չ., էջ 221 (ամբողջ նկարագրութիւնը՝ էջ 221-226):

¹⁷ Հմմտ. Մխիթարեանց Վենետիկի ձեռ. 1318, 110բ:

¹⁸ Ալիշան, Սիսուան, էջ ԺԱ.:

¹⁹ Բնականաբար, մերինի համեմատ տարբերություններ ունի Հ. Սահակ վ. Ճեմնեմեանի տպագրածը. տե՛ս Յուցակ Վենետիկի, հտ. Չ., էջ 221-226. ցուցակի Հ⁴⁰ 923՝ «Պատմագիրք Հայոց ԾԲ. Պատմ. Կիլիկիոյ», ուր ձեռագիրը նկարագրուած է ըստ էջահամարների, ապա՝ թուագրուած է՝ «ԺԷ-ԺԸ. դար», ապա՝ «Մատեանս Կիլիկիոյ պատմութիւն մըն է, ճոխ բովանդակութեամբ, եզական եւ միակը իր տեսակին մէջ... Ստորեւ կու տանք նմոյշներ զանազան հատուածներու՝ Ձեռագրին բովանդակութեան գաղափար մը կազմելու համար» (էջ 221). շարունակութիւնը ձեռագրի տարբեր էջերից բերուած քաղուածքներ են:

Միսիթարեանց Վեմետիկի մատենադարանի ձեռ. Հ^տ 1318
ՅԱԿՈՐ ԵՐԷՑ ՍՍԵՑԻ, ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐԱԿԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ԿԻԼԻԿԻՈՅ

[ՍԻՍ]

ԺԷ. դար

ԳՐԻԶ եւ ՍՏԱՅՈՂ՝ [Յակոբ քոյ Սսեցի]: ԿԱԶՄՈՂ՝ անյայտ:

ԹԵՐԹ՝ 179 (գրչի էջակալում 1-344, որ է՝ 1ա-168բ. Սերովբէ վ. Ագըլեանի²⁰ ձեռքով մատիտով էջակալում՝ 353-374, որ է՝ 169ա-179բ)²¹. չգրուած՝ պիպ. Ա-Դ., 3բ, 6աբ, 12բ, 14բ-15ա, 17բ-18ա, 20ա, 22բ-23բ, 31բ-32ա, 37աբ, 42ա-44ա, 47բ, 51բ-53բ (էջ 6, 13-4, 26, 30, 31, 36, 37, 41, 46-48, 64, 67, 77-8, 87-91, 98, 108-112. ընդամէնը՝ 27 էջ): ՊՐԱԿ՝ [Ա-ԺԶ]x12 (Ա, Գ, Ե, Զ, ԺԶ՝ 11, ԺԵ՝ 4): ՆԻԻԹ՝ թուղթ. երոպական, լուսադրոշմներով եւ լուսագծերով 3 տեսակ. ա) Պիպ. 1-4, թ. 1-68, 82-91, 93-104՝ եռամասիկ (երեք կիսալուսին), «C», «R» եւ «R I» գրերի հետ, բ) թ. 69-81 եւ 92՝ մատրոնից մի փոքր աւելի սպիտակաւում, լուսագծերի հետ, ծալուածքի վրայ ունի միայն եռամասիկ²², գ) թ. 105-179՝ մատրոններից աւելի սպիտակ եւ հարթ ու կոկ, փայլում, կրկին ունի լուսագծեր եւ ծալուածքի մատում լուսադրոշմ, որից զանազանում են միայն «D» գիրը եւ դէպի վեր ուղղուած սլաք՝ «†»: ՄԵԾՈՒԹԻՒՆ՝ 22,5x16,3: ԳՐՈՒԹԻՒՆ՝ միասին (17x11). սահմանագծել է նաեւ աջ եւ ձախ եզրերը, լուսանցագրութիւնների համար արտաքին լուսանցում գծել է նաեւ 1,7 սմ լայնքի մի շերտ, որի վրայ երբեմն նաեւ գրել է: ԳԻՐ՝ մտորգիր (թղթի որակի պատճառով թ. 105-179ի վրայ գրի տպաւորութիւնը մի փոքր տարբեր է, բայց նոյն ձեռքի գործն է): ՏՈՂ՝ 27 (երբեմն՝ աւելի, մինչեւ 30). գծումներ՝ ճնշումով: ԿԱԶՄ՝ թոյլ ստուարաթղթէ միջուկով սեւ կաշի. աստառ՝ դեղնած, անգրել թուղթ (դոնակ եւ կապիչներ չի ունեցել)²³: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ 4 թերթ (սկզբ.՝ Ա-Դ), ձեռագրի Ա. տեսակի թղթից, չգրուած:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԶՈՒԹԻՒՆ՝ չունի: Խորագիրը եւ սկզբնատառք՝ կարմիր (սակաւ). 1ա էջի վերեւում հեղինակ-գրիչը 2 տող թողել է չգրած՝ վերնագիրը գուցէ զարդագրելու համար, որ յետոյ չի լրացրել:

ՅԻԾԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹԵԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԵՒ ՀԵՏԱԳԱՅ՝ չունի: ՏԵՂԵԿՈՒԹԻՒՆ՝ [1885 թ. սկզբին] «Պոլիսէն Տիար Յովհաննէս Ներսէսեան

²⁰ Ըստ վկայութեան Հ. Ս. վ. Ճեմմեմեանի:

²¹ Ձեռագիրը 2002 թ. հոկտեմբերի 5ին մենք ենք թերթակալել՝ 1-179 եւ բնագրի մեր վերծանութեան մէջ նշանակել այդ թերթահամարները, գրչի էջահամարներն ըստ հարկի յիշատակելու ենք միայն ծանօթագրութիւնների մէջ:

²² Յիշենք, որ ձեռագրի նիւթ-թղթի եռամասիկ լուսադրոշմը նշանակում է, որ այն Թուրքիա արտահանելու համար նախատեսուած եւրոպական թուղթ է:

²³ Այս կազմն ըստ ամենայնի գոյութեան ժամանակի չէ, այլ զգալիորէն ուշ, հաւանաբար՝ ԺԸ. դարի վերջերի: Գուցէ նոյն ժամանակ էլ կարուել են ձեռագրի գրուած եւ չգրուած թերթերը:

ներքին գաւառները երթալով՝ բերած է ձեռագիրս, իսկ Սերովբէ Ալիշան ի հաշիւ Մխիթարեան միաբանութեան գնելով՝ դրկած է Ս. Ղազար»²⁴:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի կաշիի մաշուածքը՝ Ա. փեղկի աջ կէտը, մէջքի ստորին 5 սմ երկայնքի մասը՝ փեղկերի վրայ եկող 4ակամ սմ շերտով եւ Բ. փեղկի ստորին անկիւնը բաց դարչնագոյն կաշիով նորոգած (մաշուած հնի վրայ փակցուած նորը): Կտրուած՝ էջ 7-8, 65-66, 99-100, 123-124, 345-352, ընդամենը՝ 16 էջ կամ 8 թերթ (հիմքերը կան)²⁵:

ԿՆՔԱԴՐՈՇՄ՝ 11ա՝ մանուշակագոյն թանաքով «BIBLIOTHÈQUE ARMÉNIENNE / VENISE - S. LAZZARE», 34ա՝ մանուշակագոյնով կլոր դրոշմ, շուրջանակի՝ «ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ BIBLIOTHECAE MECHITARIANA VENETIIS», կենտրոնում հաւասարաթեւ պարզ խաչ, թեւերի միջեւ՝ «Ո Կ Վ Ա» (իմա՝ «Որդեգիր Կուսին, վարդապետ ապաշխարութեան») Մխիթարի եւ իր միաբանութեան նշանաբանը):

ՆՇՈՒՄ՝ մէջքին փակցուած թղթէ պիտակի վրայ՝ «1318 Ջ. դ. Ժամանակագրական պատմութիւն Կիլիկիոյ, մինչեւ ԺԷ. դար» (դարականիշն այժմ է՝ «Դ. գ. »): Ա. կազմաստառի պիտակի վրայ. «1318 Դ. գ. »: Պհպ. Աա, մատիտով՝ «Ընծայ Սերովբէ Ալիշան, առեալ ի Յովհաննիսէ Ներսիսեան. Հ. Ղ. Ալիշան»²⁶:

ԳՐՉԱՓՈՐՁ՝ 1ա վերին լուսանցում ուշ ձեռքով մի տող, շղագիր, ջնջած՝ «Կիլիկիոյ^o///», անընթեռնելի:

Ինչպէս տեսնում ենք, ձեռագրի առաջին 15 պրակի թերթերը գրչութեան գրով՝ գրչի ձեռքով եւ նրա իսկ թանաքով էջակալուած են՝ 1-344 (մեր՝ 1ա-168բ)²⁷, որից յետոյ Սերովբէ վ. Ագըլեանը մատիտով շարունակել է՝ 353-374 (մեր՝ 169ա-179բ): Նաեւ՝ կտրած-համած 16 եւ լիովին չգրուած 27 էջից (տե՛ս

²⁴ Վենետիկի ցուցակ, Չ., էջ 221:

²⁵ Գրուած են եղել էջ 7-8, 99-100, 345-352. չգրուած են եղել էջ 65-66, 123-124 եւ [375-376]. պատճառաբանութիւնները՝ բնագրի հրատարակութեան մէջ:

²⁶ Հոգու պարտք կատարելով՝ բերում ենք լուսահոգի բարեկամիս՝ Հ. Սահակ վ. Ճեմնեմեանի 1993 թ. փետրուարի 17ի՝ այս ձեռագրին վերաբերող ընդարձակ նամակի մի ուշագրաւ հատուածը. «Յիշեալ Կիլիկեան պատմութիւն»ը վանքիս նուիրած է Սերովբէ Ալիշան, որ իր կարգին ստացած է Յովհաննէս Ներսիսեանէ: Սա վերջինս Պոլիսէն գաւառները կ'երթար եւ հետը ձեռագիրներ կը բերէր՝ մեզի վաճառելու համար: Այս գործը յանձն առած էր ի սեր Հ. Ղեւոնդ Ալիշանին, որու դարձած էր սիրահար: Սերովբէ սովորաբար ձեռագիրները գնած է Յովհաննէսէն եւ իր կարգին վաճառած է Միաբանութեանս, քանի աղքատ մարդ եղած է, եւ Պոլիս մեր սեփականութեան մէջ բնակելով՝ պէտք է վարձք ալ տար. անոր փոխարէն ստեղծ ձեռագիրներով վճարած է: Բացառութիւն կը կազմէ «Կիլիկիոյ Պատմութիւն»ը, որ նուիրած է եւ ոչ վաճառած, զիտնալով որ իր եղբոր՝ Հ. Ղեւոնդին հաճելի ընծայ մըն է որ կ'ընէ: Բաց թէ որ տարին տուած է մեզի, պէտք եմ նամակները կարդալ, եւ այդ գործը երկար կ'երթայ, յաջորդաբար պիտի ստուգեմ՝ երբ կարգը գալու ըլլայ, բայց հիմա ժամանակս չի ներեր՝ ստուգումը կատարելու»:

²⁷ Նախավերջին՝ 15րդ պրակի վերջին չորս թերթը կտրելուց առաջ էջաքանակը երեւի եղել է 352:

վերը) բացի, չգրուած են առաջին կէտերը՝ թ. 13ա, 18բ, 20բ, 32բ, 59ա, 104բ (էջք՝ 27, 38, 42, 68, 125, 216), չգրուած են նաեւ երկրորդ կէտերը՝ թ. 5բ, 12ա, 14ա, 17ա, 19բ, 31ա, 36բ, 41բ, 47ա, 51ա, 58բ, 104ա, 118ա (էջք 12, 25, 29, 35, 40, 63, 76, 86, 97, 107, 122, 215, 243), այսինքն՝ եւս 19 էջ գրուած է մասամբ կամ կիսով: Հասկանալի է, որ բոլորովին չգրուած (դատարկ թողած) եւ մասամբ գրուած էջերը պէտք է հետագայում լրացուէին: Ձեռագրին՝ պրակամիջեր (համարներ) չունենալը, չգրուած էջերի եւ մասերի շատութիւնը, բնագրի լեզուական անհարթութիւնները, բազմաթիւ տեղերում թուերը կամ թուականները գրել-լրացնելու համար բաց թողնուած՝ չգրուած տեղերի գոյութիւնը եւ արտաբնագրական մի շարք այլ կոուսաններ մտածել են տալիս, որ ձեռագիրը հեղինակի ինքնագիրն է, միաժամանակ՝ աշխատութիւնն անաւարտ է, այսինքն՝ հեղինակային ո՛չ վերջնական, դեռեւս լրացնելիք մաքրագիր տարբերակ է:

Իսկ կտրուած թերթերի մեծ մասը գրուած են եղել. այսպիսով՝ չգրուած 27, կտրուած՝ 16, միասին՝ 43 էջ պակաս, որ հանելով վերջին՝ 374 էջահամարից, ստանում ենք 331 էջ = 165,5 գրուած թերթ, որ այսօր ունի ձեռագիրը: Լինելիք ծանօթագրութիւններից զատ՝ զուտ բնագրի ծաւալը սովորական միջին չափի գրքի շուրջ 300 էջ կամ հրատարակչական մօտ 19 մամուլ է:

Գործը կառուցուած է պարզ ժամանակագրական-տարեգրական եղանակով. թուականի կարգով յիշատակում է իր աղբիւրներից իրեն յայտնի եւ իր նպատակին յարմարող բոլոր դէպքերը, մի դէպքի նկարագրութիւնից անցնում է յաջորդին՝ «Ի նոյն թուին», «Ի նոյն ամի» կամ գրելով նոր թուականը: Էութեամբ ճշգրիտ նման է միջնադարեան մեր միւս ժամանակագրութիւններին, սակայն ունի մի ընդգծուած միտում. հաչոց եւ հարեւաններին վերաբերող փաստերն արձանագրելու սովորական մտահոգութիւնից աւելի հետամուտ է եղել կիլիկեան ամէն ինչին, կիլիկեցիներին եւ Սսին վերաբերող փաստերի արձանագրմանը:

Ծարադրանքի առանցքը Հաչոց կաթողիկոսների շարն է (գուցէ՛ Կիրակոս Գանձակեցու հետեւողութեամբ). Ա. համարը Թաղէոս եւ Բարթողիմէոս առաքեալներն են, Բ.՝ Գրիգոր Լուսաւորիչը (նշանակում է՝ Հաչոց առաջին կաթողիկոս է համարում առաքեալներին, երկրորդ՝ Լուսաւորիչին): Վրթանէսին պէտք է դներ Դ. համար, բայց չի դրել՝ վրիպմամբ, լուսանցներում համարներ չդնելով՝ կաթողիկոսների շարքում չի հաշուել Սահակի ժամանակի դրածոներ «Բարդիշօ՛ւ ասորի ամ մի, եւ ապա գՕումուէլ՝ Ե. (5) ամ» (3ա): Այժմ կայ Ա-Ժ. (Սահակ), ապա կայ 4ա՝ ԺԵ. Բաբկէն՝ «Ն ՂԷ. Քրիստոսի», յետոյ՝ «ԺԶ. Տէր Սամուէլ», ուրեմն՝ պէտք է ԺԷ. համար դներ՝ «Տէր Մուշէ ի ՕԲ. Քրիստոսի», որ է՝ «Տ. Մուշէ Այլաբերցի 526-534», սակայն սրան համարում է Արծկեցի, որ նրա նախորդի՝ Սամուէլի (516-526) մականունն է (ԺԷ. համարը չի դրել երեւի վրիպ-

մասը՝ տե՛ս 4ա): Էջ 7-8ի (թ. 3-4ի միջեւ) կտրուած թերթի հետ կայ բնագրի պակաս. այժմ այն ունի «Ժ. Սահակ Պարթեւ» եւ «ԺԵ. Տէր Բաբկէն Ոթմսեցի», այսինքն՝ սրանց միջեւ պակասում են կաթողիկոսների ԺԱ-ԺԴ. համարները՝ «11. Տ. Ս. Յովսէփ Ա. Հողոցմեցի 437-452»-ից մինչեւ «15. Տ. Ս. Յովհաննէս Մանուկունի 478-490» (վերջինիս անունը տալիս է յաջորդի՝ «16. Տ. Բաբկէն Ա. Ոթմսեցի 490-516» առիթով): Ըստ կաթողիկոսների անունների պակասում է 437-490 թթ. մասը, ըստ ժամանակագրական պատմութեան ՆԿԷ. -ՆՂԷ.՝ 467-497 թթ. (467ը համարում է Վարդան Մամիկոնեանի մարզպանութեան սկիզբը):

Վերը տեսանք, որ Մխիթարեան մատենադարանի գոյքամատենանում՝ Աւգերեան ցուցակում, Ղ. վ. Ալիշանը գրել է. «Պատմութիւն Կիլիկիոյ (ժամանակագրական) ի սկզբանէ փրկչական թուականի մինչեւ ցԺԷ. դար», բայց այստեղ մի փոքր վրիպում կայ. արդէն ասել ենք, որ սոսկ յիշատակելով Թադէոս եւ Բարթողիմէոս առաքելների անունները, շարադրանքը սկսել է Գրիգոր Լուսատրչից, այսինքն՝ Դ. դարի սկզբից: Ալիշանը նաեւ նկատել է, որ հեղինակն առաւել չափով քաղել է Սամուէլ Անեցուց. պէտք է աւելացնենք, որ հնարար եղած չափով նաեւ հետեւել է նրա գործի ոճին՝ ձեւին, ստեղծելով Անեցու երկի աղիսակաձեւ մասին մնամուղ պարզ շարադրանք (սակայն՝ առանց աղիսակի):

Գերճշգրիտ է Ալիշանի վճիռը, թէ «ըստ այլեւայլ հեղինակացն՝ այլայլի եւ ոճ շարագրութեանն եւ յանգի ի ոսմկականն»²⁸. Վերջում շարադրանքի լեզուն դարձել է գրեթէ ժամանակի աշխարհաբարը, իսկ մինչ այդ համարեա միշտ մասն է օգտագործած աղբիւրի ոճին: Համոզուած ենք, որ այս կացութեան պատճառը գործի անաւարտութիւնն է, որ հաստատում է նաեւ հետեւեալ՝ աւելի էական հանգամանքով. վերը տեսանք, որ գրչի ձեռքով էջակալուած մասն ընդգրկում է առաջին 15 պրակը՝ էջ 1-344, որ եղել է 1-352 (վերջիշենք, որ 15րդ պրակը նախապէս ունեցել է 8 թերթ, որից այժմ կայ 4ը): Համարակիր վերջին՝ 344րդ (168բ) էջում սկսում է 1564 թուականին սուլթան Սուլէյմանի²⁹ սկսած մի արշաւանքի մասին հաղորդումը, որ ընդհատում է պաշարուած բերդի նկարագրութեան կէսին: Այս՝ 1564 թուականն էլ պէտք է համարել գործի պահպանուած մասի վերջին սահմանը:

Բայց ժամանակագրութիւնը սրանով չի աւարտում, որովհետեւ յաջորդ՝ վերջին պրակում, որ գրչի էջահամարներ չունի եւ որը կոչում ենք Յաւելուած կամ Յաւելուածային պրակ, վերսկսում է Տարսոնի Մ'էնչէք (Միչաք) ամիրայի 1367 թուականին Սսի եւ Սսի բերդի վրայ յարձակման նկարագրութեամբ, որից յետոյ արում է ժամանակագրական աւելի զգալի յետդարձ՝ 1278 թ, ապա՝ 1220-1229, 1289, 1293, 1291, կրկին՝ 1293, 1301, 1380, ապա՝ կտրուկ թո՛ւիչք՝ 1641 եւ

²⁸ Ալիշան, Մխուման, էջ ԺԱ.:

²⁹ Սուլէյման Ա.՝ 1520-1566 թթ.:

1642, կրկին ետդարձ՝ 1416ից մինչեւ 1441 (12 հաղորդում), ի վերջոյ՝ 1600 եւ 1601: Ահա սրանք են վերջին պրակի պարունակութեան ժամանակագրական եզրերը: Այս բոլոր հաղորդումները բուն շարադրանքի իրենց պատկան տեղերում դնելուց յետոյ տեսնում ենք, որ Յաւելուածի տեղեկութիւնների մեծ մասը բուն շարադրանքի մէջ իրենց կրկնող հաղորդումներ կամ զուգահեռներ չունեն, բայց կան նաեւ այդպիսիք. եւ սրանց շարքում զգալի են նրանք, որոնց համարժէք հաղորդումները բուն շարադրանքի մէջ հեղինակը գրել էր ըստ հայկական աղբիւրների, իսկ Յաւելուածում՝ «ըստ թուրքաց պատմութեան»: Այս բնորոշումն ունի, օրինակ, «Վասն գալստեան շահ Սուլէմանին ի Հոռոմք» վերնագրով տեղեկութիւնների փոքրիկ շարը (ձեռ. Հ^տ 1318, 171աբ): Յաւելուածում վերջինիս կարգի տեղեկութիւնների գոյութիւնը գրեթէ հաստատում է բուն շարադրանքի ամբողջութիւնից ստացուող այն տպատրութիւնը, որ հեղինակն իր գործի ստեղծման ընթացքի երկրորդ կէտում է ուշք դարձրել թուրքական աղբիւրներին, ապա՝ սրանցից այնչափ շատ է քաղել, որ եթէ ամբողջ գործը կարելի է համարել Կիլիկիայի եւ կիլիկեցիների ժամանակագրութիւն, ապա նրա վերջին հատուածը նման է թուրք սուլթանների նուաճումների պատմութեան շարադրանքի:

Բայց Յաւելուածային մասում արձանագրուած են նաեւ հայոց վերաբերող եւ հայկական աղբիւրներից քաղուած բազմաթիւ իրողութիւններ, ինչպիսիք են՝ 1293 թուականին Հէթում Բ. թագաւորի եղբայր Բարսեղի՝ Ջերմաղբիւրի Ս. Աստուածածին վանքի վանահայր դառնալը, 1293 թուականին թուրքերի յարձակումները Սեբաստիայի վրայ եւ այլն:

Նոյն Յաւելուածի մէջ հեղինակը «Եւ աստ կամիմ դուզնաքեայ բանիք ծանուցանել զդիպուածս վերջինս տանս Կիլիկիոյ՝ քաղաքին Սսայ» սկսուածքով ընդարձակ եւ միայն ականատեսի իմանալիք մանրամասնութիւններով պատմում է Սսի վրայ 1601 թ. փետրուարի 7ին Սատուրճի օղլու անունով մէկի հրոսակի յարձակումը, առումը, աւարումն ու ւերումը, Ազարիս կաթողիկոսի մահը, 5 ամիս անց նրա աշակերտ Յովհաննէս վարդապետ Անթէպցոյ կաթողիկոսանալը, ապա՝ 1605ին Դաիլ անունով մէկի հրոսակի յարձակումը Ադանայի վրայ, ուր ապաստանել էին նաեւ Սսեցիք, որոնք «յետ գնալոյն պղծոյն, հանդերձ սուրբ աջերօքն եւ այլ սրբութեանցն» վերադարձան Սիս (ձեռ. Հ^տ 1318, 176բ-179բ): Այստեղ էլ աւարտում է ձեռագիրը, բայց մինչ այդ, կրկին նոյն Յաւելուածի մէջ, հեղինակն ունի նաեւ 1641 եւ 1642 թուականներին վերաբերող հաղորդումներ, որոնցից առաջինը Սսում պատահած երկրաշարժի մասին համառօտ ծանուցումն է, իսկ միւսները վերաբերում են Սեբաստիային, Կարիճին եւ Ազախի բերդին (ձեռ. Հ^տ 1318, 172բ-173ա): Սրա՛նց հիման վրայ է Ալիշանը ճշգրիտ եզրակացրել, որ ժամանակագրութիւնս կազմուել է ԺԷ. դարի կէսե-

րին: Եւ այստեղ ինչ որ չափով անբացատրելի է մնում, թէ ինչո՞ւ է 1642 թ. դեռեւս ապրող հեղինակը 1605 թ. դէպքերը համարում «դիպուածս վերջինս տանս Կիլիկիոյ՝ քաղաքին Սասյ», այլ խօսքով՝ իր շարադրելիքի վերջը. հնարաւոր է երեք ենթադրութիւն. ա) վերարտադրել է իր սկզբնաղբիւրի խօսքը, բ) սկզբնապէս մտադրուել էր գրել մինչեւ 1605 թուականի պատմութիւնը, գ) այդ տողերը գրել է 1605 թուականին կամ դրանից կարճ ժամանակ անց: Համարակալուած վերջին՝ 344րդ (168բ) էջի վերջին՝ 1564 թուականին վերաբերող եւ Յաւելուածը եզրափակող՝ 1601-1605 թուականներին Կիլիկիայում կատարուած դէպքերի միջեւ բաց՝ չներկայացուած մնացած 36 տարուայ իրադարձութիւններն ամենայն հաւանականութեամբ կարող էին նկարագրուած լինել նոյն 344րդ էջին յաջորդաձ, այժմ կտրուած 4 թերթի կամ 8 էջի վրայ:

Այսպիսով, շարարանքն ասարտում է 1605 թուականով, ընթացքում՝ հնի կողքը իր ժամանակի կացութիւնը ներկայացնելիս, մի քանի առիթով յիշատակում է 1608ից մինչեւ 1642 թուականները: Կարող ենք ասել, որ 1605-1642 թթ. ընթացքում հեղինակը հիստում էր իր ժամանակագրութիւնը. բայց նաեւ նկատենք, որ այս երկը չունի բանաքաղային պատմական աղբիւրի հիմնական արժանիքը՝ հեղինակի ժամանակի պատմութիւնը: Ամմիջապէս էլ արձանագրենք, որ այս ժամանակագրութեան կարեւորագոյն արժեքն ուրիշ է: Եւ դա 1375-1605 թուականների ժամանակահատուածի պատմութիւնն է, որ մեր միւս աղբիւրները հիմնականում չունեն, իսկ այստեղ ներկայացուած է ամենայն հետեւողականութեամբ եւ մանրամասնօրէն: Գրեթէ մերօրեայ հեղինակներից յատուկ եղանակներով ժամանակագիրն իր նիւթը քաղել է հնարաւոր ամեն տեղից, ընդհանրապէս՝ ամբողջ հայ մատենագրութիւնից, հարիւրաւոր ձեռագրերի յիշատակարաններից, որոնց մի մեծ մասը, հասկանալի է, մեզ չի հասել: Նոյնպէս մեզ հասած չեն նաեւ նրա օգտագործած մի շարք ծաւալուն աղբիւրներ, որոնցից մէկը կոչում է «Սոյ պատմութիւն» (30ա), երկրորդը՝ «ի հին պատմութեանցն Սասյ լուայ» (113ա), երրորդը՝ «ՀԱ. (71) ամաց քրոնիկոն» (135ա) եւ այլն: Գրեթէ միշտ ներկայացրել է հին իրողութիւնների՝ քաղաքների, բերդերի, վանքերի, եկեղեցիների, ազգատոհմերի եւ այլնի՝ իր օրերի կացութիւնը, որ, կրկին, այլ աղբիւրներից մեզ յայտնի լինել չի կարող:

Պարզելու համար ժամանակ, գուցէ նաեւ հնարաւորութիւն չունենալով հանդերձ, Ալիշանն արձանագրել է. «Անանուն մնայ եւ երկրորդին (իմա՝ ժամանակագրութեանս՝ Գ. Տ-վ.) հեղինակ, այլ միայն վկայէ զանձնէն լինել երեց Երեքխորան եկեղեցոյ Սոյ ի կէս ԺԷ. դարոս»: Այսօր եւս անաւարտ եւ վնասուածքներով պահպանուած ժամանակագրութեան շարադրանքից նրա հեղինակի մասին այսքանից անելին իմանալ հնարաւոր չէ, որովհետեւ այլ տեղեկութիւն չկայ: Սակայն քանի որ այժմ անելի շատ աղբիւրներ են հրատարակուած, քան մէկ դար առաջ, ուստի եւ մենք այս իմաստով մի փոքր անելի նա-

խընտրելի վիճակի մէջ ենք, քան մեր նախնիները: Այս դէպքում առաջին հերթին այն պատճառով, որ հրապարակի վրայ է Հայերէն ձեռագրերի ԺԷ. դարի յիշատակարանների վեց կամ ասելի հատորաշարի առաջին երեք գիրքը, որոնցից մէկի մէջ գտել ենք այսպիսի մի յիշատակագրութիւն. «Ի հայրապետութեան] տեսուն տէր Մինաս կաթողիկոսին, թվականութեանս Հայոց [Ի]ՀԵ. (1626), նուաստս յամենայնի Յակոբ [Ս]րսցի, որ յայժմ եմ փակակալ ի դուռն Ս. Լուսո[ն]րչի ի Կըլիկիեայ, այ[ժ]մ որ Իմարաստան ասի, Բ. (2) եւ Գ. (3) եղբոր հետ ելայ գնացի, սանտրխտով թըվականն նորայ, որ ի դուռն վերայ կայր, կարդացի, որ էր օրինակն այս. «Կատարեցաւ յարմարումն շինու[ածո]յ հիւանդանոցիս հրամանաւ մեծաւ փառաք քրիստոսաւէր թագուհի[ւ]ր[ւ]յ Չապիլի <ի թվ> ի թվականութեանս Հայոց ի Ո. եւ Ղ. (1241)»³⁰:

Այս յիշատակագրութիւնը գրանցուած է Հէթում Բ. արքային պատկանած Աշահատր Ճաշոցի (1289 թ., Երեւան, ձեռ. Հ^մ 979) գլխաւոր յիշատակարանը (470ա-476ա) կրող էջերից մէկի (474բ) ստորին լուսանցում (այստեղ պատմուած է նաեւ Զաքէլ թագուհու մասին): Ամէն ինչով սրան համահունչ մի հաղորդում էլ ունի մեր Ժամանակագրութիւնը. «*Իսկ Չապէլ թագուհին շինեաց ի Սիս հիւանդանոց մի եւ ի մէջն Բրգայ, եւ հայի յարեմտեան դուռն՝ ի Ստրբերդն, զոր յայժմ Մարստան կոչի. եւ ակերակ է, ո՛չ սակաւ ջուրն ո՛չ գայ, բայց տեղն յայտնի: Եւ ի չորս կողմն մահմետականաց գոռեռով հոտեալ է. զոր եւ յայժմ հանապազ ի նմա թաղեն: Եւ ի մէջն դարիս եւ դուրպադ եւ փոշայ ոչ է պակաս: Նոյնպէս եւ ի քարվանագ, եւ ո՛չ թէ յարածամ: Եւ այս օրինակս գիր գտաւ ի վերայ դրան՝ թէ. «Կատարեցաւ յարմարումն հիւանդանոցիս հրամանաւ մեծաւ փառք քրիստոսաւէր թագուհոյն Չապէլի. ի թվականութեանս հայոց ի ՈՂ. (1241). ամէն» (ձեռ. Հ^մ 1318, 85աբ. էջ 177-178):*

Ինչպէս տեսնում ենք, արձանագրութեան ընթերցման տարբերութիւնները գրեթէ անզգալի՝ աննշան են. Ժամանակագրութեան հեղինակն իր գործի այլ էջերում մի քանի անգամ նկարագրել է հին շինութիւնների արձանագրութիւնների իր ընթերցումները, ընթերցման ընթացքում կրած դժուարութիւնները եւ նոյն «սանդուխտ»ի կիրառումները, երբեմն էլ ափսոսում է ժամանակին կարդացած չլինելը, քանզի հեւց իր աչքի առաջ դրանք ակերուել են երկրաշարժից

³⁰ Հայերէն ձեռագրերի ԺԷ. դարի յիշատակարաններ (1621-1640 թթ.), հտ. Բ., Կազմեցին Վազգէն Յակոբեան, Աշոտ Յովհաննիսեան, Երեւան, Հայկական ՄՍՀ ԳԱ հրատ., 1978, էջ 207, Հ^մ 312: Այս յիշատակարանը տպուել է նախ՝ «Արարատ», 1888 թ. 2., էջ 347, ապա՝ [Կիլիկիեան] Բարզէն Ա. աթոռակից կաթողիկոս, Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ (1441էն մինչև մեր օրերը), Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, էջ 302-303: Տպուած է նաեւ՝ Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ, ԺԳ. դար, Կազմեց Ա. Ս. Մաթեւոսեան, Երեւան, 1984, էջ 587 ձ., ուր թուականը կարդացել է ՌՁԷ. (1638): Տե՛ս նաեւ՝ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Գ., Կազմեց՝ Օ. Եգանեան, Խմբագրութեամբ՝ Փ. Անթաբեանի, Յ. Քէօսէանի, Ա. Ղազարոսեանի, Տ. Ծահէ քի. Հայրապետեանի, Յանկերը կազմեց՝ Վ. Դերիկեանը, «Մագաղաթ», Երեւան, 2007, էջ 1581:

կամ փլուզման հետեւանքով եւ այլն: Միաժամանակ, վերոբերեալ յիշատակագրութիւնն ամփոփող ձեռագրի՝ նոյն Հեթում Բ. ի Ճաշոցի գլխաւոր յիշատակարանը, որ պատմական մեծ արժեք ունի, լուսագոյնս օգտագործուած է մեր ժամանակագրի երկի մէջ: Յիշատակագրութեան եւ ժամանակագրութեան այս բոլոր զուգադիպումները, որ, ըստ էութեան, վերաբերում են միեւնոյն՝ սոսկ մի փաստին, մեզ լրիւ բաւարար են թում ասպացուցուած համարելու համար, որ յիշատակագրութիւնը եւ ժամանակագրութիւնն ունեն մի հեղինակ, որ է մինչեւ ժէ. դարի կէտերն ապրած ՅԱԿՈԲ ԵՐԷՅ ՍՍԵՑԻՆ: Այս կարեւոր եզրակացութեան օգտին վկայում է նաեւ այն հանգամանքը, որ ե՛ր ժամանակագրութեան եզակի օրինակի, ե՛ր յիշատակագրութեան գիրը՝ ձեռագիրը, նոյնական են, գրուած են նոյն ձեռքով եւ իրարից տարբերում են սոսկ այն չափով, ինչ չափով կարող է սեղանի վրայ հարթ նստած մի թերթի վրայ գրուածը տարբերուել կազմուած հաստ մատեանի ստորին լուսանցում գրուածից (երկրորդ դէպքում ձեռքի ափն ու դաստակը յեմարան չեն ունենում, մնում են օդում կախուած, այդ պատճառով էլ գիրն անկանոն է ստացում): Աւելին՝ վստահ ենք, որ ժամանակագրութեան հետագայ քննութեան ընթացքում պարզուելու են այս վերագրում-նոյնացումը հաստատող նոր փաստեր եւ ասպացուցներ:

Այսպիսի մէկն արդէն ունենք. Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց մատենադարանի Հ^տ 68 (Ժողովածու, Կեսարիա, 1729-1735 թթ.) ձեռագրի մէջ, ուր կայ նոյն Հեթում Բ. ի Ճաշոցի յիշատակարանի մի ընդօրինակութիւն, որից անմիջապէս յետոյ կայ հետեւեալը. 73բ-79բ «Այս են իշխանք տանն Սիսոյ եւ յիշխանութեամբ տիրելն ճոցա» եւ որը եզրափակում է «Բողոքս Յակոբ իրիցէ Սիսեցոյ» խորագրով մի ոտանաւորով. սա էլ ունի այսպիսի աւարտ. «Այր ոմն մանունից, / ի Սըսոյ քաւից, / սուտ քահանայից, / Յակոբ խաբողից: / Հեգեալ զնախագիծ, / զողբս արտասուալից, / թուին Ռ. [=հազար]ից, / Ե. [=հիւնգ] եւ Ջ. [=ուրսն]ից» [=1636]: Նիւթիս նախագիծ-ծայրակապն է. «ՅաՅակոբայ սահ», իսկ նրան յաջորդում է մի ուրիշ բնագիր՝ 79բ-81ա. «Շարադրութիւն վարդապետաց հայոց ի Գօշայ հետէ, ոտիւ չափեալ, որ ըստ անուան երգողի եւ չափողի». սրա աւարտն էլ նախորդի մասն է. «Ինձ՝ Յակոբայ, որ զձեզ տաղեաց, Ռ. Ջ. ի Ռ. (1635) հալկաց»³¹: Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկչի վանքի Հ^տ 301 ձեռագրում (Քարոզգիրք Գրիգորի Տաթեւացոյ, Նոր Ջուղա, 1638 թ.) էլ նկատել ենք սրանց համարժեք երկու այլ նիւթ. 11բ-17ա «Յակոբ երիցո՝ աջբան Լուսաւորչին, արարեալ Շարադրութիւն հայրապետաց մերոց, ոտիւ չափեալ» եւ «Շարադրութիւն վարդապետաց հայոց ի տողս հիրէ (°), ոտիւ չափեալ, որ ըստ անուան գոլ ի չափողի»³²:

³¹ Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հտ. Ա. Կազմեց Նորայր եպս. Պողարեան. Երուսաղէմ, Տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1966, էջ 220

³² Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկչի վանքի, հտ. Ա., Կազմեց Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, Մխիթարեան տպարան, էջ 697. ձեռագիրը ցուցակի Հ^տ 450ն է:

Աւելին, ունենք մեր Ժամանակագրութեան հեղինակի եւ տաղասաց-մատենագրի նոյնութեան, նաեւ՝ նրա այլ երկերի, այլեւ՝ նրա իսկ գրած ձեռագրերի վերաբերող տեղեկութիւններ, որոնք յօդուածս չծանրաբեռնելու նպատակով առայժմ այստեղ չենք ներկայացնում եւ որոնք Ժամանակագրութեան բնագրի մշակման ընթացքում անպայման բազմապատկուելու են: Վստահաբար՝ ի յայտ են գալու նաեւ հեղինակի կենսագրութեանը վերաբերող նոր տեղեկութիւններ եւ մանրամասներ:

Այսպիսով, այս լրացուցիչ փաստերի ուժով մեր առջեւ յառնում է ուրուագիծը ԺԷ. դարի իսկապէս արժանաւոր մի մատենագրի, որի անունն է Յակոբ Սսեցի եւ որի մասին իմանում ենք նոր փաստեր՝ Սսի Երեքխորան Ս. Աստուածածին եկեղեցու փակակալ լինելուց բացի, եղել է նաեւ փակակալը նոյն Սսի Ս. Լուսաւորիչ եկեղեցու (գուցէ Երեքխորանը սրա անունն տարբերակների՞ց է) եւ Ս. Գր. Լուսաւորչի աջպանը: Այստեղ էլ նկատենք, որ Լուսաւորչի Աջերի եւ հին աջպանների մասին տեղեկութիւնների մեծ մասը նրա Ժամանակագրութիւնի՞ց է քաղել Ալիշանը, որից էլ երկրորդել եւ երրորդել են Մ. Օրմանեանը եւ Բ. Կիլիւսերեանը: Ասենք նաեւ, որ Յակոբ Սսեցու կաթողիկոսացանկը եւ վարդապետացանկը լիովին համապատասխանում են մեր Ժամանակագրութեան մէջ ներկայացուած՝ Հայոց հայրապետներին եւ նշանաւոր վարդապետներին ու նրանց կարեւոր գործերին վերաբերող տեղեկութիւններին:

Այսպիսով, Ղ. Ալիշանի եւ իր «Հայ հնահաւաք» եղբայր Սերովբէ Ալիշանի շնորհիւ փրկուել ու մեզ է հասել հայ պատմագրութեան մի չափազանց կարեւոր յուշարձան, որն արժէքով երեսի թէ չի զիջում իր հեղինակի արժանաւոր ժամանակակից Առաքել Դարիժեցու «Գիրք պատմութեանց» գործին: Սա ամենեւին չափազանցութիւն չէ. կրկին վկայակոչենք Ալիշանի՝ սովորականի անման սեղմ, ճշգրիտ եւ դիպուկ գնահատականը, որի մէջ սխալ գործածուած կամ աւելորդ մի բառ անգամ չկայ. «յայտնէ ոչ սակաւ նոր եւ պիտանի գիտելիս, մանաւանդ վերջնոյ (Գ.) Կոստանդնէ, եւ որ ինչ լետ բարձման թագաւորութեանն...»³³:

* * *

Կարծեմ համոզուեցինք, որ այս աղբիւրն արժանի է պատշաճ հետազօտութեամբ եւ մանրամասն ծանօթագրութիւններով, կարելի չափով շուտ հրապարակուելու, քանի որ հայ պատմագիտութիւնը եւ ընդհանուր արեւելագիտութիւնը նրանից ստանալիքներ շատ ունեն: Ուստի մտադիր ենք մօտ ժամանակներում հրապարակելու արժէքաւոր այս սկզբնաղբիւրը: Եւ ապագայում մեր անելիք այդ աշխատանքը որոշ չափով դիւրացրել է Լեւոն Տէր-Պետրոսեանը. Մխիթարեան միաբանութիւնից ստանալով Սսեցի մատենագրի ձեռագրի

³³ Ալիշան, Սիսուան, էջ ԺԴ.:

պատճենը՝ իր մի արժեքատու գործի³⁴ մէջ այս աղբիւրի տեղեկութիւնները համեմատել-համադրել է այլ աղբիւրների կամ նոյն տեղեկութիւնների սկզբնաղբիւրների հետ³⁵. եւ սրանով իսկ ուղենշել է ապագայում մեր գրելիք որոշ ծանօթագրութիւններ:

Այսպիսով, Յակոբ Ստեցու «Ժամանակագրական պատմութիւն Կիլիկիոյ Հայոց» երկի բնագիրը լիովին վերծանել-մշակել ենք, նաեւ ըստ ձեռագրի թերթահամարների կազմել ենք անձնանունների, տեղանունների եւ օտար բառերի ցանկերը. մնում է բոլոր վկայութիւններն այլ աղբիւրների հետ համեմատել-ծանօթագրելը, հեղինակի չափածոները եւ ժամանակագրական մանր ցանկերն աւելացնելը եւ նրա մատենագրութեան հատորը հրատարակելի դարձնելը: Ուստի որպէս սկզբնաղբիւրիս բնագրական կացութիւնը պատկերող, նախնական-խորհրդածելի միթէ այստեղ առաջադրում ենք նաեւ նրա ժամանակագրական պատմութեան՝

ԲՆԱԳՐԻ ՊԱՏՐԱՍՏՄԱՆ ՀԱՆԳԱՄԱՆՔՆԵՐԸ

- Գրուած-կտրուած թերթերի բնագրական պակասները մշել ենք ընդունուած /// թէքերով, իսկ անգրել թողած թերթերի բնագրական պակասները՝ հակադարձ թէքերով \\ \\:

- 1ա էջում՝ շարադրանքի «Ա» սկզբնատառը, որ պետք է զարդագիր լինէր, չի գրուել (այսպէս չգրուած են մնացել նաեւ կարմրով գրուելիք շատ սկզբնատողեր): Առանձին յատուկ անուններ եւ նոր երեւոյթ-տեղեկութիւնների սկզբնատառերը սկզբից մինչեւ 104բ (էջ 216) ներառեալ՝ միշտ կարմրով են. այս հանգամանքն ամէն անգամ մշելու փոխարէն կարմիր սկզբնատառով սկսուող բառերը դարձրել ենք պարբերութեան սկիզբ, իսկ 104բ էջից յետոյ ըստ պարբերութիւնների տրոհումն արել ենք միթէ տրամաբանութեամբ:

- Լուսանցներում մշանակել է Հայոց հայրապետների կարգային համարները, որոնք դրել ենք նրանց մասին պատմող հատուածների սկզբում (հեղինակը կաթողիկոս բառը միշտ գրել է «կաթողիկոս» ձեւով. այստեղ Հայոց առաջին հայրապետ համարուել են Թադէոս եւ Բարթողիմէոս առաքեալները):

- Թուական մշանակող տառերը միշտ առնուած են փակագծերի մէջ. այդ փակագծերը զանց ենք ատել եւ ընդունուած ձեւով փակագծերի մէջ դրել ենք թուատառերի եւ թուականների արաբանիշ համարժեքները:

³⁴ Լեւոն Տէր-Պետրոսեան, Խաչակիրները եւ հայերը, հտ. Բ. Պատմա-քաղաքագիտական հետազօտութիւն, Երեւան, Հայաստանի հանրապետութեան առաջին նախագահի արխիւ, 2007, 672 էջ:

³⁵ Նոյն տեղում, էջ 79, 83, 89, 97, 103, 105, 113, 117, 125, 135-7, 139, 141, 145, 150, 151, 158, 159, 194, 195, 203, 240, 242, 243, 245, 249, 263, 311, 317, 350, 351, 355, 360, 377, 408, 416, 417, 423, 425, 428, 440, 441, 443, 446, 449, 462, 547, 555-7, 561, 573, 581, 591 (Յակոբ Ստեցու երկը վկայակոչուած է ըստ ձեռագրի էջահամարների): Չեքքի տակ ունեցել է նաեւ 1993 թ. Նիւ Եորքում մեր կարդացած զեկուցումը. տե՛ս նոյն տեղում, էջ 581, 591:

- Չակերտների մէջ առել եւ համապատասխան հատուածների դիմաց դրել ենք ձեռագրի լուսանցագրութիւնները՝ «Ա. Հայոց», որ նշանակում է Հայոց առաջին թագաւոր Տրդատ Գ., «Ա. Պարսից», որ Պարսից Օսայուհն է. եւ այլն:

- Լուսանցներում Ղ. Ալիշանի ձեռքով, մատիտով կամ աղբիւրների (Կիրակոս, Վարդան) նշումներ եւ դիտողութիւններ³⁶, որոնք նշանակել ենք որպէս ծանօթագրութիւններ, ունի նաեւ գծիկներ ու սլաքներ, որոնք վերաբերում են երեւի ձեռագրի մէջ իր իսկ դրած ներդիր-թերթիկին, որ յատուկ անունների եւ էջահամարների ցանկ է:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

1885 թ. Վենետիկի Մխիթարեան մատենադարանը ձեռք է բերել ԺԷ. դարի մի ձեռագիր Ժամանակագրութիւն, որ Ղեւոնդ վ. Ալիշանը շատ փոքր չափով օգտագործել է իր «Սիսուան» հատորի մէջ, այդուհետեւ մինչեւ օրս այն մնացել է անտիպ: Յոդուածի հեղինակն այն անուններ է «Ժամանակագրական պատմութիւն Կիլիկիոյ Հայոց» եւ օժանդակ փաստերի համադրմամբ պարզել է այս երկի հեղինակի անունը՝ Յակոբ երէց Սսեցի, որը մինչեւ այժմ յայտնի էր որպէս մի քանի փոքրածաւալ չափածոյ գործի՝ տաղերի հեղինակ: Այժմ յայտնի են դարձել նոյն հեղինակի փոքրածաւալ այլ տաղեր եւ Ժամանակագրական ցանկեր, որոնք սերտ կապ ունեն «Ժամանակագրական պատմութեան» հետ:

Վերջինիս մէջ ներկայացուած են Դ. դարի սկզբից՝ Գրիգոր Լուսաւորչի օրերից մինչեւ ԺԷ. դարի կէսերի Հայոց, առաւելապէս՝ Կիլիկեան Հայաստանի պատմութեան կարեւորագոյն դէպքերը: Ժամանակագրութեան հեղինակը ամենայն բարեխղճութեամբ յայտնել է իր քաղաքած աղբիւրները եւ նրանց հեղինակների անունները. այդ աղբիւրների մի մասը միջնադարի հայկական պատմական յայտնի սկզբնաղբիւրներն են, մի այլ՝ ոչ փոքր մասն էլ չեն պահպանուել. դրանք տարբեր ընդգրկում ունեցած Ժամանակագրութիւններ են եւ մեզ չհասած ձեռագրերի արժէքաւոր յիշատակարաններ:

Նկատի ունենալով հայ պատմագիտութեան եւ ընդհանուր արեւելագիտութեան համար այս Ժամանակագրութեան կարեւորութիւնը եւ մեծ արժէքը՝ յօդուածի հեղինակը մտադիր է մօտ ապագայում, մանրամասն ծանօթագրութիւններով օժտելով, հրատարակել այն եւ Յակոբ Սսեցու չափածոյ գործերն ու Ժամանակագրական փոքրածաւալ ցանկերը:

³⁶ Յուցակ Վենետիկի, Չ., էջ 221 «Հ. Ղեւոնդ Ալիշան մատիտով լուսանցքներուն վրայ երբեմն նշանակած է «Կիրակոս», «Վարդան» եւ կամ հարցական նշաններ...»:

GEVORG TER-VARDANEAN

Mesrop Mashtots Matenadaran

**THE CHRONOLOGY OF HAKOB OF SIS AND HIS
HISTORICAL VALUE**

("Chronological History of the Cilician Armenia": From the Gregory the Illuminator to the Beginning of the 17th Century)

Keywords: Armenian Historiography, Armenian historical sources, History of Armenia, History of Cilician Armenia, Hakob of Sis, Ghevond v. Alishan, Sahak v. Jemjemian.

In 1885, the Matenadaran of Mekhitarists in Venice acquired a 17th-century manuscript Chronology, that Ghevond v. Alishan used it in a very small extent in his "Sisuan" volume, and since then it has remained unpublished. The author of the article calls it "Chronological History of the Cilician Armenia" and by comparing the other facts, he finds out the name of the author of this work, Hakob Yerets of Sis, who is known as the author of some small verse works until now. Other small poems and chronological lists of the same author, which are closely connected with "Chronological History", have become known now.

The Chronology presents the most important events in the history of Cilician Armenia from the beginning of the 4th century, from the days of Gregory the Illuminator to the middle of the 17th century. The author of the Chronology has conscientiously stated the sources he has cited and the names of their authors: some of these sources are the well-known Armenian historical sources of the Middle Ages, while the others, not a small part, have not been preserved. They are chronicles with different duration and valuable colophons of manuscripts that have not reached us.

Considering the importance and great value of this Chronology for Armenian historiography and Oriental studies in general, the author of the article intends to publish it and verse works and small chronological lists of Hakob of Sis, with detailed notes in the near future.

BERNARD OUTTIER

Centre national de la recherche scientifique

UN MANUSCRIT ARMÉNIEN D'ŒUVRES ATTRIBUÉES À SAINT EPHREM LE SYRIEN ET SON MODÈLE

Mots-clés: Ephrem le Syrien, Jean Chrysostome, Athanase, Jean Mandakouni, manuscrits arméniens, traductions du syriaque en arménien, Lvov, Kamenets, El Escorial, Ktouts anapat, J. F. Commen-done, Stepanos V Salmastetsi, Grigor Ananients.

Il y a quarante-cinq ans, deux chercheurs passionnés par la littérature syriaque en général et par les œuvres de saint Ephrem en particulier, firent connaissance au Maténadaran: le secrétaire scientifique de cette institution, Lévon Ter Pétrossian, et B. Outtier. Dix ans plus tard paraissait une publication commune: *Textes arméniens relatifs à Saint Ephrem*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, t. 473 et 474, Leuven, 1985. Puis Lévon Ter-Pétrossian fut appelé à un destin politique et le projet de publications communes dut marquer le pas : mais l'amitié demeure, et l'amour d'Ephrem tout autant. Je suis heureux de pouvoir fêter les soixante-quinze ans de Lévon Ter-Pétrossian par une publication consacrée à un manuscrit arménien peu connu d'œuvres attribuées à saint Ephrem le Syrien.

S'il existe des centaines de manuscrits arméniens contenant une ou plusieurs œuvres attribuées à saint Ephrem, plus rares sont ceux qui ne contiennent que des œuvres de cet auteur. Tel est le cas d'un des deux seuls manuscrits arméniens conservés à la Bibliothèque du monastère de l'Escorial en Espagne, sous la cote Ψ. II. 9. Dès 1970, j'avais obtenu un microfilm de ce manuscrit, grâce à l'obligeance du Père bibliothécaire, Gregorio de Andrés – qu'il en soit encore remercié et que sa mémoire soit en bénédiction ! (Voir Outtier 1970, 405-407). C'est E. Miller qui, le premier, a signalé, en copiant la notice latine du f. 1, un «Liber viginti novem sermonum beati abbae Ephrem presbyteri Syriaci» (Livre de vingt-neuf discours du bienheureux abbé Ephrem prêtre (!) syriaque) (Miller 1848, 424).

F. Macler, le seul des auteurs de catalogue de manuscrits de El Escorial à connaître l'arménien, donna en 1920 une description détaillée, mais sans incipit des pièces et sans avoir vu le colophon final (Macler, 1920, 106-116). Macler s'est surtout attaché à signaler les miniatures et ornements, il a relevé et traduit certains mémoriaux, mais n'a pas cherché à identifier les textes. Les incipit permettent d'identifier les pièces; le colophon final, difficile à repérer, car il fait

suite à une pièce très courte, apporte des informations très utiles pour une meilleure connaissance de la codicologie du manuscrit ancien et permet de restituer une partie du colophon perdu du modèle.

Quant au récent catalogue du Père G. de Andrés, il se borne encore une fois à reproduire la table des matières rédigée en latin; l'auteur écrit : « ms. que ha sido descrito algo más extensamente en el nuevo Catálogo mio de mss. Griegos, pero como no entiendo el armenio non es sino una repetición de la tabla de materias del mismo. » (lettre du 08. 12. 1970) (manuscrit qui a été décrit un peu plus en détail dans mon nouveau Catalogue des manuscrits grecs, mais comme je ne comprends pas l'arménien, il ne fait que reprendre la table des matières).

Histoire du manuscrit

Or ce manuscrit a une histoire qui mérite d'être mieux connue : elle est, en effet, assez inattendue.

La note latine du f. 1r est de la main du principal copiste, le prêtre Siméon de Lvov ; reproduite dans Miller (1848, 424) et Macler (1920, 106-107), elle explique que ce manuscrit est la copie d'un très ancien manuscrit, exécutée pour Giovanni Francesco Commendone (1524-1584), légat du Pape Pie IV auprès du roi de Pologne Sigismond Auguste. La copie avait été demandée pendant le séjour à Lvov de Commendone en octobre 1564.

Ce prélat, excellent diplomate, mais aussi grand humaniste, partit pour une difficile ambassade en Pologne fin 1563, accompagné de son secrétaire (et futur biographe) Graziani et de deux autres savants (Graziani 1680, 174). Ils se rendirent à Lvov en octobre 1564. Graziani donne une relation assez détaillée de l'accueil réservé par l'archevêque arménien; il semble en avoir gardé un excellent souvenir (Graziani 1680, 263-267). Extrayons deux passages plus remarquables – le premier présage l'union des Arméniens de Pologne avec Rome, qui sera réalisée en 1630 : «Les Arméniens déclarent hautement qu'ils sont unis à l'Église Romaine, et ils reconnaissent le Pape pour le successeur du Prince des Apôtres, et pour le Vicaire de JÉSUS CHRIST parmi les hommes... je les ay veüs s'offenser lors qu'on leur disait, qu'ils s'estoient séparez de l'Église Romaine, à laquelle ils font profession d'être soumis... J'assistay à la Messe de leur Archevesque ». Ces relations «œcuméniques» ne s'arrêtèrent pas là : on dut parler théologie, comme le suggère un second passage, qui touche directement notre manuscrit: «Ils révèrent fort Saint Ephrem natif d'Arménie, et ils ont beaucoup de créance en ses Escrits ».

La note latine du f. 1r est complétée par le mémorial arménien, f. 188rv. En voici texte et traduction :

Փառք փառաւորեալ միասնական սուրբ եւ անբաժանելի սուրբ Երրորդութեանն՝ Հարն անելի եւ Որդոյն միածնի՝ Յիսուսի Քրիստոսի, եւ Սուրբ Հոգոյն՝ փառակցի եւ ճշմարտի, որ կարողացոյց զսկար եւ զողորմելի յանձննս մեր եւ հասոյց ի աւարտ այսմ Վարդապետութեանն արբա Եփրեմի երաշնորհ հարն: Աղաչեմ զձեզ, ո՛վ աստուածարեալ եւ ուսումնասէր մանկունք սուրբ յեկեղեցոյ՝ որք հանդիպիք սմայ կարդելով կամ արիճակելով, յիշեսջիք ի մաքրափայլ աղալթս ձեր զստացող սորայ զլեկադ Եօհանէս Ֆրանցիսքոս եպիսկոպոս, որ է մեծ Հոովմայ փափահն նուիրակ, որ մեծաւ 188թ1 փափականաւք խնդիր արարեալ սուրբ Վարդապետութեանն երանելոյ հարն արբա Եփրեմի, եւ մեք վասն ջերմ սիրո նորա կամելով կատարել զփափաք սրտի նորայ, միաբանութեամբ եղբարց գրել տուինք, եւ մասն ինչ մեք գրեցաք. եւ է այսպէս՝ զԷ. (7) տետր՝ սկիզբն ողորմած հոգուն պարոն Գետրգի որդին Յովանէս գրեց, եւ յետ դորայ պարոն Մինաս վարպետն Զ. (6) կամ աւելի տետր գրեց, եւ յետ սորա ես՝ անարժան Սիմեոն սուտանուն էրեց Գ. (3) տետրս գրեցի, եւ զծաղկի քաղուացքն ալ արի. զԾնընդեան ճառն Մկրտիչ երեց գրեց՝ ի Վաղքոյն հետ՝ պարոն Թորոսի որդուն, եւ զՔառասնարեայն՝ Գրիգոր էրեց: Եւ պատճառն այս էր, որ շոյթ եւ փոյթ զնալու էր այս աստուածասէր եպիսկոպոս Եօհանէս Ֆրանցիսքոս, որ է ազգաւ ֆրանգ, եւ կատարեալ սոփեստոս, նոյնպէս եւ էրեց սորայ ի կարգէն Եգոյիդա՝ անուանեալ Պալդասար անուն, իւր նման կատարեալ եւ վերահասու Հին եւ Նոր կտակարանաց. այս էր պատճառ որ այսքան մարդ ձեռն արկին ի գրելն այս սուրբ Վարդապետութեանս: Վասն որոյ զամենեսեան երես անկեալ աղաչեմք յիշել զմեզ մի Տէր ողորմեայիւ. եւ յիշողք յիշեալ յիցջիք ի յաւորն անեղ դատաստանին. ամմէն: Արդ, գրեցաւ սուրբ գիրս ի աստուածաշէն քաղաքն ի Լով, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնի ննջեան, ի հայրապետութեան տեսուն տէր Ստեփաննոսին՝ Առընճեցոյ, ի առաջնորդութեան տէր Գրիգոր արհիեպիսկոպոսին Վանցոյ, որ մականուն Անանիեանց աւիր. ի թվականին հայոց մեծաց ՌԺԳ. (1565), փետրվար ամսոյ ԻԳ. (23). եւ Քրիստոսի մարդասիրին փառք յաւիտեանս. ամմէն:

Gloire à la glorieuse, unique, sainte Trinité, au Père incréé et à son Fils unique Jésus Christ et au Saint-Esprit qui a la même gloire et qui est véritable, (Trinité) qui a fortifié notre faible et misérable personne et nous a fait parvenir au terme de cet enseignement du bienheureux Père l'abbé Ephrem. Je vous prie, ô enfants de la sainte Église, divinisés et studieux qui le rencontrerez, pour (le) lire ou copier, faites mémoire dans vos prières pures de son acquéreur, le légat Johanès Franciscus, cet évêque qui est nonce du Pape de la grande Rome, qui avec grand (188v) désir a demandé le saint enseignement du bienheureux Père l'abbé Ephrem. Et nous, à cause de son ardent amour, voulant accomplir le désir de son cœur, nous (l') avons donné à copier par la communauté des frères et nous en avons copié nous-même une partie. C'est ainsi : les 7 cahiers du début, M.

469 Gevorg à l'âme charitable, fils de Yovanès (les) a copiés ; et après lui l'habile M. Minas a copié six cahiers, ou davantage ; et après lui, moi, l'indigne Siméon, qui ne mérite pas le nom de prêtre, j'ai copié 3 cahiers et j'ai fait aussi les florilèges (= index ?).

Le prêtre Mkrtitch a copié rapidement l'homélie sur la Nativité avec le fils de M. Toros, et l' (homélie) du quarantième jour (sur la Présentation), le prêtre Grigor. Et la raison est la suivante : il fallait aller promptement et en hâte. Ce pieux évêque Johanès Francicus qui est de la nation latine (Frang) et parfait humaniste, de même que son prêtre de l'Ordre des Jésuites du nom de Balthasar, parfait comme lui, et versé dans l'ancien et le nouveau Testaments. C'était la raison pour laquelle tant d'hommes ont entrepris d'écrire ce saint enseignement. Voilà pourquoi, prosternés, nous prions tous (les lecteurs) de faire mémoire de nous par un « Domine miserere » et vous qui aurez fait mémoire, il sera fait mémoire de vous au jour redoutable du jugement. Amen. Donc ce saint livre a été copié à Lvov, la ville bâtie par Dieu, à l'ombre de (l'église de) la Dormition de la sainte Théotokos, sous le patriarcat de Mgr Stepannos d'Arintch [Stepanos V Salmastetsi], sous la prélatrice de Mgr Grigor, archevêque, de Van, surnommé Ananients, en l'an de Grande Arménie 1014, le 23 février, et gloire pour les siècles au Christ ami des hommes. Amen.

De retour en Italie, Commendone fut nommé cardinal. On ne sait dans quelles conditions le manuscrit fut acquis par l'humaniste espagnol Don Diego Hurtado de Mendoza (f. 1r se lit la marque de possession à moitié effacée: D. Do de Ma), dont les manuscrits passèrent à la bibliothèque de El Escorial en juin 1576, avant la mort de Commendone en 1584.

Description

Le manuscrit, 310×201 mm, sur papier (f. 150v Minas se plaint de la mauvaise qualité du papier) se compose de 18 cahiers, numérotés en lettres-chiffres arméniens en bolorgir, de *u* à *ԺԴ* (1 à 18) ; les cahiers sont numérotés au milieu de la marge inférieure du premier recto et du dernier verso (la numérotation du dernier verso manque, la page étant blanche. Sauf les cahiers 3, 11 et 16 (quinions) et le dernier, constitué de sept feuillets pliés, ce sont tous des sénions : il y a donc 212 folios, numérotés de 1 à 214 en chiffres arabes au coin supérieur droit ; par deux fois, le scribe Siméon a sauté un chiffre : 61 et 127. À ce total, il faut ajouter deux sénions blancs de garde au début et à la fin. Deux colonnes (sauf le f. 4r, écrit en pleine page sous le frontispice) de 29/30 lignes. Il est copié en notrgir.

La liste des sermons, en latin, f. 2r, traduit la liste en arménien du f. 1v : elle

a été publiée par Miller (1848, 424), Macler (1920, 106-107, note 1) et de Andrés. Au f. 3v, une belle miniature représentant saint Ephrem.

1. Ff. 4r-46v : Երանելոյն Երրեմի Խորին Ասորո սասցե[ալ] Ի աւետարանչացն մեկնութի[ւն]: Du bienheureux Ephrem le Cœlésyrien, dit pour le commentaire des Évangélistes. L'index et le titre courant portent : Յաւետարանչացն մեկնութենէ: Du commentaire des Évangélistes.

Inc. Ամենայն զիրք, որ ի մտաց մարդկան զրեալ են... Tous les livres qui ont été écrits par l'esprit humain...

Éd.: Ephrem arménien (II, 261-345); G. A. Egan, Saint Ephrem. An Exposition of the Gospel, Leuven, 1968 (Corpus scriptorum christianorum orientaliuum 291). Le tome 292 présente la traduction anglaise.

Pour les questions critiques, on verra G. A. Egan, A Re-consideration of the Authenticity of Ephrem's «An Exposition of the Gospel», Kyriakon. Festschrift J. Quasten, 1970, 128-135; Outtier 1970; D. Bundy, The Anti-Marcionite Commentary on the Lucan parables (Pseudo-Ephrem A): images in tension, Le Muséon 103, 1990, 111-123

2. Ff. 47r-76v Նորին Եփրեմի Յաղագս կրանաւորութե[ան] վարուց ուղղութե[ան]: Du même Ephrem, au sujet de la rectitude des mœurs monastiques. Inc.: Յաւ հարկ առնէ ինձ սսել. եւ անարժանութի[ւն]ս իմ սաստէ ինձ լռել... La douleur me force à parler et mon indignité me pousse à me taire...

Inédit. Modèle grec: Assemanus (I 40-63F3). La traduction arménienne présente (f. 65rv) le passage absent de l'édition, mais signalé en slavon par D. Hemmerdinger-Iliadou (92 n° 50).

Le texte arménien est en désordre : on verra plus bas que cela s'explique parce que des feuillets du modèle étaient déplacés. F. Macler n'a pas déchiffré le cryptogramme f. 68v; il faut lire: զՅովաննէս զմեղաւոր le pécheur Yovhannès.

3. Ff. 69r-76v Աղաւթք: Prière Inc.: Բժշկեա զիս, Տ[է]ր, եւ բժշկեցայց, որ միայն իմաստուն... Guéris-moi, Seigneur, et je serai guéri, toi qui seul est sage...

Inédit. Modèle grec: Assemani (I 63F5-70C4). Deux fragments ont été édités dans Ephrem arménien (IV 277-279), correspondant à Assemani II 370A-D et 374B6-375D8.

4. Ff. 76v-85r: Նորին Եփրեմի Խրատ եղբարց: Du même Ephrem, exhortation aux frères.

Inc.: Եղբարք, ա[ւր]հ[ն]ութե[ան] ցանկացուք, զի զա[ւր]հ[ն]ութի[ւն]ս ժառանգեցուք... Frères, désirons la bénédiction, pour entrer en héritage des bénédictions...

Inédit. Modèle grec: Assemanus III 205D-215A2.

5. Ff. 85r-97r Երանելոյն Եփրեմի Յաղագս Նինուէի սասցեալ: Du bienheureux Ephrem, discours au sujet de Ninive.

Inc.: Ահա հրաման հասեալ առ մարգարէն Յունան... Voici : un ordre parvint au prophète Jonas...

Modèle syriaque: Assemani (II 359-387); E. Beck (1-40). Édition de la traduction arménienne: Ephrem arménien IV 107-124; traduction latine de l'arménien: Garitte.

6. Ff. 97r-102v: Երանելոյն Եփրեմի Ճասս վ[ա]ս[ն] ճշմարիտ ընծայից եւ պատարագաց: Du bienheureux Ephrem, Sermon sur les dons et sacrifices véritables.

Inc.: Բազում գօտաձիգ նետիւք վիրաւորէ զնեզ սատանայ... Satan nous blesse de nombreuses flèches tirées en secret...

Jean Mandakouni, Discours 6 (Mandakouni, 57-62, ՄՀ 1183-1187)

7. Ff. 102r-106r Նորին երանելոյ Եփրեմի Խօսք վասն երդմանց ճառ: Du même bienheureux Ephrem, Sermon dit au sujet des serments

Inc.: Յոյժ չար ամենայն սովորութիւնք չարին... Les habitudes mauvaises sont très mauvaises...

Jean Mandakouni, Discours 15 (Mandakouni 118-124; ՄՀ 1220-1224)

8. Ff. 106r-110v Նորին երանելոյ Եփրեմի Վասն Թատերաց: Du même bienheureux Ephrem au sujet des théâtres.

Inc.: Եւ արդ, ո՛ր երթեալ դադարեցից եւ լացից... Et maintenant où irai-je, pour m'arrêter et leurer...

Jean Mandakouni, Discours 17 (Mandakouni 131-137: ՄՀ 1227-1231)

9. Ff. 110v-116v Նորին երանելոյ Եփրեմի ասորոց վարդապետի Վասն սպաշխարութեան: Du même bienheureux Ephrem docteur des Syriacques au sujet de la pénitence.

Inc.: Արմատք դեղոց բժշկացն զգաւս հարուածոցն առողջացուցանեն... Les racines des remèdes des médecins guérissent les maux des plaies...

Jean Mandakouni, Discours 2 (Mandakouni 21-29, ՄՀ 1163-1168)

10. Ff. 116v-122v Նորին երանելոյ Եփրեմի ասորոց վարդապետի Խրատ վասն պահոց: Du même bienheureux Ephrem docteur des Syriacques exhortation au sujet du jeûne.

Inc.: Ազոց եւ օգտակար եւ կարի կարէոր են պահոց պնդութիւնք... Les rigueurs du jeûne sont efficaces, utiles et très importantes...

Jean Mandakouni, Discours 3 (Mandakouni 30-37; ՄՀ 1168-1172)

11. Ff. 122v-130r Նորին երանելոյ Եփրեմի Վասն ընդունելի եւ անընդունելի աղօթից: Du même bienheureux Ephrem au sujet des prières acceptables et non-acceptables

Inc.: Ամփոփեալ զմիտս մեր, իմացուք զմիտս ճառիս... Ayant recueilli nos 472 esprits, comprenons le sens de ce discours...

Jean Mandakouni, Discours 4 (Mandakouni 38-46; ՄՀ 1172-1177)

12. Ff. 130r-136v Նորին Եփրեմի Վ[ա]ս[ն] բանբասելոյ զքահանայս եւ զվարդապետս: Du même Ephrem au sujet la médisance contre les prêtres et les docteurs

Inc.: Մթերք սոյն եւ աղջամուխջք տրսմութե[ան]... Des accumulations d'affliction et des ténèbres de tristesse...

Jean Mandakouni, Discours 10 (Mandakouni 89-96; ՄՀ 1202-1207)

13. Ff. 136v-144r Նորին տ[եառ]ն Եփրեմի Խաւսք վ[ա]ս[ն] քահանայից տեսչութեան: Du même Mar Ephrem au sujet du zèle pastoral des prêtres

Inc.: Ես ի եմ անթիւ յանցանաւք... Moi, je suis plein de transgressions...

Jean Mandakouni, Discours 9 (Mandakouni 79-88; ՄՀ 1196-1202)

14. Ff. 144r-150v Նորին տ[եառ]ն Եփրեմի. Վ[ա]ս[ն] զգուշութեամբ ի ս[ուրբ] խորհուրդն մերձենալոյ. Եւ վ[ա]ս[ն] այրման անարժանիցն: Du même Mar Ephrem au sujet de s'approcher avec circonspection du saint mystère et de la combustion des indignes

Inc.: Սոսկան ոսկերք իմ դողութեամբ, եւ սարսափէ անձն իմ... Mes os frémissent d'effroi et mon âme tremble...

Jean Mandakouni, Discours 22 (Mandakouni 165-173; ՄՀ 1247-1252).

15. Ff. 151r-155v Նորին երանելոյ Եփրեմի Վասն դիսապահաց եւ քինահանութեան: Du même bienheureux Ephrem, au sujet des rancuniers et de la vengeance

Inc.: Ահեղ անօրէնութի[ւն] եւ սատակիչ չարութի[ւն] տեսանեմք... Nous voyons une terrible iniquité et une malice destructrice...

Jean Mandakouni, Discours 13 (Mandakouni 108-113 ՄՀ 1214-1217)

16. Ff. 155v-159r Նորին երանելոյն. Արքա Եփրեմի Խորին Ասորոյ. Վ[ա]ս[ն] արբեցողացն: Du même bienheureux abbé Ephrem, le Coéléstyrien, au sujet des ivrognes.

Inc.: Մեծաւ սոյն եւ ցաւագին արտասուաւք պարտ է պատմել զմիտս ճաշիս...

Je dois exposer le sujet de ce sermon avec grande affliction et des larmes douloureuses... Jean Mandakouni, Discours 16 (Mandakouni 125-130; ՄՀ 1224-1227)

17. Ff. 159r-163v Նորին. Երանելոյն. Արքա Եփրեմի. Յաղագս Ապաշխարութե[ան]: Ասացեալ Du même bienheureux abbé Ephrem, dit à propos de la pénitence

Inc.: Որ էջ Տ[է]ր մեր ի ծոցոյ Հօր եւ ետ մեզ ճանապարհ փրկութեան... Notre Seigneur qui descendit du sein du Père et nous donna le chemin du salut... Inédit. Modèle grec: Assemanus I 148-153.

18. Ff. 164r-165v Աղաւթք երանելոյն. Արքա Եփրեմի: Prière du bienheureux abbé Ephrem

Inc.: Տ[է]ր երկնի եւ յերկրի, իշխա՛ն մահու եւ կենաց... Seigneur du ciel et de la terre, prince de la mort et de la vie...

Ephrem arménien, IV 252-255, Prière 2. Le recueil de prières attribué à saint Ephrem a été très souvent édité; celle-ci semble avoir eu un original grec, mais je n'en ai retrouvé qu'une partie: Assemanus I 187BC = II 160CD.

19. Ff. 166rv Նորին երանելոյն Աբբա Եփրեմի Յաղագս ապաշխարութե[ան]: Du même bienheureux abbé Ephrem, à propos de la pénitence

Inc.: Պարս է մեզ յիշել զօր մահուանն եւ դատաստանին... Nous devons nous souvenir du jour de la mort et du jugement...

Court texte inédit, qui semble avoir été traduit du grec: *արդարադատող = δικαιοκριτου*, mais n'a pu être identifié.

20. Ff. 166v-168v Նորին երանելոյն Աբբա Եփրեմի Խորին Ասորոյ Վ[ա]ս[ն] հերձուածողացն հեռանալոյ, Եւ կուսանացն, Եւ տաղանդապարտին, Եւ կատարեալ վարդապետութե[ան]ն. Du même bienheureux Ephrem au sujet de s'éloigner des hérétiques, et au sujet des vierges, de celui qui a été condamné pour un talent, et au sujet de l'enseignement parfait. Inc.: Բազում զգուշութեամբ պարս է հեռանալ ի հերձուածողաց բանից... Il faut s'éloigner des paroles des hérétiques avec grande circonspection...

Inédit. Jean Chrysostome, *Sur la foi et les bonnes œuvres*, éd. Pachomios, *Les Perles, divers sermons de notre Père Jean Chrysostome* (en grec, rédaction de Syméon Métaphraste), Venise 1764, 305-310. Inc.: Πολλῆς ἡμῖν νήψεως χρεία καὶ σπουδῆς... (ouvrage non vu).

21. Ff. 168v-170r Նորին երանելոյն Աբբա Եփրեմի Յաղագս հանդերձեալ դատաստանին: Du même bienheureux abbé Ephrem à propos du jugement à venir Inc. Եկայք ամենեքեան, եղբարք, լուարո՛ւք ինձ... Venez tous les frères, écoutez-moi...

Inédit. Modèle grec: Assemanus III 148B-150D7.

22. Ff. 170r-175v Նորին երանելոյն Աբբա Եփրեմի ասացեալ Յաղագս դատաստանի եւ ապաշխարութե[ան]ն: Du même bienheureux abbé Ephrem, dit à propos du jugement et de la pénitence.

Inc.: Եկայք ամենեքեան, եղբարք, լուարո՛ւք խորհրդակցութե[ան] իմն մեղաւորի... Venez tous les frères, écoutez mon conseil (à moi) pécheur...

Ephrem arménien IV 159-167; Assemanus II 50-56C3. Il y a des omissions dans le grec édité, l'arménien appuie le latin et le slave (Hemmerdinger -Iliadou 93 n+ 56).

23. Ff. 175v-183v Նորին երանելոյն Աբբա Եփրեմի ասացեալ Յաղագս կատարածի: Dit du même bienheureux abbé Ephrem, à propos de la fin (du monde) Inc.: Չիարդ ես՝ մեղաւորս, լի ամ[ենայն] յանցանաւք... Comment moi, ce pécheur rempli de toutes transgressions...

Inédit. Modèle grec: Assemanus II 222B-230C. Ici aussi, l'arménien est plus long que le grec et appuyé par le slave (Hemmerdinger-Iliadou 94 n° 76).

Avant le mémorial publié par F. Macler, cette note du scribe :

Ով Տ[է]ր, ընդ նոսին եւ զմեզ՝ զանպիտանքս, արժանաւորս արասցես մասին սրբոց ժառանգութեան] ի յոյսն աւիտենից, մանաւանդ զեղկելի զգրչակս՝ սուտանուն Սիմէոն զերէցս Իովցի, եւ զծնաւորս իմ եւ զամ[ենայն] արեան մերձաւորս իմ. ամէն: Ô seigneur, rends-nous dignes nous aussi avec eux de la part d'héritage des saints pour l'espérance de l'éternité, surtout moi, le misérable scribouillard Syméon de Lvov, indigne du nom de prêtre, et mes parents et tous mes proches par le sang. Amen.

24. Ff. 184r-186r Նորին Երանելոյն Արքա Եփրեմի ասացեալ Յաղագս թէ որպէս պայծառանան արդարքն: Dit du même bienheureux abbé Ephrem, à propos de la manière dont les justes resplendissent

Inc.: Նստելով ես՝ Եփրեմ, զեղեցիկ հանդարտութեամբ... Moi Ephrem, demeurant dans une belle quiétude...

Inédit. Le grec ne semble pas édité; il y a des parties communes avec Assemanus I 183, III 144 et II 197.

25. Նորին երանելոյն Արքա Եփրեմի ասացեալ Յաղագս ի ս[ուրբ] Երրորդութիւնն: Du même Ephrem sur la Sainte Trinité

Inc.: Մի՛ որ անգոսնեսցէ զոիրական եւ զիրկական մարմինն Տ[եառ]ն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի... Que personne ne méprise la chair seigneuriale et salvatrice de notre Seigneur Jésus-Christ...

Édition: Outtier 1977. Modèle grec: Apollinaire de Laodicée, De fide et incarnatione 3-7 (Lietzmann 194-197). Voir aussi van Esbroeck.

26. Ff. 187rv Սրբոյն Աթանասի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրո Առ Յորիանոս թագաւորն՝ Վ[ա]ս[ն] հաւատոյ: De saint Athanase archevêque d'Alexandrie à l'empereur Jovien au sujet de la foi

Inc.: Տ[է]րն մեր Յիսուս Քրիստոս ի վ[ե]րայ մկրտութեանն աւրինադրելով... Notre Seigneur Jésus-Christ légiférant au sujet du baptême...

Éd. Athanase arménien, 344. Modèle grec: Patrologia graeca 28, col. 532.

27. Ff. 187v-188r Նորին երանելոյն Արքա Եփրեմի Յաղագս յապաշխարութեանն: Du même bienheureux Abbé Ephrem à propos de la pénitence.

Inc.: Յաղագս յիշելոյ զգործե[ա]լ մեղսն. եթէ զի՛նչ օրինակաւ առնելի է... Sur le souvenir des péchés accomplis : comment se comporter ?

Éd. Vies des Pères, II 606-607; traduction française: Outtier 1971, 344-345. Suit le mémorial, publié et traduit plus haut.

28. Ff. 189r-206v Յաւուր մեծի Յայտնութեանն Քրիստոսի Ա[ստու]ծոյ մերոյ՝ երանելոյն Եփրեմի արքա. Ներբողեան ասացեալ ի ծնունդն

Զ[րիսսո]սի: – Le grand jour de la manifestation de Christ notre Dieu, du bienheureux abbé Ephrem, panégyrique dit pour la Nativité de Christ

Inc.: Մբանչելի է ծնունդ քո, որդի՛ Ա[ստուծո]յ... Admirable est ta naissance, Fils de Dieu...

Éd. Ephrem arménien IV 9-34. C'est la traduction, du syriaque, d'un mēmṛā de Jacques de Saroug: Bedjan 1902, 720-774.

29. Ff. 207r-214r Սրբոյն Արքա Եփրեմի Խորին Ասորոյ Ի գալուստն Տ[եառ]ն ի տանար քառասնաւրեա: Եւ ծերունի Սիմէովն ասացեալ: Mēmṛā du bienheureux abbé Ephrem le Coeléstyrien pour la venue du Seigneur (âgé) de quarante jours au Temple et le vieillard Syméon.

Inc.: Որ անսկզիբն եւ յեւթեան անպարագրելի բանդ չաւր... Toi, Verbe du Père, qui es sans commencement dans (ton) essence, incirconscribable...

Éd. Ephrem arménien, IV 35-44. C'est la traduction, du syriaque, d'un mēmṛā de Jacques de Saroug: Bedjan 1910, V, 447-466.

Suit un autre colophon f. 214r : on verra qu'il doit reproduire celui d'un deuxième modèle, un homélieaire, qui n'a pas encore été identifié, Le voici: Զ[րիսսո]ս Ա[ստուա՛]ծ, բարեխաւսութեամբ Սիմոնի ծերունիոյն ողորմեա՛ հանէս ստացողի գրոցս եւ ծնաւոցս իւրոց: Որդի Ա[ստուծո]յ, որ ազատեցեր զյաւիտենից կապելասն գալստեմբ քո, ազատեա՛ գղատապարտ գրիս ի տողանց մեղաց:

Որդի՛ Ա[ստուծո]յ, որ սրբեցեր զայրն պեղծ... որ մերձեցաւ... ի քեզ... սրբ... եայ..... եւ մարբ... եա... զհոգի... ժողովրդեանս որ յոյսով հաւատան... ի քեզ եւ աղաթիւք պալատին առ քեզ: Որդի Ա[ստուծո]յ որ տնկեցեր ի մեռեալ մարմինս տասն սգարանս, տնկեա՛ զւեր ա[ստուածու]թեան քո ի սիրտս յողաց. եւ քեզ փառք յաւիտեանս. ամէն:

Christ Dieu, par l'intercession du vieillard Sim(é)on, aie pitié de (Jo)hanès, acquéreur de ce manuscrit, et de ses parents. Christ Dieu, qui as libéré ceux qui étaient liés depuis des siècles, par ta venue délie des liens du péché le scribe condamnable. Fils de Dieu, qui as purifié l'homme souillé qui s'est approché de toi, purifie et nettoie l'âme de ce peuple qui croit en toi avec espérance et t'implore en suppliant. Fils de Dieu ; qui as planté dans la chair morte dix sens, plante l'amour de ta divinité au cœur des auditeurs, et gloire à toi dans les siècles. Amen.

Le modèle

Le premier texte est connu seulement dans les deux manuscrits qui ont servi à l'édition. Le catalogue du Matenadaran indique, pour le manuscrit 5115, la présence de ce texte. M. L. Khatchikian – que sa mémoire soit en bénédiction !

– m’envoya un microfilm complet de ce manuscrit, acquis en 1915 de Ktouts anapat. Belle surprise : ce manuscrit du XIII^e siècle se présente comme celui de l’Escorial, avec des feuillets de garde blancs au début et à la fin, et a quasiment tous les textes de ce dernier, et dans le même ordre, sauf les numéros 26, 28 et 29. Dans le manuscrit de l’Escorial manque le texte 12, très mutilé et que les copistes de Lvov ont omis de copier pour cette raison. Deux arguments encore : le mémorial du manuscrit MM 5115 est aujourd’hui mutilé, le dernier feuillet ayant été perdu : on peut en partie le reconstituer avec le mémorial du f. 188 du manuscrit de Lvov, qui l’a copié tel quel au début ! Les déplacements du texte n° 2 tombent toujours, dans le MM 5115, en début de feuillet, mais sont en cours de feuillet dans la copie : des feuillets du modèle – dé-relié pour la copie – ont été intervertis, le f. 71 doit se lire après le f. 76. Les textes 28 et 29, très fréquents dans les homéliaires, ont été rajoutés en fin de copie à partir d’un autre manuscrit, qu’il sera peut-être possible de retrouver grâce au mémorial du f. 214r. Le seul petit mystère non encore élucidé est la présence du très court texte 26 attribué à Athanase.

En guise de conclusion

Un premier résultat : le mémorial du manuscrit copié à Lvov est très important pour comprendre comment étaient copiés les manuscrits quand leur contenu était très long ou quand le commanditaire était pressé : le manuscrit était dé-relié et des groupes de cahiers confiés à des copistes différents. Je me suis longtemps demandé comment le célèbre Homélaire géorgien sinaïtique copié en 864 pouvait avoir été « relié pour la troisième fois en peau de veau par Iovane Zosime en 981 ». La réponse est désormais claire, et elle vaut pour beaucoup de manuscrits anciens.

Pour ce qui est maintenant des œuvres d’Ephrem : on trouve des textes traduits du syriaque : 1, 5, 28 et 29, d’autres traduits du grec que leur composition originelle ait été en syriaque ou en grec : 2-4 et 17-27, des homélies enfin composées en arménien : 6-16, attribuées souvent à Ephrem ou à Jean Chrysostome dans les manuscrits, mais circulant sous le nom de Jean Mandakouni, qui remplace généralement le nom du véritable auteur : Jean Mayravanetsi (voir MM 3940 et Jérusalem, Saints-Jacques 1999). Il est intéressant de noter que ces 23 homélies sont l’une des tentatives de remplacer les 23 homélies d’Aphraate, traduites du syriaque dès le cinquième siècle

L’intérêt textuel de ces textes est important : pour le n° 1, nos manuscrits s’accordent avec le manuscrit de base de l’édition, contre les changements

rédaCTIONNELS du second témoin, copié par Nersès de Lampron : les scribes trop savants ne sont pas nécessairement les plus fidèles copistes !

Parmi les textes inédits, plusieurs devront être utilisés pour améliorer le texte grec : n° 2, 3 et 23.

Ce recueil montre bien comment saint Ephrem, par soi-même ou comme prête-nom, a été une des bases de la spiritualité arménienne, qui a su associer harmonieusement les richesses provenant de traditions diverses du monde chrétien oriental.

RÉSUMÉ

Description et identification du contenu du manuscrit El Escorial Ψ. II. 9, copié à Lvov, qui contient des œuvres attribuées à saint Ephrem le Syrien, traduites du syriaque et du grec, ainsi que des homélies éditées sous le nom de Jean Mandakouni. On a pu trouver son modèle, le manuscrit MM 5115, du XIII^e siècle, ce qui permet de compléter son mémorial, qui est lacuneux.

ԲԵՌՆԱՐ ՈՒԹԻԵ

Գիտական հետազոտությունների ազգային կենտրոն

ԵՓՐԵՄ ԱՍՈՐՈՒ ԵՐԿԵՐ ՊԱՐՈՒՆԱԿՈՂ ՀԱՅԵՐԵՆ ՄԻ ՁԵՆԱԳԻՐ ԵՒ ՆՐԱ ԳԱՂԱՓԱՐ ՕՐԻՆԱԿԸ

Բանալի բառեր՝ Եփրեմ Ասորի, Հովհաննէս Ոսկերեան, Աթանաս, Հովհաննէս Մանդակունի, հայկական ձեռագրեր, ասորերենից հայերեն թարգմանված բնագիրներ, Լվով, Կամենեց, Էլ Էսկորիալ, Կոտոց անապատ, Հ. Ֆ. Կոմմենդոնե, Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցի, Գրիգոր Անանիեանց:

Հոդվածում ուսումնասիրված-ակարագրված է Էլ Էսկորիալ ձեռագրատան Պ. II. 9 ձեռագիրը, որը 1565 թ. ընդօրինակվել է Լվովում: Այն ժողովածու է, որ պարունակում է Եփրեմ Ասորու՝ ասորերենից եւ հունարենից թարգմանված երկեր, ինչպես նաեւ Հովհան Մանդակունուն վերագրվող ճառեր: Այս ձեռագրի գաղափար օրինակը՝ ընդօրինակման հիմքը եղել է Մաշտոցյան Մատենադարանի Հ^տ 5115 ձեռագիրը (ԺԳ. դ.), որի թերի պահպանված հիշատակարանի բնագիրը որոշ չափով կարելի է լրացնել Էլ Էսկորիալի Պ. II. 9 ձեռագրի հիշատակարանի հիման վրա:

Bibliographie

De Andrés: G. DE ANDRÉS, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, III, Madrid 1967.

Assemani: J. S. et S. E. ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*, Syriace et Latine II, Rome, 1740.

Assemanus: J. S. ASSEMANUS, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*, *Graece et Latine* I, Rome 1732, II 1743, III, 1746.

Athanase arménien: Ե. Տայեցի, *Ս. Աթանասի Աղեքսանդրիոյ հայրապետի ճառք թողոթք եւ ընդդիմաստացութիւնք*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1899.

Beck: E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones* II, Leuven, 1970 (*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 311).

Bedjan 1902: P. BEDJAN, *S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia*, Paris 1902.

Bedjan 1902: P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Iacobi Sarugensis*, Paris 1910.

Ephrem arménien: *Սրբոյն Եփրեմի մատենագրութիւնք (Œuvres de saint Ephrem)*, Venise, Saint-Lazare, 1836.

Garitte: G. GARITTE, La version arménienne du Sermon de saint Ephrem sur Jonas, *Revue des études arméniennes*, n. s. VI, 1969, p. 23-43.

Graziani 1680: La vie du Cardinal Jean François Commendon... écrite en latin par Antoine Maria Gratiani... traduite en français par Monsieur Fléchier... Paris, S. Mabre-Cramoisy 1680²

Hemmerdinger-Iliadou: D. HEMMERDINGER-ILIADOU, L'Ephrem slave et sa tradition manuscrite, *Annales Instituti slavici* I 3, 1967, 87-97.

Lietzmann: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904.

Macler: F. MACLER, Notices de manuscrits arméniens ou relatif aux Arméniens vus dans quelques bibliothèques de la Péninsule ibérique et du Sud-Est de la France, *Revue des études arméniennes* I, fasc. 1-2, 1920, 63-116.

Mandakouni: Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ Հայոց հայրապետի ճառք [Sermons du patriarche des Arméniens Jean Mandakouni], Venise 1836, 1860²: Յովհան Մանդակունի, ճառք: Մատենագիրք Հայոց Ա. հատոր Ե. դար [Jean Mandakouni, Sermons, in: Armenian classical authors, volume I, 5th century, Antélias 2003; cité U<]

Miller 1848: E. MILLER, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escorial*, Paris; Imprimerie nationale, 1848.

Outtier 1970: B. OUTTIER, Une explication de l'Évangile attribuée à saint

Ephrem. A propos d'une édition récente, *Parole de l'Orient* I n° 2, 1970, 385-407.

Outtier 1971: B. OUTTIER, Un Parérimon arménien (*Vitae Patrum*, II, p. 505-635), *Le Muséon* LXXXIV, 1971, 299-351.

Outtier 1977: Բ. ՈՒՏԻԵ, Ապողինարի մի բնագրի հայերեն թարգմանությունը Եփրեմի անվան տակ, *Բանբեր Մատենադարանի* 12, 1977, 163-167.

van Esbroeck: M. van ESBROECK, Citations apollinaristes conservées en arménien dans la Lettre de Sahak III Dzoroporetsi (691), *Orientalia christiana periodica* 60, 1994, 41-67.

Vies des Pères: Վարք սրբոց Հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին, Վենետիկ, Ս. Ղազար 1855

PETER COWE

University of California, Los Angeles

**THE FOUR PREMODERN ARMENIAN PARADIGMS OF
ENGAGEMENT WITH NATURAL PHILOSOPHY**

Keywords: Alchemy, Arabic science, Hellenic thought, Horsemanship, *Oriens Christianus*, Medical corpus, Mythopoeic approaches, Natural philosophy, Public hospital, Royal library.

I am delighted to participate in this volume honoring my senior colleague and friend of many years Levon Ter-Petrossian, wishing him many years of creative fulfillment, pondering the unperceived intricacies and unexplored depths of Armenian history and culture.

Since the inception of the academic study in Europe of Western Asian ethnoreligious minorities in the 16th century¹, the dominant paradigm applied to them has been that of the *Oriens Christianus*, primarily employing a philological approach focusing on literature and literary culture. This academic construct was also reinforced by travelers to the East and visits of ecclesiastical dignitaries to the West and was bolstered by the religious imperatives of the time stemming from the Reformation and Counter Reformation and the renewal of proselytism resulting from the latter movement to form an *Unia* aligning those communities with the Roman Church². The designation of the Christian Orient also reflected the legal and administrative status of those communities in the Ottoman Empire as millets, a term to be understood as defining religious confessions lacking territorial integrity and autonomy³. The literary culture scholars encountered was primarily the domain of the clergy and mainly transmitted in monasteries serving the upper echelons of that social class⁴. Although contemporary Greek culture reflected the same demographic, nevertheless scholars in Western Europe were already familiar with early and medieval Latin translations of various pre-Christian Greek works and since the 13th century had become more familiar with some

¹ Among the prime originators were the humanists Teseo Ambrogio in Italy and Guillaume Postel in France. For the activities of William Patten in England, see Cowe, 1991.

² Cowe, 2013a.

³ Ashjian, 1994.

⁴ Cowe, 2013a.

of those materials in the original⁵. Consequently, an exception was made in this case. This exception becomes more significant in the light of preoccupations with scientific literature, both of which interrogate the presuppositions inherent in the term Christian Orient and the appropriateness of applying it to Near Eastern minorities in the 21st century⁶.

At the same time, it is obvious that in the early modern period that designation excludes from account the literacy and numeracy of a vibrant lay Armenian merchant and artisan class engaged in intellectual and cultural exchange in networks extending across the northern hemisphere⁷. It similarly ignores the oral transmission of technical domains of expertise testified, for example, in the remarkable tradition of ecclesiastical and secular construction manifested by the Armenians and Georgians over many centuries. The incomplete 18th century manuscript of an Armenian rendering of Euclid's geometry⁸ does not begin to account for the detailed theoretical and practical conversance with physics, geometry, and engineering those architects and builders required in order to erect structures like Nersēs III's aisled tetraconch rotunda of Zuart'noc' consecrated in 652. Moreover, the legal status of those ethnoreligious minorities in the 16th century was not representative of their previous history, but reveals the impact of Islamic jurisprudence which only tolerated a religious jurisdiction with attendant institutions while rejecting indigenous structures of civil administration and land ownership⁹. Taking into consideration earlier royal and aristocratic prerogatives, the parallel existence of oral means of transmission, and reinscribing in the historical record the significance of lay literate traditions of scientific inquiry, we obtain a very different image of Armenian engagement with such important spheres of investigation.

This paper accordingly treats four Armenian approaches to scientific study associated with broader intellectual currents spreading across the wider Mediterranean basin at different junctures over the millennium from Late Antiquity to the late medieval era that continually renewed engagement with the above disciplines through Armenian receptiveness and creative application. The paradigms to be discussed can be subdivided into two secular and two parallel religious movements. Naturally, in the pre-Christian period Armenians reflected wider

⁵ On the twelfth century renaissance in Western Europe, see Haskins, 1967.

⁶ See, in particular, Haar Romeny, 2010, pp. 1-52, 327-342 for the problems associated with predicating modern Armenian nationalism on the narrow foundation of an ecclesiastical community.

⁷ On these developments, see Kévorkian, 1995, and Aslanian, 2011.

⁸ See Akinean, 1960 and Petrosyan/Abrahamyan, 1962.

⁹ Cowe, 2013a.

mythopoeic approaches associating aspects of the heavenly and earthly realms to the activities of various divinities, e. g. the Indo-European deity Vahagn as storm god¹⁰, or the goddess Anahit(a) as ruling fructification in nature¹¹, along with the apotheosis of heroes like Hayk, and accounting for the agricultural cycle by a myth later historicized in Xorenac'i's account of Ara and Šamiram¹², originally cognate with Tammuz and Inanna and Attis and Cybele. Moreover, Armenia's proximity to Chaldea indicates the currency of beliefs in fate and the power the luminaries exerted over human life.

Greater Armenia's increasing involvement in the Hellenic paideia of the eastern Mediterranean from the late 4th century gradually alters those perceptions of the natural world. According to the general periodicity of the main schools in the region and Armenian relations with them, we may divide the era from the 5th-mid-8th centuries into three phases. The first focused on Antioch exploits that city's fame for grammar and rhetoric, along with its Mesopotamian satellite in Edessa¹³. Here we note the early translation of Basil's *Hexaēmeron* via a Syriac intermediary as a means of countering pagan views of the divinity of the heavenly bodies and the impact they exercise on humans by asserting monotheistic exclusivity and foregrounding the doctrine of creation in opposition to earlier cosmology affirming the eternity of the world¹⁴. In so doing, the genre Christianized the intellectual realm as the new religion had already colored the sociopolitical and aesthetic. To these same decades belongs Eznik's translation of Methodius of Olympus' treatise on free will to ground Christian doctrine in Armenia by refuting embedded understandings of the workings of the universe¹⁵.

Much more important from our perspective is Armenians' engagement with Alexandria, which, I would argue, features not only clergy of the earlier generations of the movement towards literacy like Maštoc' and Eznik, but also Christian lay individuals who, like the 4th century figure of Prohaeresius from Lesser Armenia, were attracted to the intellectual life of the eastern Mediterranean¹⁶. Prominent among these, I would contend, is the philosopher referred to in the Greek tradition as 'David the Armenian', pupil of Olympiodoros the Younger, whose commentaries on the Aristotelian logical corpus and *Definitions of Philosophy* in

¹⁰ Lamberterie, 1983.

¹¹ Melik'-P'ašayan, 1964.

¹² Petrosyan, 2018.

¹³ On the impact of these contacts on the early Armenian translation technique, rhetoric, and biblical exegesis, see Cowe, 2015 and 2018b.

¹⁴ Muradyan, 1984 and Thomson, 1993.

¹⁵ Mariès/Mercier, 1959, pp. 480-481 (Armenian), and pp. 620-621 (French), and Dowsett, 1969.

¹⁶ Watts, 2006, pp. 233-256.

Greek went on to influence the later tradition up to John of Damascus¹⁷. The Armenian translations of his works are probably due to some of his Armenian students who wished thereby to anchor the study of logic in their homeland¹⁸.

Alexandria was also a center for the study of geography, mathematics, astronomy, and medicine, and in this connection, I should like to propose a closer investigation of the possibility that several Armenian versions of texts in those disciplines were effected there. These include Aratus of Soli's *Diosemeiai* or *Progrostike* and *On the Single Sphere* (c. 315-240 BCE)¹⁹, Pappus of Alexandria's *Chorographia oikoumenikē* (fl. c. 300 CE)²⁰, Paul of Alexandria's astrological *Eisagogika* (4th cent. CE)²¹ and Ps. Aristotle's cosmology *De mundo*²². It appears that with the Arab invasion in the 640s many of the academics professing those disciplines relocated to Constantinople and therefore it was the Byzantine capital that the mathematician and astronomer Anania Širakac'i set out for in search of higher learning until he was redirected to Trebizond²³. As you can see, I am suggesting a context for the latter savant, implying he is not a unique figure but belongs to a broader contemporary class of lay Armenian scholars gaining a higher education in the eastern Mediterranean²⁴. In this regard, I think it is striking how their more technical proclivities contrast with those of Step'anos, bishop of Siwnik', who sojourned in Constantinople between 712 and 728²⁵, whose more ecclesiastical and theological concerns are betrayed by the works of natural philosophy he translated: George of Pisidia's verse *Hexaēmeron*²⁶, Gregory of Nyssa's *De opificio hominis*²⁷, and Nemesius of Emesa's *De natura hominis*²⁸. Significantly, the creation of a Galen dictionary in Late Antiquity indicates it was effected for a cohort of Armenian physicians comfortable with the Greek text of the treatises, but who required assistance in identifying the simples employed in the prevalent phytotherapy by their Armenian equivalents²⁹.

¹⁷ Mahé, 1990, pp. 189-207 and Calzolari/Barnes, 2009, pp. 20-27.

¹⁸ Thomson, 1986.

¹⁹ Bart'ikyan, 1977.

²⁰ Zuckerman, 1995, pp. 23-24.

²¹ *Ibid.*, pp. 25-26.

²² Anon., 1833, pp. 603-628.

²³ Anania Širakac'i, 2005, p. 594.

²⁴ For a fuller exposition of this view, see Cowe (in press).

²⁵ On his visit to Constantinople, see Dorfmann-Lazarev, 2013.

²⁶ Tiroyea, 1900.

²⁷ St. Gregory of Nyssa, 2008.

²⁸ Nemesius, 1889.

²⁹ Greppin, 1985, pp. 7-12.

The impact in Armenia of those studies of natural philosophy can be gauged by Širakac‘i’s treatises in arithmetic and school textbooks with problems of the 7th century together with the anonymous contemporary geography of the known world (*Ašxarhac‘ oyc‘*) from Europe to China, based on Ptolemy via Pappus’ lost work referred to above, which adds new material regarding the territory from Sarmatia (north of Black Sea) east to Sasanian Iran³⁰. These activities were prosecuted by individual intellectuals presumably in schools in an urban environment. The example of Anania’s teacher Tyxikos underscores the importance of the institution of the school with its well-stocked library. Similarly, the distinction of interests between the clerical and lay communities is well illustrated by the contested attribution of the work *Saks bac‘ ayaytut‘ ean t‘ uoc‘* (On the Elucidation of Numbers), which some manuscripts and scholars have ascribed to Anania Širakac‘i, because of its treatment of numbers, while others more plausibly attribute it to his namesake the abbot and spiritual guide Anania Narekac‘i of the mid-10th century, in view of its emphasis on numerological symbolism rather than pure mathematics³¹.

Mathematics in Armenia was generally advanced by outstanding individuals like Yovhannēs Sarkawag in the 12th century³². The fact that, like the other components of the *quadrivium*, it did not comprise a central part of the curriculum at medieval Armenian monastic schools is an important factor in the continued employment of the characters of the Armenian alphabet as numerical cyphers, although Indian numerals were introduced to the Arab world by the 9th century and popularized in Europe by Fibonacci’s *Liber Abaci* of 1202³³. A textbook compiled in the east from an Arabic original in the second half of the fifteenth to the first half of the sixteenth to disseminate the new system among Armenians foregrounds its irrefutable advantage over the alphabetic system. However, manuscript transmission provided minimal exposure for the project. Granted the importance of arithmetic for merchants, the ‘Arabic’ numerals first gain diffusion in a primer printed by Oskan Erewanc‘i introducing them to schools³⁴.

The imposition of a rigid line of demarcation between the Byzantine realm and the Caliphate problematized exchange with Byzantium for about two centuries, presumably leading to the demise of such lay schools. This may have had the corollary that with the demise of such repositories of learning, a number of

³⁰ Hewsen, 1992, p. 35.

³¹ For the text, see Abrahamyan, 1944, pp. 237-250, and, for the relation to Anania Narekac‘i, see Polarean, 1971, p. 151.

³² Abrahamyan, 1956.

³³ Sigler, 2002.

³⁴ Oskan Erewanc‘i, 1666.

Armenian translations and freestanding works of natural philosophy may have been irreparably lost. Conversely, the political transition opened up new possibilities for interchange with Arabic science, the full significance of which has yet to be comprehensively investigated³⁵.

The second approach represents the Christianization of Hellenic thought that occurred primarily in the monastic academies that emerged out of the regional economic upswing in the 10th to the 13th centuries. Those incorporated various translations of Late Antique textbooks, such as the Aristotelian logical corpus and spurious *De mundo* into their curriculum of higher theological studies³⁶, amassing data concerning the natural world as a basis for the elaboration of a broader doctrine of natural theology, explaining the modality of divine action in the economy, the role of divine causation, and the facets of divinity the cosmos reveals. The relative popularity of a given work can be judged by the number of commentaries interpreting it for school use. A clear element of apologetics is also discerned in the penchant to defend Christian perspectives over against the observations of ‘external’ authorities. The core figure in this context is the vardapet, the graduate of one of these establishments who has obtained a license to preach and teach. Typical of the light treatment of astronomy, for example, is catholicos Nersēs Šnorhali’s brief didactic poem on the heavenly bodies and the prose and verse treatments of astronomy and meteorology attributed to the 13th century scholar Yovhannēs Erznkac’i³⁷.

If the schoolteacher is the iconic figure characterizing Late Antique preoccupation with natural philosophy, the poster child of the third phase of engagement is the peripatetic physician of the Arab world, who makes an appearance now in Armenian romances and other literary genres³⁸. Associated with him is the medieval development of the Armenian medical corpus from the 11th to the 17th century, embracing both translations and original works emanating out of and building upon the Arabo-Persian tradition from the 9th century³⁹. An important feature of the early part of this phase is royal and aristocratic patronage

³⁵ Ter-Petrossian, 1992, and, for medieval Arab-Armenian relations more generally, see Dadoyan, 2011-2014.

³⁶ Anasyan, 1959, pp. xl-xliii.

³⁷ Yovhannēs Erznkac’i, 2001.

³⁸ For documentation by the 10th century scholar Anania Narekac’i, see T’amrazyan, 2009, pp. 328-336; for the circumstances behind the Autin dictionary, see Redgate, 2007; for treatment by the 12th century author Mxit’ar Goš, see Greppin, 1990; for the image of the doctor in the 13th century romance “The Story of the Youth Farman” see Nazaryan, 1957.

³⁹ For an overview, see Kcoyan, 1968, and Vardanyan, 2000, pp. 85-235.

under the Bagratid and Rubenid-Hetumid dynasties with their attendant institution of the royal library. Courtly ambience also favored the employment of Middle Armenian as a literary medium for secular pursuits outside the domain of the church and monastic schools. Thus the earliest extant medical treatise in Armenian is the as yet unpublished “Book of Remedies for Gagik,” a pharmacopeia compiled for a monarch of the Bagratid dynasty (9th-11th cc.)⁴⁰. Significantly, it survives in two later recensions of the Cilician period, the first a 12th century manuscript copied at the behest of a representative of the noble Het‘umid family, while the second copy of the following century was commissioned by a scion of the ruling house⁴¹. The Arabic influence on the work is already indicated by the style of the illustrations⁴².

Later, a comprehensive treatise on fevers was requested by catholicos Grigor IV of the noble Pahlawuni family from his personal physician Mxit‘ar Herac‘i (c. 1120-c. 1190). After studying in various Near Eastern centers and achieving fluency in Arabic and Persian, the latter moved to the Cilician capital of Sis. His important compilation, the *Consolation of Fevers* of 1184 divides the subject into 200 distinct maladies associated with fever, noting the symptoms and therapy for each⁴³. In the course of this he frequently cites 9th-10th century Arab and Persian physicians alongside ancient Greek scholars like Galen, Hippocrates, and Oribasius⁴⁴. These include Muhammad ibn Zakariya al-Razi of Rey, Ali ibn Abbas al-Majusi, alongside the Syrian savant Yuhanna ibn Masawayh, who had been physician to four caliphs and wrote extensively in Arabic, as later the Armenian medical writer Amirdovlat Amasiac‘i was to be the physician to the first Ottoman sultan Mehmet Fatih⁴⁵.

Creating a corpus of the practical sciences was facilitated by the wider travels the Cilician kings were inveigled in as Mongol vassals since 1254, leading cavalry contingents on annual campaigns in Mesopotamia and Greater Syria. Thus, according to a colophon, Het‘um I requested the translation of a hippiatry, a work on casting steel swords, and one on astronomy from Persian by a deacon Step‘anos (perhaps Syrian), apparently in the Caliph’s employ, whom he encountered in Baghdad during the city’s sack by the Mongols in 1258. The place of the horse and equine culture in Armenian society had been preeminent for many centuries. While it appears that this particular text has not come down to us, I am

⁴⁰ Vardanyan, 1985 and 2000, pp. 105-115.

⁴¹ Vardanyan, 2000, p. 107.

⁴² For an illustration, see *Ibid.*, 2000, p. 106.

⁴³ Mxit‘ar Herac‘i, 1832.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

currently working on another preserved in a 17th century manuscript that seems to derive from this period and intimates its eastern provenance by reference to the patronage of the Persian shah Khusrau I Anōširvan, briefly describing a series of ailments of horses, mules, and donkeys, along with their remedies. A much more comprehensive treatment of horsemanship was produced by the Syrian *bay-tar* (veterinarian) Faraĵ for king Smbat IV in 1295-98, rendered into Armenian by the priest T'oros, the autograph of which miraculously survives⁴⁶.

Significantly, one observes a neat distinction in the work's composition, issues of horsemanship, equipment, and training for combat follow West European models⁴⁷, while coverage of medical issues is wholly eastern, citing the 4th century BCE Indian scholar Chanakya Kautilya, whose work was translated into Arabic in the 9th century, and the Arab equerry Muhammad ibn Abu Yusuf ibn Ahi Hizām al-Huttuli of the same century, among others⁴⁸. A colophon indicates that during an attack of Sis in 1296 the Mamluk Sultan had the copy removed from the royal treasury and taken to Cairo where it was translated with the help of some Armenian captives. The episode highlights the Mamluks' status at the apex of *furūsiyya* (knighthood) and horsemanship in Islam⁴⁹.

In the Arab world medical knowledge was concentrated in the public hospital with accompanying medical school and library, an institution, which was gradually adopted by Christian polities in the 13th century. Queen Zabēl created one in the capital of Sis in 1241, while the trend spread back to Europe via the crusades, the first in Paris being established by Louis IX in the 1260s. As Syrian Christians often staffed these Islamic institutions, we have information that the physician Išo' /Išōx of Edessa, student of the physician Hasan, was employed in the Armenian hospital in the 1240s. Thus, whereas Mxit'ar Herac'i was directly integrated into the Arabo-Persian medical tradition, the second vector for this lore entering Armenian was the significant Syrian community in Cilicia⁵⁰. In addition to Išo's debt to the Greek and Syriac authorities, his treatise *On Nature* contextualizing the study of the human microcosm within the compass of natural philosophy, and that of another Syrian physician Abusaid on anatomy⁵¹, frequently reveal their familiarity with the Islamic tradition through their use of Ar-

⁴⁶ Faraĵ, 1980.

⁴⁷ Dum-Tragut, 2005.

⁴⁸ Ibid., 2005.

⁴⁹ Alexander, 2010.

⁵⁰ On this community, see Ter-Petrossian 1984, 1989.

⁵¹ Abusaid, 1974.

abic terminology, including the names of the seven planets, which are also frequently referred to in the Arabic form in indigenous Armenian literature of this period⁵².

The royal initiative behind this pursuit is well illustrated by Het‘um I who displayed a wide curiosity regarding all sorts of issues pertaining to history, science, and theology, and used to seek out the company of learned men as dinner companions with whom to explore these topics. This proved the matrix of the work *Žhank‘* [lit. Conversations] by the scholar Vardan Arewelc‘i, its Middle Armenian register maintaining continuity with the text’s original milieu⁵³. In keeping with his clerical formation, Vardan seeks to maintain the church’s magisterium in natural philosophy, contemplating only those philosophical views compatible with scripture and tradition. Moreover, he sometimes evinces a tendency to self-authenticating explanations free from the possibility of verification, such as that the upper ocean above the firmament is kept in place by an invisible cloud that contains it like a reservoir⁵⁴. It appears that from time to time the king’s questions draw the vardapet out of his comfort zone, at which point he appeals to Iřox, as in the creative role ascribed to nature, as well as the more technical discussion of the stars, plants, minerals, and the earth’s various climes⁵⁵.

Animal husbandry and agronomy features in a practical manual translated from Arabic to Armenian at around this time, the *Geoponica*, originally compiled for the Byzantine emperor Constantine Porphyrogenitus in the 10th century⁵⁶. One of its most important sections for Armenians deals with viticulture and wine making, a pursuit in which Armenian communities were engaged in different parts of the Mediterranean world in this period. Already recorded by Xenophon in the late 5th century BCE, according to the latest finds in the south of the Armenian Republic, wine making there has an archaeological record dating back to the 5th millennium BCE. Moreover, the selling of wine and inn culture was an important facet of Armenian social life at this time⁵⁷.

On a medieval definition alchemy, too, would fall within our current topic, one that also witnessed a notable development during our period. Although classified as one of the “arcane arts,” entry to its writings carefully guarded by different cryptographic systems and codes, as well as the convention of employing

⁵² Cowe, 2010.

⁵³ Prud’homme, 1867.

⁵⁴ Ibid., 1867.

⁵⁵ Vardan Arewelc‘i, 2000, pp. 271, 277.

⁵⁶ Aliřan, 1877.

⁵⁷ For the situation in medieval Konya, see Cowe, 2014.

Arabic terms for many of the elements discussed rather than their ordinary Armenian equivalents. Moreover, the lore was usually transmitted from master to pupil within close family circles. Initial investigation of the field indicates Armenian initiates based their experiments on the works of Arab authorities. Of those so far deciphered, one could mention the 12th and early-13th century Andalusian masters Abu Muhammad Jābir ibn Aflah, whose works were brought to the eastern Mediterranean by Maimonides, and Abu Muhammad Abdullah Ibn Ahmad Dhiya al-Din al-Malaqi, who died in Damascus in 1248⁵⁸. Apart from the preoccupation with transforming base metals into gold, alchemical experiments had, of course, more practical implications for metallurgy (valuable for bath piping and wall reinforcement, for example) and the preparation of various oils, salts, paints, and inks of wider application.

Divination to determine the auspiciousness of embarking on a major task or undertaking a particular piece of business public or private has been a staple of human societies across the globe. One with a significant Arab input is geomancy (*‘ilm al-raml*, lit. ‘science of the sand’, clearly the origin of Armenian manuals of the art known as *Ramgirk*)⁵⁹. Though its ultimate origins are difficult to locate, an Arabic imprint is unmistakable in the terms for the 16 figures drawn and the ductus from right to left in which they are both executed and interpreted, combining the randomness of the actual shapes with the mathematical precision of their analysis. This, too, seems to have been introduced to Armenia at about this time from Arabic. One can only speculate as to whether the appeal was made to such means to facilitate decision-making at court.

The fall of the Cilician kingdom in 1375 with the attendant demise of the royal library and the hospital in Sis removed two important repositories for works of science, medicine, and profane learning with the consequence that what has come down to us largely depends on the role of the monasteries in the 18th-19th centuries in preserving lore for which the monks themselves had little practical use. As a result, some treatises are now only known by name, the actual text having been lost⁶⁰. On this basis, one can only speculate as to how many more works have perished, about whose very existence we are not informed.

The final phase and the third means by which Arabic works on natural philosophy entered Armenian is by the circuitous route of Latin translations from Arabic effected in Italy and North Africa from the 12th century⁶¹, which was then

⁵⁸ Lafadaryan, 1940.

⁵⁹ Greer, 1999, pp. 195-214.

⁶⁰ On this phenomenon, see Cowe, 2010.

⁶¹ See Haskins, 1967.

transported back East by the 14th century Dominican mission to the Ilkhans. It conveyed to the Armenians many of the latter views together with their reworking by the schoolmen as well as the scholastic method of logical analysis and categorization within the expanded autonomy of natural philosophy this perspective tolerated in contrast to the earlier monastic intellectual environment. The latter was significantly impacted by Neoplatonism through its Christianization in the Ps. Dionysian corpus. In parallel with the developing Sufi movement in Islam, its study played a major role in the spiritual preparation of vardapets, assuming an expanding place in the curriculum of monastic academies. There it attained its apogee at Glajor over the first half 14th century, whose director Esayi Nč'ec'i not only devoted a commentary to the corpus, but employed its perspective as a point of departure for many of his other writings⁶².

It has become the norm in Armenian scholarship to portray Esayi's successor Yovhannēs Orotneč'i and his prime pupil Grigor Tat'ewac'i as arch-opponents of the Dominican mission, refuting their writings in their scholarly output as well as galvanizing religious opinion against the Armenian Catholic Unitor movement. Dominicans like Bartholomeo da Poggio and Peter of Aragon were inaugurating⁶³. While this perspective well describes the activities of Małakia Łrimec'i, I would argue that our approach to Orotneč'i especially needs to be much more nuanced to grasp that academic's balanced outlook and extremely nuanced expression. For example, whereas one might expect the scholar to expatiate on Dionysian thought in his homily on *God in his Temple* delivered on the new church in his monastery of Tat'ew, only passing mention is granted to Dionysius' nine levels of hierarchy⁶⁴, while the author's whole focus falls on definition of terms and diverse semantic variants. Likewise, in his discussion of heaven, Orotneč'i emphasizes issues of cosmology and barely addresses questions of spirituality.

While it is true that Orotneč'i follows earlier Armenian theologians in condemning the doctrine of purgatory⁶⁵, and hence remains in the Armenian Apostolic mainstream, nevertheless, he clearly seems to have adopted the scholastic method⁶⁶. Thus when we observe the interest with which Armenian Apostolic monks sought access to new Unitor translations and compilations, we should not immediately ascribe this fascination purely to polemical purposes, but recognize that in some cases it marked a desire to familiarize themselves with the new

⁶² Cowe, 2003, pp. 59-60, n. 77.

⁶³ See Xaç'erean, 1988.

⁶⁴ Minasyan, 2009, pp. 237-281.

⁶⁵ See Cowe, 2013b.

⁶⁶ See Marrone, 2003.

knowledge and methodology those texts embodied, which ultimately came to join the earlier Armenian philosophical tradition in miscellany manuscripts of the 17th and 18th century⁶⁷. Significantly, in his commentaries on the logical works of Aristotle, Orotneç'i periodically favors the arguments adduced by the Dominicans over other authorities, though diplomatically without signaling his source by name⁶⁸.

I should like to illustrate briefly Orotneç'i's adoption of the scholastic method through his homily "On the Prophet David's verse 'In the beginning the Lord established the earth and the heavens are the work of His hands'"⁶⁹, which evinces an architectonic complexity unprecedented in Armenian scholarly prose together with a number of new technical terms and phraseology. In a prolegomenon presenting various "external" views of creation by the pre-Socratics, Pythagoras, and others, the author refutes each in turn, often on several grounds, each one enumerated and listed⁷⁰. Thus, the 8th chapter treating the four elements, opens up a discussion with twelve subsections in which the views of Ps. Aristotle, Plato, Philo, and the Stoics are investigated⁷¹. Often the author's response takes the form of a logical refutation by Aristotle, Porphyry, or their Armenian commentators. Then ensues twelve definitions of the Christian account of creation where, for example, Aristotle's view of the eternity of matter is condemned⁷². Finally, after a fivefold definition of prophecy, the real *tour de force* begins with an enormously detailed interpretation of the verse in nineteen chapters, fundamentally parsing each word in turn⁷³. Significantly, a series of sources are cited not hitherto available in Armenian. These include works of Aristotle, materials in Arabic by Maimonides, Ibn Rushd, and Ibn Sina, and those of Latin authors like the Venerable Bede and the Carolingian scholar Rabanus Maurus⁷⁴, some of whom also reappear in his disciple Tat'ewac'i's *Oskep'orik*⁷⁵. Here, I would propose the main intermediary is none other than Bartholomeo da Poggio's *Hexaëmeron*, an early copy of which was penned by Tat'ewac'i for his teacher⁷⁶.

⁶⁷ For an example of this trend, see Cowe, 2004.

⁶⁸ Minasyan, 2004, pp. 41-51.

⁶⁹ Minasyan, 2009, pp. 119-181.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 120-139

⁷¹ *Ibid.*, pp. 128-133.

⁷² *Ibid.*, pp. 133-139. With this we may contrast David's maintenance of the Stagyrte's doctrine, on which see Cowe (in press).

⁷³ Minasyan, 2009, pp. 139-181.

⁷⁴ See Cowe, 2013b.

⁷⁵ Grigor Tat'ewac'i, 1746.

⁷⁶ Richard, 1998.

Turning finally to conclusions, I would suggest the importance of the distinction between sacred and secular spheres of interest with regard to the domain of natural philosophy and scientific disciplines. Its clear documentation in the medieval period, I would argue, is, therefore, a powerful indication of the existence of a lay schoolteacher tradition in Late Antiquity paralleling the later figure of the physician. However, the impermanence of their institutions and royal and aristocratic patronage in part because of the negative perspective of the Ottoman administration placed the results of their endeavors in jeopardy. At the same time, the innovative approach of the 14th century Armenian monastic scholarly establishment to scholastic writings and methodology, in marked contrast to Byzantium, contributed to their schools' greater openness to debating issues of natural philosophy than hitherto. I would like to end by highlighting that the Armenian engagement with Arabic science and inchoative western developments from the 16th century continued to bear fruit. Consequently, there are tens if not hundreds of manuscripts from the early modern period dealing with astronomy, in particular, that still await investigation⁷⁷. So much more remains to be said on this subject.

ABSTRACT

This paper presents the four phases in the Armenian participation in the pursuit of natural philosophy over the millennium from the Late Antique period to the High Middle Ages. It argues for a bifurcation of the process into two parallel traditions, one clerical and the other lay, both manifesting divergent interests, methods, linguistic media, and institutions.

As Armenia emerged from the pagan mythopoeic era, the higher clergy were introduced to a Christianized concern for natural theology in schools of the eastern Mediterranean (Constantinople, Antioch, Edessa, etc.). Its first expressions characterized by Basil of Caesarea's *Hexaēmeron* rejected the impact of the luminaries or fate on human life, while exponents of the 8th century occupied themselves with Christianized Neoplatonist texts. Later those texts became the core of instruction at monastic academies in Classical Armenian.

Meanwhile, a largely lay Armenian cohort in Alexandria (6th-7th centuries) explored mainstream Neoplatonic natural philosophy. Then they disseminated this traditional curriculum in Armenia via private schools without ecclesiastical and aristocratic patronage.

⁷⁷ A logical place to begin is with the listing of cosmographical materials in manuscript form in the *Matenadaran*, on which, see Eganyan/Zeyt'unyan/Ant'abyan, 1965, cols. 1407-1408 and 1970, cols. 1205-1207.

The third phase from the 9th century onwards centers on medicine, alchemy, and practical sciences developed from an Arabic matrix that also enjoyed royal patronage and the protection of the royal library and that of the public hospital in Sis. Physicians employed Middle Armenian to transmit their treatises.

The final phase represents the transmission of Arabic and Latin natural philosophy to Greater Armenia by the Dominican mission in the 14th century. Its impact is particularly felt on the monastic academy of Tat'ew and the works of Yovhannēs Orotneč'i which reveal both the wider discussion he permits to natural philosophy and his adoption of the scholastic method.

The active cultivation of natural philosophy by lay scholars throughout this period drawing on pagan Greek and Muslim Arab sources calls into question the appropriateness of a narrow classification of Armenian culture during this era under the rubric of the Christian Orient.

ՓԻԹԸՐ ՔԱՈՒԻ

Լոս Անջելեսի կալիֆոռնյան համալսարան

ՆԱԽԱԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՉՈՐՍ ՀԱՐԱՑՈՒՅՑՆԵՐԸ (ՊԱՐԱԴԻԳՄՆԵՐԸ) ԲՆԱՓԻԼՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՄԲ ՉԲԱԳՎԵԼՈՒ ՀԱՄԱՐ

Բանալի բառեր՝ Ալքիմիա, արաբական գիտություն, հելլենական մտածողություն, ձիավարություն, Քրիստոնյա Արեւելք, բժշկական կորպուս, առասպելադիցաբանական մոտեցումներ, բնափիլիսոփայություն, հանրային հիվանդանոց, Արքունիքի գրադարան:

Սույն հոդվածը ներկայացնում է բնափիլիսոփայության մեջ հայերի ունեցած ներդրումի չորս փուլերը Ուշ անտիկ շրջանից մինչեւ Բարձր միջնադար: Առաջ է քաշվում այն դրույթը, որ այս գործընթացը բաժանված է երկու զուգահեռ ավանդությունների՝ հոգեւոր եւ աշխարհիկ, որոնցից յուրաքանչյուրին հատուկ են այլազան հետաքրքրություններ, մեթոդաբանություն, գրական լեզվի շերտ եւ հաստատություններ:

Հայաստանում հեթանոսական առասպելադիցաբանական ժամանակաշրջանի ավարտից հետո բարձրաստիճան հոգեւորականությունը սկսեց զբաղվել բնական աստվածաբանության հարցերով արեւելյան միջերկրածովյան ավազանի դպրոցներում (Վ. Պոլիս, Անտիոք, Եդեսիա եւն): Դրա վաղ դրսեւորումներից մեկը եղել է Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեից» գիրքը, որ ժխտել է լուսատուների կամ ճակատագրի ազդեցությունը մարդկային կյանքի

վրա, մինչդեռ VIII դարի ներկայացուցիչները առավելաբար զբաղվում էին քրիստոնեացված նորալատոնական գրվածքներով: Հետագայում այս տեսք-տերը հանդես եկան որպես համալսարանների/վանական բարձրագույն դպրոցների գրաբարով դասընթացի հիմք:

Միաժամանակ VI-VII դարերում հայ՝ մեծամասամբ աշխարհիկ աշակեր-տությունն Ալեքսանդրիայում ուսումնասիրում էր ընդունված նորալատոնա-կան բնափիլիսոփայությունը: Այդ ավանդական ուսուցումը հետագայում տա-րածեցին Հայաստանի մասնավոր դպրոցներում՝ առանց եկեղեցական կամ ազնվապետական աջակցության:

Երրորդ փուլը, որ սկսվում է IX դարից, կենտրոնանում է արաբական մի-ջավայրից առաջացած բժշկության, ալքիմիայի եւ գործնական գիտություննե-րի վրա, որոնք վաչելել էին թագավորական աջակցությունը, ինչպես նաեւ ար-քունիքի եւ Սսի հանրային հիվանդանոցի գրադարանների պաշտպանու-թյունը: Բժիշկները գործածել են միջին հայերենը՝ իրենց տրակտատները լայն շրջանակներում տարածելու համար:

Վերջին փուլը ներկայացնում է XIV դարում դոմինիկյան քարոզիչների (միսիոներների) ջանքերով Հայաստանում տարածում գտած արաբական եւ լատինական բնափիլիսոփայությունը: Դրա ազդեցությունը հատկապես զգացվում է Տաթևի համալսարանի եւ դրա ղեկավար Հովհաննես Որոտնեցու գրվածքների վրա, որոնք ի հայտ են բերում ե՛ւ բնափիլիսոփայական հարցերի քննարկման ավելի լայն հորիզոն, ե՛ւ նրա որդեգրած սխոլաստիկ մեթոդը:

Այս ժամանակաշրջանում աշխարհիկ գիտնականների կողմից բնափիլի-սոփայության ակտիվ զարգացումը հույն հեթանոսական եւ արաբական մու-սուլմանական աղբյուրների հիման վրա հարց է առաջ բերում, թե որքանով է պատշաճ այս շրջանում հայ մշակույթի նեղ դասակարգումը «Քրիստոնյա Արեւելք» բնութագրման ներքո:

Bibliography

Primary sources

Abusaid, *Yalags kazmut‘ean mardoyn* [On the Formation of Man], S. Vardan-yan (ed.), Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1974.

A. Abrahamyan, *Anania Širakac‘u matenagrut‘yunə* [Anania’s Writings], Ere- van: Armenian Academy of Sciences, 1944.

Anania Širakac‘i, [*Ink‘nakensagrut‘iwn*]. *Vasn orpisut‘ean kenac‘ iwroc‘* [Au- tobiography], in *Matenagirk‘ Hayoc‘* [Medieval Armenian Literature], (Introduction by G. Tēr-Vardanean), vol. 4, Antelias: Catholicate of the Great House of Cilicia, 2005, pp. 589-592 and 593-595.

Anon., *Koriwn vardapet, Mambrē Vercanoł, Dawit‘ Anjalt‘. Matenagrut‘iwnk‘* [Koriwn Vardapet (Doctor), Mambrē Vercanoł (Anagnostes), David the Invincible. Literature], Venice: St. Lazar’s Press, 1833.

Ł. Ališan, *Girk‘ Vastakoc‘ t‘argmanut‘iwn naxneac‘ yarabac‘i lezuē* [Geoponica: A Translation from Arabic], Venice: St. Lazar’s Press, 1877.

H. Bart‘ikyan, “Aratos Solac‘u ev Połos Alek‘sandrac‘u astłabašxakan erkeri hin hayerēn t‘argmanut‘yunā” [The Ancient Armenian Translation of the Astrological Works of Aratus of Soli and Paul of Alexandria], *Banber Matenadarani* 12 (1977), pp. 137-162.

Faraĵ, *Bžškakan jioy ew arhasarak grastnoy* [Medical Treatise for the Horse and Draft Animals in General], B. L. Č‘ugaszyan (ed.), Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1980.

St. Gregory of Nyssa, *Tesut‘iwn i mardoyn kazmut‘iwn* [On the Making of Man], S. Vardanyan (ed.), Etchmiadzin: Mother See Press, 2008.

J. A. C. Greppin, *Barĵ‘ Galianosı. The Greek-Armenian Dictionary to Galen*, Delmar, NY: Caravan Books, 1985.

R. H. Hewsens, *The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac‘oyc‘)* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 77). Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1992.

Išōx, *Girk‘ i veray bnut‘ean* [Išox, Book on Nature] Stella Vardanyan (ed.), Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1979.

K. Łafadaryan, *Alk‘imian patmakan Hayastanum* [Alchemy in Historical Armenia], Erevan: Haypethrat, 1940.

L. Mariēs and C. Mercier, *Eznik, De Deo* (Patrologia Orientalis XXVIII 3,4). Paris: Firmin-Didot, 1959

A. Minasyan (ed.), *Surb Hovhan Orotnec‘i: Meknolakan-imastasirakan čarēr* [St. Hovhan Orotnec‘i, Exegetical-Philosophical Homilies] (Church Fathers 4), Etchmiadzin: Mother See Press, 2009.

K. Muradyan, *Barseł Kesarac‘i: Yalags vec‘awreay ararč‘ut‘ean* [Basil of Caesarea: On Creation in Six Days], Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1984.

Mxit‘ar Herac‘i, *Ĵermanc‘ mxit‘arut‘iwn* [The Consolation of Fevers], Venice: St. Lazar’s Press, 1832.

Š. Nazaryan, *Patmut‘iwn Farman Mankann* [Story of the Youth Farman], Yerevan: Armenian Academy of Sciences, 1957.

Nemesius, *Yalags bnut‘ean mardoy* [On the Nature of Man], Venice: St. Lazar’s Press, 1889.

Nersēs Šnorhali, *Bank‘ č‘ap‘aw* [Verse], Venice: St. Lazar’s Press, 1830.

Oskan Erewanc‘i, *Aybbenaran ew k‘ristonēakan* [Primer on the Alphabet and Christianity], Amsterdam: Tparan S. Ējmiacni ew S. Sargsi, 1666.

E. Prud‘homme, “Extraits du livre intitulé Solutions de passages de l’Ecriture sainte, écrites à la demande de Hethoum I, roi d’Arménie, par le vardapet Vardan,” *Journal Asiatique* 6th ser. 9 (1867), pp. 147-204.

H. T‘amrazyan, Anania Narekac‘i: Xrat k‘ahanayic‘ [Anania Narekac‘i. Instruction for Priests], in *Matenagirk‘ Hayoc‘* [Medieval Armenian Literature], Z. Yeghavian (ed.), vol. 10, Antelias: Catholicate of the Great House of Cilicia, 2009, pp. 328-336.

A. Tiroyeayn, *Vecōreayk‘ Pisideay Imastasiri* [The Hexameron of Pisides the Philosopher], Venice: St. Lazar’s Press, 1900.

Vardan Arewelc‘i, *Čark‘ Nerboleank‘* [Homilies, Panegyrics], (Theological Texts, Studies, 2) H. K‘yoseyan (ed.), Erevan: Oskan Erewanc‘i, 2000.

Yovhannēs Erznkac‘i, *On the Movements of the Celestial Bodies*, Lusik Step‘anyan (ed.), Erevan: Magaġat, 2001.

Secondary studies

A. G. Abrahamyan, *Yovhannes imastaseri matenagrut‘yuně* [The Works of Yovhannēs the Philosopher], Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1956.

D. Alexander et al., *Furūsiyya* [Horsemanship], Riyadh: King Abdulaziz Public Library, 2010.

H. S. Anasyan, *Haykakan matenagitut‘yun, E-ŽĖ dd.* [Armenian Bibliography, 5th-18th cc.], Vol. 1. Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1959.

M. Ashjian, “The Millet System” in *Armenian Church Patristic and Other Essays*, New York: Armenian Prelacy, 1994, pp. 227-251.

S. D. Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkeley: University of California Press, 2011.

V. Calzolari and J. Barnes (eds.), *L’oeuvre de David l’Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque* (Philosophia Antiqua 116), Leiden—Boston: Brill, 2009.

S. P. Cowe, “An Elizabethan Armeno-Latin Wordlist and the Inception of Armenian Studies in England,” *Le Muséon* 104 (1991), pp. 277-334.

—“The Background and Development of Vardan Arewelc‘i’s Cosmology,” *Revue des études arméniennes* 24 (1993), pp. 75-87.

—“The Role of Correspondence in Elucidating the Intensification of Latin-Armenian Ecclesiastical Exchange in the First Quarter of the Fourteenth Century,” *Journal of the Society for Armenian Studies* 13 (2003), pp. 47-68.

—“An Armenian Philosophical Compendium Manuscript in Southern California,” *Le Muséon* 116 (2004), pp. 107-129.

—“‘On Nature’ by Išōx/Išō‘: Study of a 13th Century Cosmographical Treatise in its Linguistic and Cultural Milieu” in *Calliope, Mélanges offerts à Francine Mawet*, S. Vanséveren (ed.), (Lettres Orientales 14), Leuven: Peeters, 2010, pp. 99-136.

—“Print Capital, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History,” *Le Muséon* 126 (3-4) (2013), pp. 319-368.

—“The Franciscan and Dominican Mission to the Armenian Kingdom of Cilicia and Greater Armenia, its Reception, and the Resulting Interchange,” *Aram* 25 (2013), pp. 127-149.

—“The Armenian Community of the Konia Region during the Seljuk Period,” in *Armenian Communities of Asia Minor*, R. G. Hovannisian (ed.), Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2014, pp. 89-106.

—“Rhetoric, Theology, and Antiochene Exegesis in the Armenian Version of Lamentations,” *Dies Academicus* of the "Classe di Studi sul Vicino Oriente dell' Accademia Ambrosiana," P. F. Fumagalli (ed.), *Analecta Orientalia Ambrosiana* IV, Bulzoni editore, Roma, 2015, pp. 143-165.

—“The Armenian Oikoumene in the 16th century: Dark Age or Era of Transition?” *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography*, H. Berberian and T. Daryaei (eds.), UCI Jordan Center for Persian Studies, 2018, pp. 133-160.

—“Theological and Rhetorical Issues in the Redaction of the Armenian Bible and the Teaching of St. Gregory,” *350th Anniversary Volume on the Publication of the Armenian Bible (1666-2016)*, G. Tēr-Vardanean (ed.), Etchmiadzin: Mother See Press, 2018, pp. 120-142.

—“The Inception of Armenian Grammatical Thought out of the Matrix of Hellenic Paideia,” *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* (2020) (in press).

S. B. Dadoyan, *The Armenians in the Medieval Islamic World, Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries*, 3 vols., New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2011-2014.

E. L. Danielyan, “Otrazhenie kozmograficheskikh vozzreniĭ antichnoĭ nauki vdrevnearmyanskikh istochnikakh” [The Cosmographic Views of Ancient Science and their Reflection in Early Armenian Sources], *Vestnik drevnei istorii*, 126/4 (1973), pp. 144-152.

I. Dorfmann-Lazarev, "The Travels and Studies of Stephen of Siwnik' (c. 685-735): Redefining Armenian Orthodoxy under Islamic Rule," in *Heresy and the Making of European Culture: Medieval and Modern Perspectives*, ed. A. P. Roach and J. R. Simpson (eds.), Farnham: 2013, pp. 258-275.

C. J. F. Dowsett, "On Eznik's Refutation of the Chaldaean Astrologers," *Revue des études arméniennes* 6 (1969), pp. 45-65.

J. Dum-Tragut, *Kilikische Heilkunst für Pferde: Das Vermächtnis der Armenier*, Hildesheim: Olms, 2005.

Ö. Eganyan, A. Zeyt'unyan and P'. Ant'abyan, (eds.), *C'uc'ak jeragrac' Maštoc'i anvan Matenadaran* [Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Maštoc' Matenadaran], Erevan: Armenian Academy of Sciences, vol. 1, 1965, vol. 2, 1970.

J. M. Greer, *Earth Divination, Earth Magic*, St. Paul: Llewellyn Publications, 1999.

J. A. C. Greppin, "References to Physicians and to Galen in the Armenian Fables of Mikhitar Gosh," *Byzantinische Zeitung* 83 (1990), pp. 91-97.

Bas ter Haar Romeny, *Religious Origins of Nations? The Christian Communities of the Middle East*, Leiden: Brill, 2010

C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, New York: Frederick Ungar, 1967.

A. Kcoyan, *Bžškagitut 'yunə Hayastanum XI-XIV darerum* [Medicine in Armenia in the XI-XIV Centuries], Erevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the SSRA, 1968.

R. H. Kévorkian, "Le négoce international des Arméniens au XVII^e siècle," in R. H. Kévorkian (ed.), *Arménie entre Orient et Occident*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, pp. 142-51.

C. de Lamberterie, "La geste de Vahagn," *Etudes indo-européennes* 4 (1983), pp. 1-35.

J.-P. Mahé, "David l'Invincible dans la tradition arménienne," in *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, I. Hadot (ed.), vol. 1, Leiden, New York: Brill, 1990, pp. 189-207.

S. P. Marrone, "Medieval Philosophy in Context," in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, A. S. McGrade (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 10-50.

K. Melik'-P'ašayan, *Anahit dic'uhu paštamunk'ə* [The Cult of the Goddess Anahit], Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1964.

A. Minasyan, *Hovhan Orotneč 'in Aristoteli erkeri meknič'* [Yovhan Orotneč' as Commentator on the Works of Aristotle], Erevan: Nork', 2004.

P. M. Muradyan, "Hayoc' dprut'yunə Kostandnupolsum (V-X darer)" [Armenian Literature in Constantinople (5th-10th cc.)], *Patmabanasirakan Handes* 147-148 (1998/1-2), pp. 145-158.

L. Oganesyanyan, *Istoriya meditsini v Armenii* [The History of Medicine in Armenia], vol. 2, Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1946.

N. Połarean, *Hay Grołner* [Armenian Writers], Jerusalem: St. James Press, 1971.

A. E. Redgate, "An Armenian Physician at the early 10th century court of Louis III of Provence? The Case of the Autin Glossary," *Al-Masaq* 19 (2007), pp. 83-98.

J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e-XIV^e siècles)*, 2nd ed., Rome: École Française, 1998.

L. E. Sigler, *Fibonacci's Liber Abaci*, New York: Springer, 2002.

M. E. Širinyan, "Artak'in ev nurb greank'" [External and Subtle Writings], *Aštanak* 2 (1998), pp. 15-45.

L. Ter-Petrosian, "Le rôle des syriens dans la culture de la Cilicie arménienne aux XII^e-XIII^e ss.," *Atti del II Simposio internazionale "Armenia-Assiria": Istituzioni e Poteri all'Epoca Il-Khanide*, M. Nordio and B. L. Zekiyan (eds.), (Eurasistica, 8), Venice: Editoriale Programma, 1984, pp. 73-81.

—*Asorineri derə haykakan Kilikiyoy mšakut'ayin keank'um žb-žg darerum* [The Syrians' Role in the Cultural Life of Armenian Cilicia in the 12th-13th Centuries] (Bibliothèque d'arménologie Bazmavep 28), Venice: St. Lazar's Press, 1989.

—*Ancient Armenian Translations*, New York: St. Vartan's Press, 1992.

R. W. Thomson, "The Armenian Version of David's Definitions of Philosophy," in: *David Anahaght', the 'Invincible' Philosopher*, A. K. Sanjian (ed.), (Studies in Near Eastern Culture and Society 7), Atlanta, GA: Scholars Press, 1986, pp. 37-46.

—The Armenian Version of the Works attributed to Dionysius the Areopagite (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 488, 489), Leuven: Peeters, 1987.

—"A Medieval Armenian View of the Physical World: The Cosmology of Vardan Arewelc'i in his Chronicle," *Revue des études arméniennes* 23 (1992), pp. 191-208.

—"The Syriac and Armenian Versions of the *Hexaemeron* by Basil of Caesarea," *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 113-117.

S. Vardanian, "Ancient Armenian Translations of the works of Syrian Physicians," *Revue des études arméniennes* 16 (1982), pp. 213-219.

—*Hayastani bžškut‘yan patmut‘yun hnaguyn žamanakneric‘ minč‘ev mer ōrerə* [A History of Medicine in Armenia From Ancient Times Until Today], Erevan: K‘nnaser, 2000.

E. J. Watts, *City and School in Late Athens and Alexandria*, Berkeley: University of California Press, 2006.

L. G. Xaç‘erean, *Esayi Nč‘ec‘in ew Glajori Hamalsaranə* [Esayi Nč‘ec‘i and the University of Glajor], Los Angeles: L. K. Khacherean, 1988.

C. Zuckerman, *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts* (with an Appendix by A. Terian, revised by M. E. Stone), Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1995.

ALESSANDRO ORENGO

University of Pisa

VISIONS AND DREAMS AMONG 5th-CENTURY ARMENIANS¹

Keywords: 5th-century Armenian Society; 5th-century Armenian Literature; 5th-century Armenian Language; Dreams; Visions.

In book 2, chapter 20 of his *Etica Atandoc*, Eznik Kořbac'i says:²

Եւ երագոցն այլ եւ այլ պատճառք են: Է ինչ, զոր ցերեկ ընդ բերան ածիցէ մարդն. ի նոյն եւ ի դադարել մարմնոյն եւ ի քունն զբաղնուն միտքն: Եւ է ինչ, զոր բնաւ չիցէ ածեալ զմտաւ եւ տեսանէ յերագի: Եւ այնր երկու պատճառք են. կամ հաստատուն ինչ տեսանել իբր ընդ հայելի՝ արիճակաւ, յԱստուածոյ շնորհացն ազդեցութենէ վասն ի լաւութիւնս զմարդն յորդորելոյ, եւ ոչ՝ յայտ յանդիման, ճշմարտութեամբ, որպէս Յովսէփայ եւ Դանիէլի մեծամեծ իրաց տեսիլք յայտնեցան, եւ մի<ւս>³ ի հակառակորդէն. քանզի նա անմարմին է, որպէս շունչ մարդոյն՝ անմարմին, եւ ածեալ՝ կերպարանս կերպարանս առաջի նկարէ, մերթ՝ զկանաց վասն ի ցանկութիւն գրգռելոյ, եւ մերթ՝ զահագին զազանաց եւ զսողնոց վասն զարհուրեցուցանելոյ, որպէս եւ Յովբն ասէ, թե *Եւ երագովք զարհուրեցուցանես զիւ*: Եւ բազում անգամ ի կանաց կերպս եղեալ՝ զարս խաբէ յերագի, եւ է երբեք՝ յարանց կերպս դարձեալ՝ զկանայս յանցուցանէ, իբր ոչ եթե արուական եւ իզական անդամք կայցեն նորա, այլ խողտե<ա>լ զաման ցանկութեանն՝ տալ հեղոյ ի բաց զարութիւնսն: Եւ ոչ, յորժամ ի մարդ մտեալ իցէ եւ յարուական կամ յիզական բարբառս պատճառիցի, պարտ է հաւատալ, թե արութիւն կամ իզութիւն գուցէ նորա: Եւ ոչ, յորժամ ցուցանէ, թե ի գանէ կամ ի սրոյ երկնչիցի, հաւատալի է, զի նմա գան՝ Աստուածոյ սաստն է, եւ սրբոց շնորհք, զոր ի Հոգոյն սրբոյ ունիցին: Կամ ի կենդանութեան, կամ ի քաղցրաքուն հանգստեանն ցուցանէ, թե ի գանէ եւ ի սրոյ երկնչիցի, զի զմարդիկ յայն ապաստան արարեալ՝ ծուլացուցանիցէ խնդրելոյ յԱստուածոյ զաւգնականութիւնս, զոր եւ Տէրն իսկ յայտ արար ասելովն, եթե *Այս ազգ ոչ ելանէ, եթե ոչ՝ պահովք եւ աղալթիւք*:

¹ Unless otherwise stated, the Armenian texts reflect those published in Matenagirk^c Hayoc^c and maintain their internal subdivisions, although orthography and/or punctuation have been occasionally changed. See Matenagirk^c Hayoc^c, vol. 1-2, Ant'iliias 2003 for 5th-century authors, and vol. 4, Ant'iliias 2005 for Anania řirakac'i. For Eznik and Agat'angelos we have also referred to the relevant paragraphs in the editions of Mariès–Mercier (Paris 1959) and Tēr-Mkrtč'ean – Kanayean^c (Tp'lis 1909) respectively.

² Eznik Kořbac'i I. 20. 1–8 = 252–256 Mariès–Mercier.

³ We accept the emendation մի<ւս>ն for մի իմն of the manuscript: cf. Minasean 1992: 275, note to line 2089.

Even dreams have different causes. Sometimes one talks incessantly about something during the day, and the same thing occupies the mind even when the body is at rest and one is asleep. In other instances, however, one sees in his dreams something about which he has not thought at all. And that happens for two reasons. One may see something which will definitely happen “as if through a glass, darkly”,⁴ because of a warning due to the grace of God, meant to push one towards Good, without showing it clearly before him, in reality, like visions of very great things were shown to Joseph and Daniel. The other cause of dreams is the Adversary. For he is incorporeal, like man’s soul is incorporeal, and brings and depicts in front of it different shapes, sometimes of women, to provoke lust, sometimes of terrible beasts and reptiles, to scare it, just like Job says: “You scare me even with dreams”.⁵ And often, having taken the shape of a woman, he deceives men in their dreams, and at times, having taken the shape of a man, he makes women sin; not as if he had male or female parts, but by titillating the vase of lust, he makes the seed of man spill out of it. Thus, when he enters someone and mimics male and female voices, one must not think that he is male or female. And he is not to be believed when he shows to be afraid of the whip or the sword. For God’s chastisement and the grace that the Saints receive from the Holy Spirit are a whip to him. Both in waking life and in the quiet of sweet sleep he shows to be afraid of whip or sword, so that, having thus reassured all people, he may make them slower in asking for God’s assistance, which has also been pointed out by the Lord, when he says: “This race [of demons] will not go away if not through fasting and prayers”.⁶

It is not known what source, if any, Kolbac’i may have used here.⁷ Rather than depending on a single model, he could have reworked several notions that were well attested in Greek culture in Late Antiquity, as well as in contemporary

⁴ This is probably a paraphrase of 1 Corinthians 13. 12.

⁵ Cf. Job 7. 14.

⁶ Cf. Matthew 17. 21; Mark 9. 29.

⁷ Eznik is likely following here one or more Greek sources, either by translating or reworking them: that is corroborated by his use of the adjectival compound *բաղդրաբուն* in the syntagm *ի բաղդրաբուն հաւիգտեալն*, “in the quiet of sweet sleep”. The adjective does not seem to be attested elsewhere in Armenian. The notion of “sweet sleep” (*γλυκὺς ἦδὺς ὕπνος*) appears in Greek literature at least as early as the Iliad (cf. 1. 610; 4. 131), but no dictionary seems to list an exact equivalent of the compound present in the Armenian text. Eznik could of course have created it, but he could just as easily have found it in a still unidentified source. If this source is still extant, the adjective itself might help identify it.

literature.⁸ In that regard, it is worth pointing out that the practice of dream interpretation was also well known in pre-Christian Armenia: notably, oneiromancy was one of the activities associated with the pagan god Tir.⁹

In Eznik's text we find two relevant terms, one for "dream" (երագ), and one for "vision" (տեսիլ). A possible distinction between the two is suggested by a well-known passage from Movsēs Xorenac'i's *Patmut'iwñ Hayoc'* (III. 53. 6–7). Here Mesrop, still looking for an alphabet for the Armenian language:

... յարաւթս սալաւիհի: Եւ տեսանէ ոչ ի քուն երագ եւ ոչ յարթնութեան տեսիլ, այլ ի սրտին գործարանի երեւութացեալ հոգւոյն աչաց թաթ ձեռին աջոյ՝ գրելով ի վերայ վիմի...

... takes refuge in prayer. And he sees, not as a dream in his sleep nor as a vision while awake, but in the workshop of his heart a right hand appearing to the eyes of his soul, writing on a rock...

The rest of the tale, concerning this third type of experience (we could perhaps call it "illumination"), is well known and not directly relevant for our purposes. As for the other two, at first glance Movsēs seems to make a distinction between the dream (երագ), which takes place in one's sleep, and the vision (տեսիլ), which one experiences while awake. In the present article, which constitutes the first part of a wider research, we will seek to verify whether this distinction finds a match in Koriwn and in the works of the Armenian historians from the 5th or early 6th centuries.¹⁰ We will focus not only on the content of the experience itself, but also on the conditions in which the people involved experience it.

As for Koriwn, towards the end of his work (27. 5) he describes a vision (տեսիլ), both collective and individual: a shining cross appears above the palace where Maštoc^c is dying. Everyone there sees it, but no one mentions it to anyone else.¹¹

⁸ The scholarly literature on dreams in the ancient world is extensive: see at least Deubner 1900, Dodds 1951: 102–134, Dodds 1965: 38–53, Meier 1985, Cox-Miller 1994, Saporetti 1996, Harris 2009, Guidorizzi 2013, Beta 2016: 221–319. On the Byzantine world see at least the essays collected in Bronwen – Anagnostou-Laoutides 2018. Further information can be found at: <https://dreamsofantiquity.ku.de/>.

⁹ Cf. Agat'angelos 108. 4 (= 778 Tēr-Mkrtč'ean – Kanayean^c) and Ališan 1910: 309–314; 426–427 and Russell 1987: 289–321.

¹⁰ For a list of dreams and visions in these texts see Thomson 1991: 267–268.

¹¹ In Koriwn տեսիլ is also attested in 11. 3, but this is a partial quotation from Habakkuk 2. 2 (on the relevant textual variants see Amalyan 2000: 163–164), perhaps contaminated with Isaiah 30. 8.

Agat^cangelos's *Patmutⁱwn Hayoc^{c12}* includes two notable visions, one of which appears to Xosroviduxt, Trdat's sister, and the other to Grigor. The first (20. 8–19 = 214–217 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c) takes place when the country is at its lowest: the king has been turned into a boar and the entire people has been punished. Xosroviduxt relates that, at night, a shining man has appeared to her (տեսիլ Երեւեցաւ ինձ յայսմ գիշերի. այր մի ի նմանութիւն լուսոյ եկեալ) and told her that the only way to save Trdat and the country is to free Grigor. When she tells the tale she is mocked, because Grigor is believed to be long dead. However, the vision appears a few more times, and even worse evils are threatened, both for her and for the people in general, if they will not heed the order. At this point the Armenians do as they are told, and a *naxarar* named Awtay is sent to free Grigor.

Xosroviduxt clearly experiences a vision, which is always called տեսիլ. It takes place at night and involves a sort of luminous theophany (as will happen in other cases: see below). The Armenian text does not tell us whether the woman is awake or asleep when that happens. However, the two Greek versions of the *Life of Gregory* (*Vg* 54, *Vo* 90) and the Arabic one (*Va* 39) state that the vision takes place in a dream or while Xosroviduxt is asleep. The Syriac version (*Vs* 129) does not give any information on the subject.¹³

Xosroviduxt's encounter is somehow connected with a similar, recurring event experienced by Grigor during his long stay in the pit (22. 14 = 250 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c). Every day while he is awake an angel appears to him (զամենայն աւր տեսիլ տեսեալ աչարք բացարք զհրեշտակ Աստուածոյ) and encourages him. The vision takes place even on the day of his liberation.

The other relevant vision concerns Grigor¹⁴ and is related in 101. 12–103. 2 (= 730–756 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c).¹⁵ It takes place at night (ի հասարակել գիշերիս) while Grigor is still awake (ես դէռ ի զարթման հարեալ էի), and disappears at dawn (ընդ առաւուտսնալն ծածկեցաւ տեսիլն). This experience can be divided into two parts: the first one describes the church complex to be built at Vałaršapat; the second foretells future divisions and confusion among the Armenians, in apocalyptic tones. References to the first element reappear later in the text (106. 15 = 768 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c; 120. 6 = 841 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c), and the vision is always called տեսիլ.

¹² The Vardapetutⁱwn srboyn Grigori refers to several visions, but these generally concern Biblical episodes, so we will not address them here.

¹³ Thomson 2010: 278–279.

¹⁴ On this vision see Hultgård 1982 (focusing on the presence of pre-Christian elements in the text), Thomson 2014 and La Porta 2014.

¹⁵ Only *Vg* 77–82 and *Va* 54–62 include this episode, in a significantly shorter form and with some differences that are not relevant for our present purposes: see Thomson 2010: 337–352.

Finally, it is through a double vision, addressed to the king and then to Grigor, that an angel decrees that Grigor himself must be consecrated as a Bishop. Up until that moment Grigor had proved reluctant (111. 8–9 = 794 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c). Once more, the Armenian text does not give any further details, while two of the versions of the *Life* add that either the king's vision (*V*o 121) or both (*V*a 108–109) take place at night. *V*g and *V*s do not provide this information.¹⁶

As a final point on Agat^cangelos, it is worth considering a passage (5. 40 = 67 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c) in which Grigor describes the pagan gods, among other things, as the product of crazy thoughts deriving from dreams (ի խելացնոր կարծեաց յերազոց իցեն հաստեայք եւ եղեայք). The *Life*, here represented only by *V*a, does not include this remark.¹⁷ Going back to Eznik's classification, one might wonder whether the demonic deception that takes place in dreams and pushes men to sin – which Kołbac^ci only exemplifies through sexual misbehaviour – could also concern the invention of the pagan pantheon.

The *Buzandaran* also provides relevant material for our purposes. In particular it describes two visions (each once again called տեսիլ) experienced by Yusik, son of Vrt^canēs, both concerning the former's offspring.

In the first one, briefly described in III. 5. 10 and mentioned again in III. 5. 13, poor Yusik learns that the children his wife has just conceived will not be worthy servants of God. Neither passage specifies when the vision took place or whether the recipient was awake or asleep. Later on, an angel appears to a seriously worried Yusik, now deep in prayer, and reveals that, unlike his children, his grandchildren will indeed be worthy of the role they are destined for. Yusik draws some comfort from these words and thanks God for them (III. 5. 22–30). These visions are also mentioned in III. 13. 30 and IV. 3. 34, but no further details are given.

A different vision, whose recipient is Yakob, bishop of Nisibis (Մծփիւ), is described in III. 10. 2–11. Yakob climbs mount Sararad¹⁸ with some companions, seeking Noah's Ark. At one point, being tired, he falls asleep (ննջեաց նա). An angel appears to him and announces that one of the wooden components of the Ark is nearby; Yakob then wakes up, finds the relic, and takes it. The vision here clearly takes place while he is asleep, but, interestingly, it is not labelled or defined in any way, but simply described.

Shortly thereafter Yakob is the protagonist of a peculiar vision – but we should perhaps talk of superhuman visual abilities instead – to which once again

¹⁶ Thomson 2010: 394–396.

¹⁷ Thomson 2010: 161–162.

¹⁸ On this name, likely to be emended to Ararad, see Garsoïan 1989: 252–253, note 3, and 489.

no specific label is attached. The bishop goes to Nicaea to take part in the Council, and, thanks to an angel, is able to see that Constantine is secretly wearing a hairshirt under his clothes and is served by another angel, invisible to everyone else (III. 10. 37–40).

Moving forward, in III. 14. 62–66 we read of the Syriac chorbishop Daniël who, after being murdered by order of king Tiran, appears to his disciple Epip^can – and apparently others as well – to give instructions about his own burial. Shortly thereafter this apparition is called տեսիլ.

Later on (IV. 8. 13–18) a vision (տեսիլ) appears to Basil of Caesarea (Բարսիլիհոս/Բարսեղ). In his sleep (անկաւ նմա քուն ծանր թանձրամած) he sees three pigs destroying a vineyard, a damage only he can mend. Once awake he marvels at the vision, which actually foretells his taking part in a dispute against the Arians.

However, such visions do not always take place while the recipient is asleep. A sophist (սովետսէտ) invited by Emperor Valens (Վաղէտ) to take part in a controversy against Christians decides to break his journey and sleep in the *martyrium* (վկայանոց) of Saint Thecla (Թեկղ/Թեկղէտ). Here, wide awake (մինչ դէռ արթուն էր, աչաւք բացաւք տեսանէր; տեսեալ զայս տեսիլ աչաւք բացաւք), he witnesses a vision (տեսիլ) foretelling the emperor's imminent demise, which prevents his falling asleep until dawn (անքուն լինէր մինչեւ յառաւառսն զգայգն). The following day he refuses to continue his journey, and at night the scene repeats itself, but this time the sophist is told that the emperor is dead (IV. 10. 7–28).

There are two more noteworthy scenes in the *Buzandaran*. In one of them (IV. 13. 18) Patriarch Nersēs briefly tells King Aršak of a vision (տեսիլ) foretelling the ruin of the country, should the city of Aršakawan not be destroyed. The other vision (տեսիլ) concerns two anchorites who, upon the death of Patriarch Nersēs, with eyes wide open and in broad daylight (աչաւք բացաւք ի սուրբնօրէան ժամու) see him being carried to heaven by some angels (V. 25. 2–3).

The most relevant vision (տեսիլ) in Łazar P^carpecⁱ's *Patmut^ciwn Hayoc^c* is experienced by Sahak.¹⁹ In 16. 12 he relates that, as a young man, he was warned of the future ruin of Armenia in a dream (յանուրջս). The episode is explicitly compared to what had happened to Grigor Lusaworič^c (see Agat^cangelos 101. 12–103–2 = 730–756 Tēr-Mkrtč^cean – Kanayeanc^c,²⁰ analysed above), but in that case Grigor was clearly described as being awake when the vision took place. This apparent divergence could be explained in several ways (the two authors could have had access to different traditions concerning Grigor, Łazar could have

¹⁹ On this vision see Muradyan 2014, with further references.

²⁰ Łazar also alludes to Grigor's vision in 20. 23.

made a mistake, etc.), but the simplest solution is probably to accept that the comparison concerns the contents of the two visions rather than the exact modes of manifestation.

In chapter 17 Łazar describes the vision itself, but we are not going to go into any details here, especially because the entire passage is considered spurious by some scholars (see note 19 above). We will briefly make reference to other visions instead.

Right at the beginning (3. 3) Łazar refers to Constantine's vision of the Cross. The text suggests that Constantine was asleep at the time, because he wakes up (ւորա զարթուցեալ) immediately afterwards. No specific name is given to the experience.

There is also a type of vision (usually simply described, although the term տեսիլ is occasionally used) that occurs several times: a future martyr – either while asleep or awake – appears to other people, surrounded by light. See in that regard: 38. 8, 74. 2, 77. 16–17.

Two further occurrences of տեսիլ in Łazar are worth mentioning. In 72. 2 Vard Mamikonean is freed and comes back to camp; several witnesses think this is just a vision (տեսիլ) or a ghost (կերպարաւն) rather than a real event.²¹ Finally, in 93. 15 Łazar refers to waking up as if from a delirious nocturnal dream (զարթուցեալք որպէս յերազոյ ցնորից զիշերոյ): if we are not mistaken, this is the only occurrence of երազ in the text.

In Elišē's *Vasn Vardanay ew Hayoc' paterazmin* there seems to be only one vision (տեսիլ) that is relevant for our purposes. In VII,35–85, at night, the chief-magus (ւնգալես) spies on the Armenians, held prisoners in jail, and sees them enveloped in light, burning as if a lamp was around them. After a while he comes back, and the situation is unchanged. However, when he actually goes in among them everything goes back to normal. Then he wakes them up and asks for an explanation. Łewond the priest explains that this is a sign from God that he should convert, which he does. Later, while the others are asleep, Łewond keeps praying and sees the room fill with light, and brilliant staircases linking heaven and earth. The vision appears three times, then the priest wakes up his companions and tells them about it. They all pray and give thanks to God, also for converting the chief-magus by granting him the holy vision (which is later mentioned in VII. 144).

The texts analysed above suggest that the phenomenon under examination is called տեսիլ by their respective authors, and especially the historians, both when the recipient is awake and asleep. The other term, երազ, is used very rarely,

²¹ The passage is reminiscent of Acts, 12. 6–9, which we will analyse later, where the term երազ is used instead.

being only attested once in Agat^cangelos (with the exception of the *Vardapetut^ciwn*, where it is still rare) and once in Łazar, and in both cases in unusual contexts.

However, this observation cannot be generalised, and that is immediately apparent even if we limit ourselves to examining contemporary texts or translations. To give just one example, the Bible contains several occurrences of տեսիլ with the meaning of “vision” (other meanings are also attested); however, it also includes around seventy occurrences of էրսագ (compounds and derived terms not included). Still, it is worth mentioning that this seems to apply mostly to the Old Testament, while the term only occurs twice in the New Testament, both times in the *Acts of the Apostles*.

Out of the many occurrences of էրսագ in the Old Testament we will examine here those attested in a few chapters from *Genesis*, where տեսիլ is also occasionally used.

Genesis 37. 5–11 relates two of Joseph’s dreams, foretelling his future greatness. These are mentioned six times and are always called էրսագ²² (ἐνύπνιον in the Greek *Septuagint*).²³

Chapter 40 describes the dreams of two servants of Pharaoh’s: էրսագ appears five times;²⁴ տեսիլ էրսագոյ once in 40. 5; տեսիլ once in 40. 9, where it is used as a synonym of էրսագ.²⁵ The corresponding passages in the *Septuagint* have ἐνύπνιον, ὄρασις τοῦ ἐνύπνιου and ὕπνος, respectively.

Finally, *Genesis* 41. 1–36 relates and explains the dreams of Pharaoh, as well as the one once had by one of his servants – the other servant had been killed – and interpreted by Joseph. These dreams (41. 11 twice and 41. 12 twice) are always called էրսագ.²⁶ The *Septuagint* in 41. 11 has ἐνύπνιον (twice), while in the other two cases the Greek text does not match the Armenian. In 41. 17 the Armenian has ի տեսիլսսն (ἐν τῷ ὕπνῳ in the *Septuagint*), as a synonym of էրսագ, or, alternatively, as referring to a different aspect of the same oneiric experience.

As mentioned above, in the New Testament էրսագ appears only in the *Acts of the Apostles*. The occurrence in 2. 17 is actually included in a quotation from the *Book of Joel* 2. 28 (3. 1 in the *Septuagint*), with a slight change in the order of sentences; the relevant passage in the Old Testament does not include any

²² Cf. Zeyt^cunyan 1985: 321–322, without any relevant variants.

²³ All quotations from the *Septuagint* are taken from Rahlfs 1979, while those from the New Testament, from Nestle-Aland 2012.

²⁴ The relevant passages are: 40. 5 (twice), 40. 8. 9. 16.

²⁵ There are no relevant variants for our purposes: cf. Zeyt^cunyan 1985: 335–338.

²⁶ The passages including the term are: 41. 1. 5. 7. 8, 41. 11 (twice), 41. 12 (twice), 41. 15 (twice), 41. 22. 25. 26. 32. Zeyt^cunyan 1985: 338–344 does not list any relevant variants for our purposes.

significant variants for our purposes.²⁷ The Greek text (both in the *Book of Joel* and in *Acts*) reads ἐνύπνιον. տեսիլ is also present in this passage and corresponds to Greek ὄρασις in both instances.

Acts 12. 6–9 is more significant. Here, Peter is in jail and asleep between two soldiers. An angel appears to him, sets him free, and gets him out of jail. Peter, however, does not understand whether this is truly happening or is just a dream (12. 9: երազ, while the Greek reads ὄραμα).²⁸

Elsewhere the books of the New Testament only have տեսիլ. To give just one example, the first two chapters of the *Gospel of Matthew* contain several dreams where an angel directs the actions of one person or more. So, Joseph is ordered not to repudiate Mary (1. 20), the Mages not to go back to Herod (2. 12), and Joseph to flee to Egypt (2. 13), come back (2. 19), and then go to Galilee (2. 22). The Greek text consistently reads κατ' ὄναρ, which seems to refer to an oneiric experience. The Armenian always uses ի տեսիլսն, which is in itself ambiguous but in three cases is clarified by the subsequent narration (1. 24; 2. 14; 2. 21), stating that the recipient of the vision (i. e. Joseph) wakes up after experiencing it.²⁹

Let us now return to the passage from which this paper originated. Eznik argues that some dreams reflect the thoughts one had while awake, while some include a prophetic warning from God, and, finally, others seek to tempt the recipient. The last type of dreams is demonic in origin. While Kołbac^ci focuses on erotic temptations, the textual sample we analysed suggests that this category could actually be wider, and include for instance the origin of the pagan gods as presented in Agat^cangelos. As for the first kind, this is evidently the most elusive: the dreams that reflect thoughts one has during the day are rarely noteworthy enough to be written down. One might possibly ascribe to this category the dream revealing to Jacob of Nisibis the location of a piece of the Ark.³⁰ The bulk of the materials we collected, however, concerns two other aspects. One, more marginal, has to do with people being able to see, while awake, things others do not see. More relevantly for our purposes, the other aspect concerns dreams and visions through which God foretells future events, more or less enigmatically. This sort of communication can take place while the recipient is asleep or awake. The historians usually call this experience տեսիլ, while the Armenian version of the Bible, and especially the Old Testament, prefers երազ. That can be due, at least

²⁷ Cf. Amalyan 2000: 127, Alexanian 2012: 6.

²⁸ Cf. Alexanian 2012: 36, without any relevant variants for our purposes.

²⁹ Künzle 1984: 2–5 does not list any relevant variants for our purposes.

³⁰ A couple of centuries later, a further example of this category could be the dream through which Anania Širakac^ci is made aware of creatures living at the Antipodes (this interpretation is not unanimously accepted). The dream is described in Tiezeragru^tiwn (Ar xostac^cealsn) 3. 39–44. For a more extended analysis see Orenco 2015: 94–95.

in part, to the influence of the source texts, although the translators can freely adapt them when they see fit. We will focus more on this aspect in our future research. For now, the different usage of the two terms in the translated and original texts we analysed allows us to draw the following conclusion: in more than one case the two are used as near-synonyms, with a purely connotative distinction based on whether the focus is on the mode of manifestation (while the recipient is asleep → երսւզ), or on its being a visual, somewhat supernatural experience (տեսիլ).

This brings us to reconsider the passage from Movsēs Xorenac^ci quoted above: we can no longer consider it as proof of a distinction between երսւզ and տեսիլ as experiences linked to sleep and wakefulness, respectively. Rather, we should admit that this is a simple *variatio* for stylistic reasons. In that regard it is worth mentioning that Movsēs himself, while describing the prophetic dream experienced by Aždahak the Mede in I. 26 (27) – which obviously takes place while the recipient is asleep (ի քուն զիշերոյ) – uses both երսւզ and տեսիլ, which confirms that he uses the two terms as near-equivalents.

ABSTRACT

In the book 2, chapter 20 of his *Elc Ałandoc^c*, Eznik Kołbac^ci argues that some dreams reflect the thoughts one had while awake, while some include a prophetic warning from God, and, finally, others seek to tempt the recipient. The last type of dreams is demonic in origin.

The present article analyses dreams (երսւզ) and visions (տեսիլ) present in Koriwn's *Vark^c Maš^coc^ci*, Agat^cangelos's *Patmu^ciwn Hayoc^c*, the *Buzandaran*, Łazar P^carpec^ci's *Patmu^ciwn Hayoc^c* and Elišē's *Vasn Vardanay ew Hayoc^c paterazmin*. References to the Armenian translation of the Bible are also made.

The bulk of the materials we collected concerns two aspects. One, more marginal, has to do with people being able to see, while awake, things others do not see. More relevantly for our purposes, the other aspect concerns dreams and visions through which God foretells future events, more or less enigmatically. This sort of communication can take place while the recipient is asleep or awake. The historians usually call this experience տեսիլ, while the Armenian version of the Bible, and especially the Old Testament, prefers երսւզ. That can be due, at least in part, to the influence of the source texts. The different usage of the two terms in the translated and original texts we analysed allows us to draw the following conclusion: in more than one case the two terms are used as near-synonyms, with a purely connotative distinction based on whether the focus is on the mode of manifestation (while the recipient is asleep → երսւզ), or on its being a visual, somewhat supernatural experience (տեսիլ).

ԱԼԵՍԱՆԳՐՈ ՕՐԵՆԳՈ

Պիզայի համալսարան

ՏԵՍԻԼՔՆԵՐԸ ԵՒ ԵՐԱԶՆԵՐԸ Ե. ԴԱՐԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Ե. դարի հայ հասարակություն, Ե. դարի հայ գրականություն, Ե. դարի հայոց լեզու, երազներ, տեսիլքներ:

«Եղծ աղանդոց»-ի Բ գրքի Ի. գլխում Եզնիկ Կողբացին շեշտում է, որ որոշ երազներ արտացոլում են մարդու արթնության ժամերի մտքերը, մինչդեռ մյուսները՝ մարգարեական նախագգուշացում են Աստուծուց, եւ, վերջապէս, որոշները փորձում են գայթակղել երազը տեսնողին: Երազների վերջին տեսակի ծագումը դիվային է:

Սույն հոդվածը վերլուծում է Կորյունի «Վարք Մաշտոց»-ում, Ագաթանգեղոսի «Պատմություն Հայոց»-ում, Փավստոս Բուզանդի «Պատմություն Հայոց»-ում («Բուզանդարան պատմութիւնք»), Ղազար Փարպեցու «Պատմություն Հայոց»-ում եւ Եղիշէի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին» երկում տեղ գտած երազներն ու տեսիլքները: Վկայակոչումներ կան նաեւ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունից:

Մեր հավաքած նյութերի հիմնական մասը վերաբերում է երկու տեսակետի՝ առաջինն ավելի երկրորդական է եւ վերաբերում է այն մարդկանց, որոնք արթուն վիճակում ունակ են տեսնել բաներ, որոնք ուրիշները չեն տեսնում: Երկրորդը, որը ավելի համապատասխանում է մեր հետաքրքրություններին, վերաբերում է այն երազներին եւ տեսիլքներին, որոնց միջոցով Աստված՝ քիչ թե շատ խորհրդավոր կերպով, կանխատեսում է հետագա իրադարձությունները: Նման հաղորդակցությունը կարող է տեղի ունենալ, երբ մարդը քնած է կամ արթուն: Պատմաբանները սովորաբար այս փորձը անվանում են «տեսիլ», մինչդեռ Աստվածաշնչի հայերեն տարբերակը՝ հատկապէս Հին Կտակարանը, նախընտրում է «երազ» բառը: Մասամբ դա կարող է պայմանավորված լինել բնագրի տեքստերի ազդեցությամբ: Թարգմանված եւ բնօրինակ աղբյուրներում մեր կողմից վերլուծված երկու բառերի տարբեր օգտագործումը թույլ է տալիս հետեւյալ եզրակացությունն անել. մեկից ավելի դեպքերում երկու եզրերն էլ գրեթե որպէս հոմանիշներ են կիրառված՝ զուտ իմաստային տարբերակումով, ելնելով այն բանից, թե շեշտը դրված է արտահայտման ու եղանակի վրա (մինչ մարդը քնած է → երազ), կամ դրա տեսողական ընկալման վրա, ինչը որոշ չափով գերբնական փորձ է (տեսիլ):

REFERENCES

Alexanian 2012. *The Ancient Armenian Text of the Acts of the Apostles*. Edited by J. M. ALEXANIAN, Lovanii.

Ališan 1910. Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, Հին հուսարք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ - Ս. Ղազար.

Amalyan 2000. *Գիրք Երկրորդասան Մարգարեից . Քննական բնագիր*. Աշխատասիրությանը Հ. Մ. ԱՄԱԼՅԱՆԻ, Երևան.

Beta 2016. S. BETA, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino.

Bronwen - Anagnostou-Laoutides 2018. N. BRONWEN – E. ANAGNOSTOU-LAOUTIDES (eds.), *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, Leiden - Boston.

Cox-Miller 1994. P. COX-MILLER, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton.

Deubner 1900. L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Lipsiae.

Dodds 1951. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles - London.

Dodds 1965. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.

Garsoian 1989. *The Epic Histories Attributed to P^cawstos Buzand (Buzandaran Patmut^ciwnk^c)*. Translation and Commentary by N. G. GARSOĪAN, Cambridge, Massachusetts.

Guidorizzi 2013. G. GUIDORIZZI, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano.

Harris 2009. W. V. HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Massachusetts – London.

Hultgård 1982. A. HULTGÅRD, “Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos §731-755)”, in: Th. J. SAMUELIAN (ed.), *Classical Armenian Culture*, n. p., 8–26.

Künzle 1984. B. O. KÜNZLE, *Das altarmenische Evangelium. Teil I: Edition zweier altarmenischer Handschriften / L'Évangile arménien ancien. I^{ère} partie : Edition de deux manuscrits arméniens anciens*, Bern – Frankfurt am Mein – Nancy – New York.

La Porta 2014. S. LA PORTA, “The Vision of St. Grigor Lusaworič^c and the Role of Apocalyptic in the Conversion of Armenia”, in: K. B. BARDAKJIAN - S. LA PORTA (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden – Boston, 296–312.

Meier 1985. C. A. MEIER, *Der Traum als Medizin. Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich.

Minasean 1992. *Եզնիկ Կողբացի, [Ծառք ընդդէմ աղանդոց]. Երկրորդ հատոր. Ծանոթագրութիւններ եւ համարարքաւ. Աշխատասիրութեամբ Մ.ՄԻՆԱՍԵԱՆԻ, Ժննւ.*

Muradyan 2014. G. MURADYAN, “The Vision of St. Sahak in the *History* of Lazar P^carpecⁱ”, in: K. B. BARDAKJIAN - S. LA PORTA (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden – Boston, 313–325.

Nestle - Aland 2012. *Novum Testamentum graece*. Begründet von E. und E. Nestle. Herausgegeben von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. 28. revidierte Auflage, Stuttgart.

Orengo 2015. A. ORENGO, “Un *selfie* alla cultura armena del settimo secolo: l’*‘Autobiografia’* di Anania Širakacⁱ”, in: *LEA–Lingue e Letterature d’Oriente e d’Occidente* 4, 81–102.

Rahlfs 1979. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Edidit A. RAHLFS, Stuttgart.

Russell 1987. J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, Massachusetts.

Saporetti 1996. C. SAPORETTI, *Come sognavano gli antichi. Sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*, Milano.

Thomson 1991. *The History of Lazar P^carpecⁱ*. Translated by R. W. THOMSON, Atlanta, Georgia.

Thomson 2010. *The Lives of Saint Gregory. The Armenian, Greek, Arabic and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*. Translated with Introduction and Commentary by R. W. THOMSON, Ann Arbor, Michigan.

Thomson 2014. R. W. THOMSON, “The Vision of Saint Gregory and Its Interpretation”, in: K. B. BARDAKJIAN – S. LA PORTA (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden – Boston, 285–295.

Zeyt^unyan 1985. *Գիրք Ծննդոց. Քննական բնագիր. Աշխատասիրութեամբ Ա. Ս. ՉԵՅԹՈՒՆՅԱՆԻ, Երևան.*

ՏՈՆԱԳԻՐ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ
ԼԵՒՈՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ 75-ԱՍՅԱԿԻ ԱՌԹԻՎ

FESTSCHRIFT
IN HONOR OF
LEVON TER-PETROSSIAN'S 75th ANNIVERSARY

ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК
В ЧЕСТЬ 75-ЛЕТИЯ ЛЕВОНА ТЕР-ПЕТРОСЯНА

Էջադրումը, ձեւավորումը՝ Անահիտ Խանգադյանի
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Ծապիկի ձեւավորումը՝ Մարտիրոս Տոյմաճեանի
Կրկնաշապիկի ձեւավորման մեջ օգտագործվել է Կիլիկիայի Անամուր
(Անամուր) բերդի պատկերը
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

ISBN 978-9939-9257-0-7



Տպագրված է «Տիգրան Մեծ» տպագրատանը
ք. Երևան, Արշակունյաց 2
Ստորագրված է տպագրության
Չափսը՝ 70 x 100 1/16: Տպ. մամուլը՝ 30
Տպաքանակ՝ 500

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
հրատարակչական բաժին
ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53
Հեռ. (010) 513033
publishing.matenadaran@gmail.com
www.matenadaran.am